

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—l'philosophie—Congrès.
 I. Terrasse, Jean, 1940- . II. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau.
 III. Titre: Studies on Rousseau's discourses.
 IV. Collection.

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

Canadian Cataloguing 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

L'HOMME DE LA NATURE ET L'HOMME DE L'HOMME

1. Problématique : Les enjeux idéologiques du deuxième *Discours*

Je me propose de déterminer la valeur idéologique dont serait chargée la célèbre opposition rousseauiste entre, d'une part, l'homme sauvage et naturel, d'autre part, l'homme de l'homme, c'est-à-dire l'homme de la société civile. Mon «investigation» (néologisme imposé par Rousseau) s'attachera à mettre au jour quelques-uns des «effets de pouvoir» du deuxième *Discours*. Plus précisément, je m'interrogerai sur la fonction «praxique» qu'assurent à l'intérieur de la conjoncture théorique et sociale de l'époque les représentations d'ordre anthropologique à l'œuvre dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*.

Ma «lecture» fera appel au cadre conceptuel que j'essaie de mettre en place en vue de la construction d'une théorie générale de l'idéologie comme théorie des modes d'existence et d'action des représentations symboliques, d'après les postulats du matérialisme dialectique. Mon analyse tente s'appliquer — ou du moins illustrer — à même le discours rousseauiste trois de mes propositions théoriques fondamentales, savoir : (1) une représentation symbolique a une valence idéologique dès lors que cette représentation exerce dans les discours linguistiques ou non-linguistiques une fonction pratico-sociale en sus de sa fonction gnoséologique; (2) les conditions constitutives de la r.s.i. sont d'ordre polémique-politique; (3) du point de vue de son expression, la r.s.i. présente, en tant qu'ordonnée à ses propres fins agonistiques, d'hégémonie ou de résistance, les propriétés diacritiques suivantes : intéressée, sélective, opportuniste, normative. Je m'attacherai donc, à l'aide de ces trois propositions, à réévaluer les concepts principaux mis en jeu par le deuxième *Discours*, lorsqu'on les considère sous leur aspect idéologique possible.

Rousseau établit entre l'homme de la nature et l'homme de l'homme une relation d'opposition, la plus dynamique à

mon sens parmi les nombreuses relations d'opposition qui structurent le *Discours*. J'identifierai, d'abord, telles qu'elles apparaissent dans le texte, les propriétés attribuées respectivement par Rousseau à chacun des deux termes du rapport précité pour les différencier entre eux. Toute opération de différenciation, cependant, est ordonnée à certaines fins, c'est par là qu'elle est révélatrice pour l'analyse. Du point de vue auquel je me place, je supposerai que la distribution des propriétés au moyen de laquelle Rousseau distingue entre homme de la nature et homme de la société est ordonnée à des fins de résistance théorique servant des enjeux politiques puisqu'elle aboutira à une mise en cause de l'ordre social existant; en tant que telle, cette distribution est partielle et normative. À ce *premier niveau de l'analyse*, je repérerai les marques diacritiques, idéologiquement parlant, de la conception anthropologique de Rousseau qui se fait jour à travers l'antithèse entre les deux manières d'être homme; je relèverai les marques en question au long des deux principaux plans : ontologique et axiologique, sur lesquels se déploie ladite antithèse. Il s'agira, ensuite, d'approfondir l'analyse qui est tentée ici; dans le *second moment* de mon examen, je dégagerai la *fonction* idéologique des déterminations anthropologiques rousseauistes en examinant la valeur polémique-politique dont celles-ci sont investies : je référerai, selon une *triple indexation*, les définitions de Rousseau à la conjoncture théorique et politique du moment, c'est-à-dire la deuxième moitié de l'époque des Lumières (le deuxième *Discours* est de 1753 et paraîtra imprimé en avril 1755). Je lierai, ainsi, les *variations de la valeur p/p de l'opposition homme de la nature — homme de l'homme* à trois indices ou, si l'on préfère, à trois éléments de référence qui seront interpellés tour à tour : (a) l'élément novateur introduit par le déplacement de la problématique traditionnelle : on verra comment «la sociologie historique» que Rousseau inaugure avec éclat, permettra, notamment, la critique de la notion de progrès; (b) l'élément conceptuel : on suivra la signification prise par l'opposition principale précitée lorsqu'on la rapporte aux deux «concepts régulateurs» (Éric Weil) qui partagent le *Discours*, l'idée de Nature, l'idée de Droit; (c) l'élément du champ de forces conceptuel : on inscrira la relation d'oppo-

sition principale dans les réseaux d'oppositions qui articulent le *Discours* sous l'effet des pôles d'attraction constitués par les deux concepts éminents précédemment mentionnés; on dira ainsi dans quel camp se rangent, pour ainsi dire, les antonymes suivants : inégalité/égalité; liberté/esclavage; propriété privée/absence de propriété; perfectibilité/progrès, et le rôle de consolidation à l'égard de la contradiction principale et de ses effets, qui est assuré de la sorte par ces couples d'oppositions secondaires.

