

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 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

## LA STATUE DE GLAUCUS

Dans *La Structure absente*, Umberto Eco reproche à Lévi-Strauss d'avoir cherché à «découvrir en-dessous de tout mythe possible la structure élémentaire du mythe, laquelle doit être (a priori) la structure même de toute activité mentale possible, donc la Structure de l'Esprit». L'hypothèse d'une «structure profonde», d'un «Ur-Système» sous-jacent aux phénomènes, entraîne «deux conséquences philosophiques», qu'Umberto Eco formule comme suit : «a) si l'Ur-Système existe, il ne peut être ni un système ni une structure; b) et même s'il était un système structuré, il ne serait ni visible ni définissable». Le structuralisme conduit ainsi à la contemplation d'un Absolu originel, d'une vérité première dont les modèles structuraux constitueraient des «falsifications». Au lieu de fonder l'histoire, il renvoie à la présence d'un «Dieu caché»; sa démarche ressemble à celle des théologies négatives pour lesquelles l'Être se révèle par son absence.<sup>1</sup>

Le «Dieu caché» du *Discours sur l'inégalité*, c'est la Nature, l'état primitif de l'homme, sa forme pure dégagée des alluvions du temps et de l'histoire. La difficulté à désigner l'objet ultime du *Discours* tient à son essence même, ainsi qu'au lieu où il se rejoint. À un tel niveau d'abstraction, l'être ne peut être qu'un non-être, un non-lieu auquel le langage se réfère par allusions et détours, et c'est pourquoi Rousseau recourt à la métaphore lorsqu'il tente de cerner l'objet de ses recherches :

... semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et

---

1. *La Structure absente*, traduit de l'italien par Uccio Esposito-Torrigiani, Paris, Mercure de France, MCMLXXXIV, p. 366.

invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire. (O.C. III, 122)

Après Jean Starobinski (III, 122, n. 2), Roger Payot a signalé que l'image de la statue provenait de la *République* de Platon, où elle figure «la connaissance de l'âme»<sup>2</sup>. Selon Payot, ce n'est pas tant l'âme que Rousseau s'attache à scruter que «la nature humaine fondamentale, l'inné, ce que l'homme possède à l'origine»<sup>3</sup>; sa description du développement des facultés humaines s'insère d'ailleurs dans un contexte matérialiste où le mot «âme» prête à équivoque. Bien plus : Rousseau, dans ce passage, définit la méthodologie permettant de remonter des faits à leur modèle explicatif, du monde sensible au monde intelligible. Nous dirions que cette méthodologie renvoie aux conditions qui rendent la science possible, si le mot «science» n'était à son tour ambivalent : plutôt qu'à la connaissance de l'être, le *Discours sur l'inégalité* conduit à la production d'un devoir-être; à tout le moins, il les confond dans un même procès. La science nouvelle est à la fois un savoir et une praxis : en perçant le mystère de sa «nature», Rousseau met au jour les besoins fondamentaux de l'homme, et il révèle surtout des stratégies propres à les satisfaire.

Les obstacles entravant la constitution de cette science apparaissent multiples. Il y a d'abord la difficulté liée à la connaissance de soi. Dans la «Préface» du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau rappelle le précepte du Temple de Delphes, précepte adopté par Socrate. Le philosophe qui ambitionne d'élucider la véritable nature de l'homme n'est-il pas homme lui-même? À lui donc de «démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif» (III,122). Voulant rejoindre la nature originelle, il mettra son «moi» entre parenthèses, et avec son «moi», la société dans laquelle il vit. Faute d'avoir pris cette précaution, les juristes anciens

---

2. Roger Payot, *Jean-Jacques Rousseau ou la gnose tronquée*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1978, p. 65.

3. *Idem*, p. 66.

et modernes présentent des contradictions que Rousseau découvre avec « surprise » et « scandale » (III, 124), chacun d'eux définissant la loi naturelle « à sa mode » (III, 125), sans réussir à s'abstraire des temps et des lieux.

Les modernes surtout ont projeté sur l'homme naturel les préjugés de leur situation propre. Les reproches que leur adresse l'auteur du *Discours* sont assez bien connus. Rousseau blâme Grotius d'avoir attribué à l'homme naturel « la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle fût utile ». Locke et Pufendorf ont imaginé un état de nature menant à légitimer le droit de propriété. Au lieu de le décrire tel qu'il est en lui-même, ils ont voulu servir leurs intérêts de classe, tout comme Hobbes s'employait à justifier les rapports de force sur lesquels se fonde l'autorité politique. Rousseau résume sa pensée dans une formule célèbre qui met à nu les intentions de ses adversaires : « Ils parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil » (III, 132). En récusant ces théoriciens, le philosophe de Genève subvertit l'anthropologie du droit naturel soumise aux visées politiques de la bourgeoisie, comme l'a montré Mario Reale dans un livre magistral<sup>4</sup> ; il rejette, en somme, une pensée qu'il considère comme mercenaire et dont le dessein secret contredit le but affiché.

Les définitions modernes du droit naturel ont aussi le défaut d'être trop subtiles. Il faut être savant métaphysicien pour les entendre (III, 125); surprenant paradoxe, car la loi naturelle ne pouvait être que simple, s'appliquant à des hommes simples. De leur côté, les anciens, en imposant aux humains et aux animaux une loi commune, n'ont pas compris que l'homme ne pouvait relever d'un ordre purement physique, qu'il était un être *moral* (III, 124). Tandis que les modernes ont confondu l'homme naturel avec l'homme civilisé, les anciens ont négligé ce qui distinguait

---

4. *Le Raggioni della politica, J.-J. Rousseau dal « Discorso sull'ineguaglianza » al « Contratto »*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 143-160. Voir aussi Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, pp. 133-146.

l'homme de l'animal: les uns pèchent par excès de lumières; les autres, par étroitesse de vue<sup>5</sup>.

Une autre difficulté tient aux incertitudes des sciences naturelles. Selon Rousseau, «l'anatomie comparée a fait encore trop peu de progrès, les observations des naturalistes sont encore trop incertaines, pour qu'on puisse établir sur de pareils fondements la base d'un raisonnement solide» (III, 134). À la suite de Buffon, l'auteur du *Discours* invite les savants à s'attaquer à un «problème» dont la solution contribuerait sans doute à éclairer le sujet : «*Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société?*» (III, 123-124). Jusqu'à ce que le défi soit relevé, une méthode différente s'impose.

Mais ce ne sont pas seulement les erreurs décelées dans les livres qui défigurent le Dieu marin, lui donnent les traits d'une «bête féroce». L'espèce humaine n'a cessé de se transformer depuis les origines et les connaissances que nous accumulons sur elle accélèrent son évolution (III, 122, 123). Le savoir, même adéquat, progresse en éloignant son objet; ou plutôt, il ne peut être adéquat quand cet objet est l'homme même. Les pages écrites à la louange de l'état de nature accroissent la distance entre l'observateur et l'humanité primitive, donc elles ne sauraient éviter les contradictions. L'Absolu originel est insaisissable; ce qu'on en dit le met hors de portée : il faudrait imaginer une prise plus immédiate que celle des mots. S'il doit passer par eux, le philosophe tournera d'abord son regard vers lui-même, car