2. Marques idéologiques diacritiques

2.1. Dans le cas particulier du deuxième *Discours*, les conditions polémiques-politiques d'ensemble nécessaires à sa charge idéologique sont réunies avant même sa présentation « officielle » au concours annuel de l'Académie de Dijon. Les discussions autour du premier *Discours sur les sciences et les arts*, couronné quatre ans auparavant par l'Académie de Dijon, duraient encore. Et Rousseau, tout au long de ces débats¹, non seulement réitère son opposition aux idées communément partagées sur les bienfaits « moraux » du progrès des Lumières, mais il durcit sa critique et l'élargit à la dimension politique. Dans sa *Réponse au roi de Pologne*, notamment, il se déclare contre toute forme de société fondée sur l'inégalité des conditions : « la première source du mal est l'inégalité », écrit-il. Le nouveau sujet proposé par la même Académie lui apparaîtra, de ce fait, comme l'occasion catalysatrice pour développer dans son ampleur sa pensée politique fondée sur une conception particulière de l'homme. C'est en toute connaissance de cause qu'il prendra le contre-pied aussi bien du style ou du ton académique que des thèses de ses illustres devanciers sur la question mise en concours. A l'inverse de Hobbes, de Locke, de Pufendorf ou de Montesquieu, Rousseau soutiendra que c'est le processus même de socialisation qui *disloque* l'homme et le corrompt. Dans les *Confessions* (I, 388-389), Rousseau rapportera les circonstances de l'élaboration du *Discours sur l'origine de*

1. Cf. dans ce volume des *Actes*, les références complètes données à ce sujet par Roger D. Masters.

l'inégalité. Il se montre très lucide sur le caractère délibérément provocateur de sa perspective, sur ses implications critiques envers l'organisation sociale de l'époque comme sur le prix symbolique dont il a payé son radicalisme : méconnaissance/ rejet théorique de la part des «philosophes», absence de légitimation sociale et institutionnelle.

Comme le prévoyait Rousseau, sa réponse à une question de «droit politique» fut qualifiée, institutionnellement, de non-compétence, pour parler comme le sociologue Bourdieu. La note du registre académique de Dijon l'atteste qui relate la séance où la pièce de Rousseau fut examinée : «Elle n'a pas été achevée de lire à cause de sa longueur et de sa mauvaise tradition, etc.»².

Avant d'en venir au *Discours* proprement dit, ajoutons encore au dossier la paradoxale *Dédicace* à la République de Genève, que Rousseau ne soumit pas à l'avance à ses destinataires comme il était de mise, et dans laquelle il célèbre et fustige à la fois les institutions de sa ville. Tout se passe comme si, à l'entrée de son «investigation», il avait besoin, d'une part, d'exhiber un exemple historiquement réalisé d'une société juste et vertueuse mais qu'il peint sous des couleurs rituellement idéalisées à la manière de ses chers historiens romains, d'autre part, de montrer, à même les dissonances de tout ordre qu'il glisse dans son adresse, à même les deux modes de représentation qu'il utilise alternativement, l'Image d'Épinal (idéalisée) et l'image corrigée de l'Image, de montrer le *décalage* entre trois types de réalité : la réalité historique concrète vécue qu'il méconnaît/ reconnaît, la réalité rêvée, celle de Jean-Jacques, la réalité revendiquée enfin, celle de Rousseau, penseur politique. Exemplifications, décalages, ces procédés tiennent, de plus, pour Rousseau, un rôle précis; ils lui servent à justifier, que ce soit de manière intentionnelle ou non, sa vision politique: programmatique et normative. C'est en fonction de cette dernière qu'il tend ou plutôt qu'il tient à imaginer Genève comme l'espace socio-politique *déjà institué* qui permet le

2. C'est Jean Starobinski qui rappelle cette mention dans son introduction au *Discours* dans l'édition critique de la Pléiade des *Œuvres complètes* (III, p. XLIII).

bonheur, sinon impossible partout ailleurs, de l'homme de l'homme; c'est cette vision encore qui lui fait réclamer la souveraineté effective du «peuple», hormis laquelle l'homme n'est ni libre ni égal, et qui lui fait ajouter que cette liberté et cette égalité passent par «les lois». Nous tenons bien là une manifestation remarquable autant de la structure de méconnaissance-reconnaissance constitutive de tout discours idéologique, comme l'a souligné Althusser, que de la fonction pratico-sociale propre à ce type de discours à visées normative/ rectificatrice et de sa signification polémique-politique.