---

5. Cette critique des juristes anciens reste implicite dans la «Préface». Mais la «Première partie» du *Discours sur l'inégalité* montre la distinction que Rousseau tient à établir entre l'homme, qu'il définit comme un agent libre, et l'animal, considéré comme une «machine ingénieuse» (III, 141), quoique sensible à la pitié (III, 154). Cette distinction s'applique même à l'homme du premier état de nature, puisque Rousseau l'examine successivement sous son côté physique et sous son «côté métaphysique et moral» (III, 141). Pour l'auteur du *Discours*, le droit naturel est une aporie. Si (comme les modernes) on en fait un «droit de raison», il ne peut convenir à l'homme naturel, encore dépourvu de conscience morale; s'il gouverne indifféremment l'homme et l'animal, il n'est pas un droit, mais une «loi que la Nature s'impose à elle-même» (III, 124). Dans la «Préface», Rousseau résume la question en affirmant que les animaux «ne peuvent reconnaître» la loi naturelle parce qu'ils sont dénués «de lumières et de liberté», mais que «l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs» à cause de la «sensibilité» qu'ils ont en partage avec lui et qui les fait «participer» à cette loi (III, 126).

ce qu'il décrit ne se comprend que de l'intérieur. Nous ne pouvions demander à Rousseau d'employer un langage plus uni : ce sont les contradictions du texte, ses «déalages», qui décapent les traits véritables de la statue, délivrés de leur masque hideux. Le *Discours sur les sciences et les arts* s'était pareillement interposé entre l'écrivain et son «moi» profond: comme suggéré dans la «Préface» de *Narcisse*, c'est ce conflit entre l'être et le faire qui obligeait Rousseau à écrire des livres, par la raison que «celui qui s'est gâté le tempérament par un usage indiscret de la médecine, est forcé de recourir encore aux médecins pour se conserver en vie» (II, 972).

Pour Rousseau, «écarter tous les faits» ne signifie donc pas rejeter l'explication théologique, conformément à l'hypothèse émise par Lovejoy en 1923<sup>6</sup>. Rousseau referme les livres et il récuse les faits non parce qu'ils sont faux, mais parce qu'ils «ne touchent point à la question» (III, 132). Sans nier la valeur des recherches entreprises par les naturalistes, il leur tourne le dos, comme étrangères à ses préoccupations. Nous lisons dans le *Discours* :

... sans avoir égard aux changements qui ont dû intervenir dans la conformation, tant intérieure qu'extérieure de l'homme, à mesure qu'il appliquait ses membres à de nouveaux usages, et qu'il se nourrissait de nouveaux aliments, je le supposerai conformé de tout temps, comme je le vois aujourd'hui, marchant à deux pieds, se servant de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regards sur toute la nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du ciel. (III, 134)

Point n'est besoin de supposer un désaccord avec le récit de la Bible pour comprendre l'indifférence de Rousseau aux «faits» religieux : la religion explique comment l'homme est sorti de l'état de nature; «elle ne nous défend pas de former des conjectures» sur la nature de l'être, puisque ces conjectures ne visent pas — en principe — à décrire l'histoire, mais à l'éclairer (III, 133).

La dernière difficulté signalée à l'attention du lecteur touche au fait que cet état de nature «n'a peut-être point

---

6. Dans un article repris dans *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1948; voir le chapitre intitulé «The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality», p. 18.

existé», et que «probablement (il) n'existera jamais» (III, 123). Or ce lecteur objectera, avec Paul de Man :

(L'état de nature) est une fiction; mais, cela établi, le problème a simplement été déplacé, car quelle est alors la signification de cette fiction au regard du monde empirique?<sup>7</sup>