2.2. Il y a deux *manières d'être homme* qui sont incompatibles : l'homme naturel et l'homme social. Dans ce dernier état, «l'âme humaine», écrit Rousseau (*Préface*) est «altérée», elle «a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être méconnaissable...» (III, 122). Elle est semblable à la statue de Glaucus dont parle Platon, seulement ici ce n'est pas son union avec le corps qui la défigure et nous fait oublier sa nature immortelle. Rousseau, en reprenant la comparaison platonicienne, identifie le corps social, si je puis dire, à la gangue qui dérobe désormais à nos yeux la vraie réalité de la nature humaine. Pour retrouver le modèle original perdu et pour le restituer à nos yeux à des fins de critique sociale, il faudra rentrer en soi-même, «s'enfoncer dans les bois», «écarter tous les faits», c'est-à-dire toutes les interprétations qui sont déjà là, déjà acculturées, et s'essayer par le raisonnement analytique et par l'imagination reconstructrice à décrire la nature humaine dans ses données primitives. Ce qu'ont fait Locke et Condillac (v.g. la statue du *Traité des sensations*) sur le terrain de la connaissance, Rousseau le fera sur le terrain de l'anthropologie historique. Lui aussi imaginera l'homme «des premiers temps», reconstituera en *philosophe*, au sens précis que prend ce terme à l'époque des Lumières, «un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais» (III, 123). La peinture délibérément idyllique qu'il en fera servira à toucher les coeurs des «hommes de progrès» comme à étayer, avec efficacité, sa protestation passionnée contre l'inégalité sociale, c'est-à-dire la règle des rapports entre les hommes dans l'état social, état repoussoir de cet

état, «qui n'existe plus». La peinture de l'homme naturel constitue donc une fable politique, une fiction³ qui *mettra en scène* l'homme avant qu'il ne soit «altéré» par la société, et qui le représentera aussi bien sur le plan physique que sur le plan moral et métaphysique. Considérant l'homme «tel qu'il a dû sortir des mains de la nature» (III, 134), Rousseau souligne, d'abord, en exploitant les acquis scientifiques de son temps (Buffon notamment) qu'il s'agit d'un mammifère, d'un «animal» qui, comme tout animal, sait assouvir aisément les besoins primordiaux (la faim, la soif, le repos). La *tendance à la conservation* est la tendance fondamentale qui le caractérise : ses facultés et ses organes se développeront en conséquence. Les points de comparaison sont ainsi pris en regard du monde naturel et des êtres qui le peuplent puisqu'il s'agit de situer l'homme en tant qu'être physique par rapport à son environnement naturel. La terre n'est pas encore cultivée : pour assurer sa subsistance, l'homme *imite* les autres animaux, son corps s'aguerrit en raison des seules régulations physiques. L'homme des bois n'est ni en paix ni en guerre avec les autres animaux : il vit dans un état d'équilibre; ses seuls ennemis sont des ennemis naturels telles les maladies. Encore que Rousseau estime que «la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme et solitaire qui nous était prescrite par la nature» (III, 138). La société en se développant a développé «l'état de réflexion (qui) est un état contre nature» (*id.*) et par suite toutes sortes de maux physiques. Par delà l'anti-rationnalisme qu'on voit habituellement poindre dans cette phrase célèbre, Rousseau veut indiquer, et le contexte du *Discours* le confirme, que dans l'état de nature, la raison est seconde. «L'homme qui médite est un animal dépravé» (*id.*), dépravé en ce sens que la raison est une propriété émergente, extra-naturelle, une activité sociale de l'homme. La raison est toujours, chez Rousseau, une raison cultivée; la médecine, art induit socialement, contingente par consé-

3. On pourrait dire du deuxième *Discours* que c'est une œuvre de science-fiction en même temps que de politique-fiction; c'est son caractère «scientifique» qui donne son aspect «moderne» à l'utopie critique de Rousseau.

quent, comme toutes les autres facultés, techniques ou institutions sociales.

De même que les conditions d'existence de l'animal sauvage le font différer de l'animal domestique, du point de vue de sa «constitution» et de son comportement, de même l'homme sauvage est à l'opposé de l'homme domestiqué, aux mêmes points de vue. L'homme social est dépendant alors que l'homme des bois est autonome : «en devenant sociable et esclave, il devient faible, craintif, rampant; et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énerver à la fois sa force et son courage» (III, 139). Le bonheur, le malheur de l'homme de la nature, son bien-être plutôt, s'évaluent, en définitive, en fonction de la caractéristique fondamentale de l'état animal, l'instinct de conservation.

Si sous son aspect physique, l'animal humain est tout comme la bête, « un automate vivant», une «machine ingénieuse», que ses «sens» remontent et qui la «garantissent» de la destruction ou du dérangement, en revanche, sous l'aspect «métaphysique et moral», qu'examine ensuite Rousseau, la machine humaine présente une différence : «la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre» (III, 141). Cette distinction spécifique servira un double propos : d'une part, elle permettra à Rousseau sur le plan de la relation «biologique», ou physique comme on disait alors, de différencier l'animal-homme de l'animal-bête, avec comme bénéfice doctrinal de faire connaître ainsi la variante (idéaliste) de son sensualisme, qui l'oppose au sensualisme matérialiste mécaniste des encyclopédistes, et en particulier à celui de d'Holbach; d'autre part, sur le plan de la relation morale, d'amorcer, de manière *dynamique*, le développement de l'opposition homme de la nature-homme de la société, avec la notion de *perfectibilité* qui vient disputer aussitôt à la liberté le statut de la qualité spécifique différentielle. En outre, dans ce registre «spirituel» où l'homme se trouve maintenant examiné, la faculté de se perfectionner va jouer, pour l'explication, le rôle du principe moteur de l'*histoire* de l'espèce.

L'histoire malheureuse de l'homme revient à l'histoire des états successifs qu'il réalise sous l'aiguillon de cette

faculté distinctive : elle tire l'homme du paradis de la nature, elle le précipite dans la chute du progrès, elle est finalement responsable de son aliénation progressive au long de son évolution vers la vie en société. Le passage de l'homme de la nature à l'homme civil est un drame en trois actes. Au premier acte, l'homme est un homme sauvage, un animal isolé, limité et pacifique. Il n'est ni bon ni méchant, ni heureux ni malheureux, il a une certaine «awareness», mais pas de conscience réflexive pour ressentir ces états. Au deuxième acte, les premières pré-sociétés humaines (plus exactement les premières communautés, comme les appelleront plus tard les sociologues) apparaissent : c'est la «jeunesse du monde», la période de l'âge d'or où s'épanouissent les facultés de ce qu'on peut appeler l'homme de la nature accompli (du point de vue dynamique et collectif où se place maintenant Rousseau). Deux principes commandent la vie morale de cet homme : la pitié et l'amour de soi; c'est l'instinct de conservation de l'homme sauvage, première figure de l'homme de la nature, qui est ainsi transposé pour rendre compte de la règle des activités dans cet état de transition où l'homme ne vit pas encore dans une véritable société. L'amour de soi deviendra dans la vie sociale, *via* le jugement, l'amour-propre. La pitié modère l'amour de soi-même et concourt à la conservation mutuelle de l'espèce, telle est la relation entre les deux principes; leur fonction est de tenir lieu de lois et de maintenir l'équilibre des rapports. La maxime maîtresse de la bonté naturelle est celle-ci : «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible» (III, 156).

L'apparition de la *propriété privée* est le dernier terme de l'état de nature : c'est le début du troisième acte où entrent sur scène l'homme de l'homme et la société proprement dite et que se forment les rapports sociaux tels que nous les connaissons. La fondation de la cité s'accomplit sous les emblèmes conjugués de la réflexion et de l'imposture : les hommes riches, craignant pour leurs biens et voulant les protéger, concluent un contrat social avec les hommes pauvres mais qui n'est rien d'autre qu'un contrat de dupes.

Le «projet trompeur» des riches a conduit à l'état social⁴ et avec lui au règne de la violence, de la force et de la peur, alors que dans l'état de la nature, les rapports entre les êtres naturels se déroulaient sous les signes de la paix, de la douceur et de la tranquillité. L'homme de l'homme ne pourra vivre que dans le mal et que dans le malheur : les rapports sociaux étant des rapports de servitude et de domination réciproques. La sociabilité a entraîné avec elle la perte de la liberté, et comme c'est la liberté qui pour Rousseau constitue le trait essentiel de l'homme, la sociabilité fait donc disparaître l'homme ontologiquement parlant. À cela s'ajoutent quatre types d'inégalité caractéristiques de la vie en société. Les hommes sont inégaux entre eux par la richesse, la noblesse ou le rang, la puissance et le mérite personnel. Il y a oppression du pauvre par le riche, du faible par le puissant, de l'esclave par le maître, jusqu'au moment funeste où tous redeviennent égaux puisqu'ils sont tous soumis au même et seul despote : c'est le visage terrible de l'ultime égalité devant la mort politique. Enfin, l'homme de l'homme est un être artificiel, gonflé de passions factices : se modelant d'après les rapports qui l'attachent à ses semblables, se comparant aux autres, le jugement malin ayant remplacé l'imitation innocente, il est devenu ce que les autres ont fait de lui. La vie en société l'éloigne de lui-même, lui fait oublier ses nécessités intérieures, le force à ne plus entendre la voix de sa légalité intérieure. Alors que «le sauvage vit en lui-même, l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres» (III, 193). Bernard Groethuysen dans son ouvrage posthume qui rassemble ses notes sur Rousseau, résume ainsi l'opposition : «le paraître a fait place à l'être, l'apparence à la réalité, le mal au bien, la société à la nature, et l'homme de l'homme à l'homme de la nature»⁵.

4. Rousseau a pressenti la non-neutralité de l'institution du politique. En ce sens, la théorie marxiste de l'État a recueilli cette intuition de Rousseau lorsqu'elle pose que l'état naît au service d'une classe.