Nous ne pourrions paradoxalement répondre à cette question qu'après avoir prouvé que l'état de nature est, non pas un système, mais une aporie. D'après Victor Goldschmidt, le pari de laisser de côté «tous les livres scientifiques» n'est pas tenu dans le *Discours* «dont le texte et les notes abondent en citations savantes, allusives ou explicites»<sup>8</sup>. Précisons que le pari n'était pas tenable : l'on ne peut abstraire qu'en partant des faits que l'on veut récuser ou dépasser. De même, Rousseau n'a pas réussi à évacuer l'histoire : il la retrouve dans le livre de la Nature, qu'il ouvre en nous invitant à oublier ceux écrits par les hommes (III, 133); saisie en dehors de l'histoire, cette Nature est nécessairement une histoire — elle le devient dès que le langage se l'approprie. Même si l'Absolu originel transcende le devenir qu'il informe et explique, même s'il en est l'antithèse, l'esprit ne se le représente que par des images inscrites dans le temps. Autrement, l'Absolu reste en dehors du langage : la statue de Glaucus ne se découvre pas de tous les côtés à la fois; nous tournons autour d'elle, afin d'en regarder successivement les différentes faces. Paul de Man a raison de noter que «l'état de nature, bien que fictif, n'est pas statique»<sup>9</sup>. S'il se décompose en plusieurs moments, le problème est de décider lequel d'entre eux correspond à l'état de nature authentique. À la fin de l'exorde, Rousseau fournit une indication permettant de le reconnaître : «Il y a, je le

---

7. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 136. On trouvera un résumé des principales interprétations du second *Discours* dans l'ouvrage de Marc F. Plattner, *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the Discourse on Inequality*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1979, p. 17. Plattner — à tort, selon nous — confère à l'état de nature le statut d'un fait historique (cf. p. 25).

8. Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 115.

9. Paul de Man, *op. cit.*, p. 139.



sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter; tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fût arrêtée» (III, 133). Le lecteur ne s'y trompe pas : la phrase désigne clairement l'âge patriarcal. Mais cet état est-il encore *originel*? Il apparaît plutôt, selon Antonio Verri, comme «une condition intermédiaire entre la barbarie et l'état civil»<sup>10</sup>. À ce stade, l'homme a déjà progressé. Il a connu une «première révolution», celle «qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété» (III, 167). En d'autres termes, il est devenu sédentaire; il a donc appris à construire des huttes et il a inventé quelques outils. Ayant une certaine durée, l'âge patriarcal semble en outre avoir évolué : c'est durant cette période qu'apparaît le langage et que naissent «les premiers devoirs de la civilité» (III, 170).

Le stade le plus ancien ne peut représenter l'état idéal de l'homme, puisque celui-ci ne s'y distingue pas encore de l'animal, et que sa stupidité l'empêche d'avoir conscience de son bonheur. L'âge consécutif au second état de nature est déjà celui de la «société commencée». Il débute par l'invention de la métallurgie et de l'agriculture et il se termine par l'instauration d'un ordre civil consacrant l'exploitation de la classe des pauvres par celle des riches et dégénérant à son tour par degrés pour céder la place au despotisme. Il est donc difficile d'isoler le moment qui exprime le mieux la nature originelle. C'est pourquoi les opinions divergent quant à la ligne de partage entre l'état de nature et l'état civil, et plus encore à propos de la chronologie interne de l'état présocial. Il y a trois états de nature pour Lovejoy<sup>11</sup>; quatre, selon Michèle Duchet et James F. Hamilton, qui ne les découpent cependant pas de la même façon<sup>12</sup>; M. L. Perkins en compte

---

10. «Antropologia e linguistica in Rousseau», dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, no. 192, 1980, p. 1210.

11. Arthur O. Lovejoy, *op. cit.*, p. 15.

12. Cf. Michèle Duchet et Michel Launay, «Synchrone et diachronie : l'Essai sur l'origine des langues et le second Discours», dans *Revue internationale de Philosophie*, no. 82, 1967, fasc.3, pp. 430-433; James F. Hamilton, «Parallels interpretations, religious and political, of Rousseau's *Discours sur l'inégalité*», dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. XCIV, 1972, p. 8.

huit<sup>13</sup>. Il est vrai que Rousseau s'ingénie à brouiller les pistes: les «peuples sauvages» relèvent-ils, par exemple, de l'âge patriarcal ou de la société naissante (III, 170)? Le paragraphe où la question est évoquée témoigne d'une remarquable ambiguïté. Les étapes caractérisant l'évolution de l'homme naturel n'apparaissent pas clairement, car cette évolution est graduelle, et les différents âges se fondent les uns dans les autres. Le flou de la chronologie oblige à considérer l'état de nature comme un continuum : «seule l'analyse permet de décomposer les «temps», mais dans la réalité tout se fond dans un devenir continu», constate Michel Launay<sup>14</sup>. Ce sont à nouveau les impératifs de la pensée critique en même temps que les contraintes du langage qui forcent Rousseau à introduire des catégories artificielles, au risque de masquer l'unité du tout.