5. Bernard Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949, p. 45.

3. La fonction idéologique de l'opposition h-n/h-h

3.1 Le déplacement de la problématique

«C'est de l'homme que j'ai à parler», nous avertit Rousseau dès les premiers mots du *Discours*. Son enquête sur les sources de l'inégalité ne passera pas par les chemins battus antérieurement par les philosophes ou encore par les théoriciens du droit naturel. Une perspective nouvelle commande son projet, dont les deux éléments principaux sont révolutionnaires pour la conjoncture théorique d'alors. La critique de «l'inégalité parmi les hommes», l'objet du discours, sera fondée philosophiquement-scientifiquement (c'est la même chose à l'époque) (a) sur une *opposition* entre la nature et la société, opposition relayée et instanciée par l'opposition h-n/h-h; (b) sur une étude *historique* de la nature humaine et de ses propriétés, la seule qui permette de dégager les conditions matérielles et sociales du développement de ce dernier concept. Pour «connaître l'homme», il faudra suivre l'évolution des propriétés de l'animal sauvage jusqu'à l'émergence de celles propres à l'homme de l'homme.

Sa méthode est celle de la «philosophie naturelle», c'est-à-dire de la philosophie qui s'inspire du modèle newtonien imposé par les matérialistes français pour faire pièce, sur le plan théorique, à la vieille philosophie dogmatique; on sait que Diderot a exposé dans *l'Interprétation de la nature* les trois moyens principaux de la philosophie naturelle ou expérimentale : l'observation, la réflexion et l'expérience (*Pensée* XV). Les récits des voyageurs, qui lui fournissent l'information nécessaire, tiennent lieu à Rousseau, dans les circonstances, de l'observation; la réflexion lui permettra de mettre à jour la nature humaine dans ses données primitives et de reconstruire le développement de *l'espèce humaine* et de la société (et non seulement de l'individu, comme chez Condillac); l'expérience, enfin, d'évaluer le processus par lequel l'homme «sorti des mains de la nature», bon, sain, libre et heureux, «dégénère» sous les conditions de la vie en société et, en particulier, sous le régime despotique dans lequel Rousseau voit les causes de l'aliénation de l'homme de son temps.

Le changement de perspective introduit par Rousseau s'accompagne de la révision, au parti pris «historiciste», qu'il fait subir tout au long de son texte aux concepts de progrès, de sociabilité, de l'état de nature. Il s'affrontera aux encyclopédistes pour les deux premiers, à Hobbes ainsi qu'aux juristes du droit naturel, pour le dernier. Les enjeux de telles luttes sont à la fois théoriques et politiques : Rousseau déborde sur la gauche, si l'on peut dire, l'aile avancée et, *a fortiori*, l'aile modérée des encyclopédistes. Son travail d'inversion sur le sens des concepts et des valeurs communément admis par le discours philosophique de l'époque dans son combat contre les institutions de l'Ancien Régime, lui sert, d'une part, positivement, à étayer sa doctrine de l'égalité, plus hardie et plus profonde que le libéralisme à la Locke défendu par le «parti des philosophes», négativement, à renforcer sa dénonciation de l'inégalité sociale, à laquelle référeront ultérieurement les revendications jacobines. D'autre part, il justifie ainsi discursivement des visées d'ordre politique, proprement dites : savoir, qu'à partir de l'application de nouveaux principes politiques, il serait possible de faire renaître l'homme ainsi que de refaire son bonheur; celui du «peuple» en particulier auquel s'adresse souterrainement Rousseau sous la figure de l'homme de la nature. «Parmi le peuple, où les grandes passions ne parlent que par intervalles, les sentiments de la nature se font plus souvent entendre. Dans les états plus élevés, ils sont étouffés absolument, et sous le masque du sentiment il n'y a jamais que l'intérêt ou la vanité qui parle» (*Confessions*, I, 147). Poursuivant le dessein du *Discours*⁶, le *Contrat social* établira les principes de cette société égalitaire, la seule où le nouvel «homme de l'homme», pourra être sans empêchements, sur le plan politique, un homme enfin, c'est-à-dire un citoyen libre, vertueux, donc à nouveau heureux. C'est la leçon que retiendront les Robespierre, les Marat et les Saint-Just.

6. «De quoi s'agit-il donc précisément dans ce *Discours*?... D'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort peut se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle» (III, 132).