Entre l'état de nature et l'état civil, il n'est pas de brisure insurmontable. James MacAdam a montré comment l'homme naturel s'aliène lorsqu'il prend conscience de lui-même : la réflexivité le transforme en objet pour lui-même et pour autrui; elle est la source de l'amour-propre, qui compense l'insuffisance des dons naturels par la puissance fondée sur la propriété<sup>15</sup>. Si, en un sens, la nature est une histoire, l'histoire à son tour actualise la nature, elle la projette dans la durée. Cette observation aide à comprendre la phrase célèbre de la *Lettre à Philopolis* : «selon moi la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu, et... il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards» (III, 232). Le passage<sup>16</sup> de la jeunesse à la vieillesse du monde s'accomplit

13. M. L. Perkins, «Liberty and the concept of legitimacy in the *Discours sur l'inégalité*», dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LXXXIX, 1972, p. 1293.

14. Cf. Michel Duchet et Michel Launay, art. cité, p. 438.

15. J. I. MacAdam, «The Discourse on Inequality and the Social Contract», dans *Philosophy*, vol. XLII, no. 179, London, January, 1972, pp. 314-315.

16. Nous n'employons ce terme que par commodité. Car, comme l'indique Derrida, la «naissance de la société n'est... pas un passage, c'est bien un point, une limite pure, fictive et instable, insaisissable. On la franchit en l'atteignant. En elle la société s'entame et se diffère. En commençant, elle commence à se dégrader» (Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 377).

insensiblement; il traduit un processus naturel. Au terme de son évolution, l'homme est devenu méconnaissable. Bien qu'il ne perde jamais sa qualité d'agent libre, il se retrouve, à un moment donné, prisonnier d'un destin qu'il n'a pas choisi; c'est ainsi que la description d'un âge d'innocence et d'harmonie s'achève par un chaos lié au déchaînement de forces aveugles. Entre les deux états extrêmes, l'abîme se creuse, impossible à combler, alors que pourtant les étapes ont été franchies suivant une progression imperceptible. Ce rapport subtil entre continuité et rupture définissait déjà le phénomène du changement dans un passage de l'*Histoire naturelle* de Buffon, datant de 1749 :

Tout change dans la Nature, tout s'altère, tout périt; le corps de l'homme n'est pas plutôt arrivé à son point de perfection, qu'il commence à déchoir: le dépérissement est d'abord insensible, il se passe même plusieurs années avant que nous nous apercevions d'un changement considérable, cependant nous devrions sentir le poids de nos années mieux que les autres ne peuvent en compter le nombre...<sup>17</sup>.

Un autre aspect paradoxal de l'état de nature tient à ses apparentes coupures internes. Le *Discours sur l'inégalité* donne parfois l'impression que la nature progresse par sauts. Comme ils ne menacent pas le continuum du devenir, nous ne pouvons décider s'ils indiquent des lacunes du savoir ou s'ils manifestent des interventions surnaturelles dans la trame unie de l'évolution. L'aporie la plus souvent signalée par les commentateurs concerne la naissance du langage. Celle-ci pose un problème insoluble : «car si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole» (III, 141); et Rousseau de conclure à «l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître, et s'établir par des moyens purement humains» (III, 151). Mais cette aporie n'est pas la seule du genre. L'auteur du *Discours* confesse son impuissance à expliquer l'invention de la métallurgie :

---

17. *Histoire naturelle*; Textes choisis et présentés par Jean Varloot, Paris, Gallimard, 1984, p. 100 («Folio»).