Il serait plus exact de dire, à propos de la notion de *progrès*⁷ telle que réévaluée par Rousseau, que celui-ci en saisit la force antagoniste davantage qu'il ne prend, à cet égard, le contre-pied des philosophes des Lumières. Le progrès est conçu par les contemporains de Rousseau comme un accroissement continu des connaissances qui libérera l'homme, par le fait même de son ascension régulière, des chaînes de l'ignorance, de la superstition, du fanatisme religieux, de l'intolérance politique. Le point de vue historique où se place Rousseau lui permet d'être attentif surtout à l'ambivalence du terme : l'homme sauvage a l'avantage sur les autres animaux d'évoluer, l'apparition de la propriété privée est, en ce sens, un progrès, mais en même temps, puisque avec la propriété naît l'inégalité, elle constitue un recul. Le progrès a un double aspect, positif et négatif : son versant positif est lié à la caractéristique de l'homme, la perfectibilité. L'homme est une entité historique *et* créatrice : il peut réaliser pour lui-même le bien ou le mal, mais c'est le mal qu'il a choisi. Du point de vue de la fonction idéologique de cette conception «dialectique», le pessimisme historique de Rousseau (le progrès, générateur du malheur) est contrebalancé par son optimisme anthropologique. Par ailleurs, il a besoin théoriquement de la notion de perfectibilité par laquelle l'homme est institué sujet de l'histoire, pour faire pièce au déterminisme systématique de d'Holbach. En montrant la contingence des institutions sociales en même temps que le pouvoir de créativité de l'homme naturellement bon (la perfectibilité) Rousseau développe les conditions d'une espérance politique : après le «funeste hasard», un changement bénéfique peut advenir; que s'instaure une nouvelle société, apparaîtra avec elle un nouvel homme de l'homme!

Le mal est né d'un «funeste hasard», de l'instauration de la propriété privée, base de la vie sociale. «Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva 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 épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant

7. Ce sera la seule réévaluation que les limites de cet exposé nous permettront de suivre en détail ici.

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!» (III, 164). Je crois que le *Discours* serait précisément tout entier la *mimêsis* idéologique de ce cri. La propriété, «dernier terme de l'état de nature», n'est pas née tout d'un coup dans l'esprit humain; «Il fallut bien des progrès, comme l'écrit Rousseau, pour rendre un être méchant en le rendant sociable» (III, 165). C'est donc dans son effet politique que se découvre le versant négatif du progrès : au cours du processus évolutif, l'égalité naturelle relative de l'homme primitif se change en l'inégalité de l'homme de l'homme, dès qu'apparaît la propriété. Il faut faire attention que Rousseau ne condamne pas la propriété en soi, seulement sa forme sociale actuelle qui engendre les quatre types d'inégalité mentionnés tout à l'heure. Aussi la tâche la plus urgente consistera-t-elle à réduire l'inégalité des biens. Au niveau du principe, Rousseau conteste que le droit de propriété soit fondé dynastiquement, si l'on peut dire, il faudra qu'il le soit sur les résultats du travail.

Ce qui heurte ses contemporains, plus modérés, ce ne serait pas tant l'opposition que fait Rousseau entre l'homme de la nature, bon et sain, et l'homme social corrompu; le thème du bon sauvage est après tout un lieu commun à l'époque; ce qui les atteint de plein fouet, et qu'une lecture «idéologique» permet de mettre en lumière, c'est que Rousseau, en montrant sur l'idée de progrès la contingence historique des institutions sociales, retire à la propriété privée le prestige d'un fait naturel. Si les rapports sociaux se sont progressivement détériorés, c'est pour des raisons historiques et politiques qui n'ont plus rien à voir avec la nature des choses. La critique de Rousseau ne porte pas en fait sur toute vie en société (cf. l'éloge de la période dite de la «jeunesse du monde») mais bien sur celle qui s'est historiquement fondée sur l'inégalité des fortunes. Sous l'angle idéologique auquel je me place, je tends à voir une habile feinte politique, un exemple du mécanisme appelé «résistance à la résistance», dans la spirituelle lettre (30 août 1755) adressée par Voltaire à Rousseau, après la parution du premier *Discours*, et qui a contribué, bien plus que de longs ouvrages, à discréditer les

thèses de Rousseau aux yeux de ses contemporains comme aux nôtres. Voltaire interprète malicieusement l'attaque de Rousseau contre le progrès comme une exhortation à un retour de l'homme à l'état sauvage. Voltaire trompe ici délibérément alors que sa perspicacité habituelle lui a tôt fait découvrir que Rousseau s'en prenait surtout à la détérioration morale de l'homme, détérioration déterminée par la vie injuste qu'il mène en société. «On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes, il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage», écrit Voltaire, et voici le bourgeois libéral des Lumières rassuré : le but de Rousseau, tel que le traduit Voltaire, est bien risible. Du coup, le propos fondamental de Rousseau : «l'égalité que la *nature* a mise entre les hommes et... l'inégalité qu'ils ont instituée» (III,111) est oublié, son fer s'é moussse. Il appartiendra à la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* (article 1, notamment) de réverbérer son écho!

3.2 Les concepts régulateurs de Nature et de Droit

Rousseau, dans *l'introduction*, dit bien son intention de marquer «dans le progrès des choses», c'est-à-dire dans l'histoire, «le moment où le Droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi» (III, 132). Les deux références conceptuelles maîtresses du *Discours* auxquelles s'ancre, pour ainsi dire, l'opposition h-n/h-h pour asseoir son effet discordant et révolutionnaire dans le discours philosophique commun, sont bien, ainsi que l'a noté Jean Starobinski, l'idée de Nature et l'idée de Droit. L'effort de Rousseau aura été de marquer, au moyen de l'antihèse h-n/h-h, un écart et d'en identifier les bornes. La première partie du *Discours* montre, sous son aspect statique, le contenu de cet intervalle; la deuxième, l'aspect dynamique. Aussi s'est-il agi pour Rousseau : (a) de donner le schème du passage entre Nature et Culture; (b) de préciser les conditions de ce passage ainsi que ses effets; (c) d'ouvrir la possibilité d'un passage en sens inverse, cette fois, de la culture à la nature, du règne du droit à celui de la loi naturelle, ou plus exactement, d'amorcer la résolution de la contradiction, avec comme condition à l'état nouveau de l'opposition (état revendiqué), le changement de

société. Au point de vue particulier de l'efficacité idéologique qui nous intéresse ici, les deux concepts précités (nature et droit) jouent, respectivement, eu égard à l'économie générale du *Discours* que l'on vient de rappeler, les rôles opératoires suivants : le concept de nature permet au lecteur du texte d'apprécier, ainsi que le souhaitait Rousseau, dénonciateur de l'organisation politique de la société de son temps, l'écart introduit par l'histoire entre les conditions d'existence de l'homme vivant à l'état de nature et celles de l'homme vivant dans la société civile; le concept de droit, quant à lui, aura la charge de faire apparaître le nombre des infractions commises par l'homme de l'homme dans le passage du règne de la nature à celui de la culture.

Dans la première partie du *Discours*, la définition de l'homme naturel donne ainsi la mesure des dépravations où s'est engagé l'homme civil dans le «cours du monde». Rousseau a soin de montrer, dans des pages véhémentes, l'interdépendance des modifications morales et des acquisitions ou révolutions techniques au cours du devenir historique. «Ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain» (III, 171), dénonce le *Discours*. Une perspective anthropologico-normative oriente les analyses : la révolution dans les méthodes de production est critiquable car elle annonce bien davantage que la propriété : l'avènement du propriétaire. Dans le régime capitaliste, le propriétaire ignore la vertu de générosité; il se montre aussi âpre devant l'existence, dans ses rapports avec ses semblables, qu'envers la protection de ses biens. Le désir de possession matérielle conduit au désir de domination. C'est pourquoi il ne saurait y avoir d'autonomie de la conscience si celle-ci ne s'accompagne de l'autarcie économique. L'esprit de propriété, l'esprit de domination favorise le développement de cet amour-propre qui détruit dans l'homme de l'homme l'amour de soi, règle des agissements de l'homme naturel; l'amour de soi qui inclut l'amour des autres, l'amour de l'universel.

L'espoir subsiste cependant : puisque l'histoire est contingente, elle peut être rectifiée, souligne Rousseau. À la société corrompue peut et doit se substituer une autre forme de société, une société rationnelle en harmonie avec la nature.

Les principes de la société juste dans laquelle s'épanouira un homme réformé, seront donnés dans *l'Émile*, sur le plan pédagogique, par le *Contrat*, sur le plan politique. Mais nous en sommes encore au *Discours*. Pour donner tout son poids à la critique des faits par le biais de la référence à la nature, Rousseau leur opposera le contenu du droit, les dernières pages du *Discours* définissant les conditions d'une vie sociale légitime. C'est là que Rousseau abandonnant la reconstruction des «origines» établit les «fondements» que toute société juste devrait reconnaître. Possibilité extra-historique, cette société est réalisable en principe. Grâce à l'énoncé du pacte idéal, on pourra mieux reconnaître l'imposture du pacte historique sur lequel s'achève la première partie, et être autorisé à «examiner les faits par le droit». Du même coup, Rousseau légitime son approche de la question posée en concours et nous donne la clé de sa méthode argumentative. Comme le montre Starobinski, il a donc «dissocié la notion classique de droit naturel. La loi naturelle n'était pas un droit, mais elle était spontanément suivie par l'homme naturel...; loin d'être contraire à la loi naturelle, le droit civil idéal la rétablit sur d'autres bases» (III, p. LXVI) plus conformes au caractère d'un homme qui est sorti des bois et qui n'agit plus seulement par sentiment : sur la raison, la réflexion, la volonté éclairée. «Parce que l'homme est naturellement bon» (c'est le postulat fondamental), «tout l'édifice du droit peut être... construit sur la seule volonté humaine» (*id.*).