Il est très difficile de conjecturer comment les hommes sont parvenus à connaître et employer le fer : car il n'est pas croyable qu'ils aient imaginé d'eux-mêmes de tirer la matière de la mine et de lui donner les préparations nécessaires pour la mettre en fusion avant que de savoir ce qui en résulterait. (III, 172)

Qui plus est, Rousseau attribue le progrès de l'humanité à des «concours singuliers et fortuits de circonstances,... qui pouvaient fort bien ne jamais arriver» (III, 140). Les hommes auraient pu ne jamais sortir de leur état primitif, la nature ayant «peu préparé leur sociabilité», ayant «peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens» (III, 151). Quelles qu'aient été ces «circonstances»<sup>18</sup>, elles demeurent étrangères au processus naturel, car rien de fortuit ne peut survenir dans la nature, dont les lois cernent le champ de la nécessité. L'interprétation de James MacAdam mettait en lumière les causes formelles du passage de l'état de nature à l'état civil; elle montrait *comment* les hommes ont renoncé à leur indépendance pour s'aliéner dans le social, mais le *pourquoi* de cette mutation nous échappe, sa cause matérielle et contingente baigne dans le mystère.

Le saut dans le social confirme l'absence du modèle naturel que Rousseau s'est employé à définir; de ce modèle qui n'est pas un véritable système d'explication, puisqu'il est fait de contradictions insolubles et que certaines de ses parties restent plongées dans l'ombre. Le passage de la nature originelle (*natura naturans*) à la nature comme réalisation et comme produit (*natura naturata*), c'est-à-dire à la société naissante, change la signification de ce modèle, qui apparaît alors comme un repoussoir. Dans la «Deuxième Partie» du *Discours*, les forces naturelles deviennent des forces mauvaises, grâce à un renversement du pour et du contre, dont Rousseau est coutumier autant que Pascal. Et si le pacte social est vicié à la base, c'est parce qu'il institutionnalise le désordre né de la violence, au lieu de le neutraliser.

Dans l'état civil, comme l'a exposé Mario Reale, la nature ne vaut donc plus que comme négativité<sup>19</sup> : le citoyen peut

---

18. Elles font l'objet d'une discussion détaillée dans l'ouvrage de Mario Reale, *Le Raggioni della politica*, édit. citée, pp. 259-273.

19. Mario Reale, *op. cit.*, *passim*.

retrouver les avantages dont l'homme bénéficiait durant l'état de nature, il peut à nouveau jouir de sa liberté native, mais c'est au prix d'une dénaturation radicale, remplaçant la dépendance par rapport à autrui par la soumission à la volonté générale. Il importe de se souvenir que, pour Rousseau, l'histoire aurait pu être autre qu'elle n'a été. La «Deuxième Partie» du *Discours sur l'inégalité* envisage une succession de changements politiques d'où résulte le despotisme, «dernier terme de l'inégalité,... point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis», attendu que le despotisme, en abolissant le droit, rétablit la loi du plus fort (III, 191). Ce retour au point de départ permet précisément d'imaginer une histoire différente de celle qui vient d'être décrite, ne devant rien à l'arbitraire des «circonstances». Dans ces conditions, la structure absente devient structure présente ou structure à instituer, par un nouveau renversement des valeurs qui présente la Nature comme un modèle à réaliser dans le futur. Tel est le sens véritable de la «fiction» qu'élabore le *Discours* : si l'Absolu originel ne fonde pas l'histoire comme passé déjà accompli, il invite à bâtir une société plus conforme à l'humaine destination, et dont l'exécution manifestera l'avènement de la Nature, sa parousie. Citons encore l'adresse au lecteur par laquelle se termine l'exorde :

Mécontent de ton état présent, par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder; et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux, qui auront le malheur de vivre après toi. (III, 133)

Jean Terrasse  
Université McGill