Le retour au bien, préconisé à la fin du *Discours*, apparaît comme une révolte contre l'histoire; il ne s'ensuit pas pour autant qu'il s'agit d'un retour à la nature, redoublé d'un abandon de la loi. La nature, en fait, se développe, s'accomplit en société. Le mal est entré sur scène à un moment historique spécifique, dans une société donnée, mais sans affecter l'essence de la nature humaine, la conscience, dont le doublet moral ou civil constitue la norme ou la loi intériorisée. Le rousseauisme, fondamentalement normatif, impose de remplacer l'esprit de propriété, qui introduit la division sur tous les plans, par la «transparence». Une société dans laquelle chacun se confesserait à chacun, tel serait l'idéal social de Rousseau. La tragédie de l'histoire, de la naissance de l'homme de l'homme, commencerait dès que se glisse un

décalage d'équivoque entre le regard et les mots, décalage qui est à la fois le signe et le masque d'une société corrompue.

3.3 Le champ de forces conceptuel

Alors que la première partie de notre analyse s'était attachée à repérer les marques diacritiques de la représentation anthropologique de Rousseau, la deuxième partie en a suivi les effets idéologiques. La fonction idéologique (pratico-sociale) de l'opposition principale qui articule le *Discours* a pu alors être précisée au cours des deux sections précédentes, en la référant à deux indices : le déplacement de perspective introduit par Rousseau pour les besoins de son argumentation dans le *Discours*; les deux concepts qui dominent structurellement le *Discours*, concept de nature, et concept de droit. On a ainsi constaté que l'opposition h-n/h-h développée par Rousseau avait comme principales fonctions idéologiques : (a) une fonction de résistance théorique aux conceptions traditionnelles de la nature de l'homme et des rapports sociaux; (b) une fonction de revendication politique reliée aux thèses égalitaristes; (c) une fonction de légitimation-justification s'appuyant sur les postulats de la contingence des institutions sociales et de l'équivocité du progrès; (d) une fonction normative par rapport à deux modèles, interdépendants, de l'homme transparent et de la société juste.

À l'opposition principale se joignent des oppositions secondaires qui viennent modaliser les termes de la relation. La fonction idéologique de cette stratégie est de renforcer les diverses fonctions mentionnées. Les concepts associés à chacun des deux termes de l'opposition donnent alors toute leur puissance aux thèses rousseauistes prises à l'intérieur du champ de forces conceptuel.

Une première chaîne est constituée par les concepts : homme de la nature-égalité-liberté-absence de propriété, une deuxième par : homme de l'homme-inégalité-esclavage-propriété. Le point important est de voir que tous les éléments rattachés à la chaîne h-n sont affectés d'un indice positif alors que les éléments de la chaîne h-h sont affectés d'un indice négatif; Rousseau assure ainsi la cohérence logique, onto-

logique et morale des deux mondes qu'il crée et qu'il oppose : d'un côté, l'état de nature uniformément positif, le monde du Bien, du Beau, du Vrai, du Réel, celui qui sera valorisé politiquement; de l'autre l'état de société, uniformément négatif, le monde du Mal, du Laid, du Factice, de l'Erreur, celui qui est politiquement discrédité et dénoncé.

Il faut souligner que l'opposition h-n/h-h est en partie un artifice opératoire de Rousseau. La faculté commune à ces deux figures est la perfectibilité, qui répond, sur le registre dynamique, à la liberté. En outre, comme c'est la perfectibilité qui permet à l'homme de développer ses virtualités, cette faculté est la condition nécessaire et suffisante pour ouvrir un second espace discursif dans lequel Rousseau comparera les activités des deux types d'hommes. On se rappellera que la confrontation tourne toujours au désavantage de l'homme de l'homme. Les étapes sont : mesurer sur l'axe du progrès la valeur de la «constitution» et du «comportement» des deux figures contraires; apprécier les caractéristiques des régions constitutives de cet espace (appréciation péjorative pour les régions associées aux relations h-h, favorable pour celles associées aux relations h-n); montrer enfin la ligne de clivage tracée par l'institution de la propriété privée, et partant, dénoncer le rôle déterminant de celle-ci dans l'avènement du monde du Mal, du monde conflictuel de l'homme de l'homme.

4. Conclusion : La révolution est-elle au bout du fusil... discursif?

Ces divers procédés contribuent à donner tout son poids «idéologique» au plaidoyer de Rousseau pour l'égalité. J'ai tâché de montrer pourquoi parler de l'influence de Rousseau sur la Révolution, ou sur la constitution du marxisme, c'était parler aussi de l'efficace du symbolique. Le verbe se fait action: si le premier contrat, le contrat historique du *Discours*, repose sur l'imposture, alors des contrats subséquents pour fonder une société plus juste, à la mesure d'un homme renouvelé, pourraient résulter du discours vrai de Rousseau

ou de l'un de ses épigones, de la puissance créatrice des représentations symboliques à valence idéologique.

Josiane Boulad-Ayoub
Université du Québec à Montréal