

Essai sur la genèse et la structure de l'autobiographie chez Rousseau

Autor(en): **Bonhôte, Nicolas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **28 (1978)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381123>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ESSAI SUR LA GENÈSE ET LA STRUCTURE DE L'AUTOBIOGRAPHIE CHEZ ROUSSEAU*

NICOLAS BONHÔTE

Mon objectif est de discerner la structure d'une vision du monde chez Rousseau, élaborée à partir des phénomènes économiques et sociaux et de voir comment et si cette structure peut engendrer l'autobiographie et la manière dont elle est conçue. Ma tentative comporte donc une large part de recherche hors texte.

* * *

Le *Discours sur les Sciences et les Arts* propose un schéma d'analyse en deux moments, le second représentant une dégénérescence. Il n'y a progrès qu'en apparence et, en réalité, décadence. Les gains culturels de l'humanité sont causes de dépravation morale, ce ne sont que faux biens qui cachent aux hommes la vérité de cette dépravation et de leur malheur. Dans le moment originel, nous trouvons une humanité rurale vivant dans l'ignorance, la pauvreté, la simplicité, mais vigoureuse, innocente et libre. Dans le moment second, une humanité riche en savants, artistes, lettrés et philosophes. Le luxe et l'oisiveté sont apparus. Sous le masque de la politesse, la servitude et le mensonge.

Contre l'homme civilisé, le *Discours* construit l'homme originel et brut. L'homme civilisé s'est donné la servitude en même temps que des besoins, surtout celui de savoir. Ce qui est incriminé en 1750, c'est le savoir général et les beaux-arts. Économiquement, le premier moment est purement agraire, le second est un monde de consommation de luxe. L'opposition est bien tranchée entre l'extrême pauvreté (où résident le bien et le bonheur) et la richesse. « Tout est source de mal au-delà du nécessaire physique » explique Rousseau dans sa réponse à Bordes en 1752. Le refus est radical de tout ce que nous pourrions appeler productivisme et innovation. Les sciences et les arts ont pour conséquence une profonde altération des rapports entre les individus : désormais le paraître dissimule l'être. Enfin l'histoire n'offre aucun espoir dans l'avenir : seul un retour en arrière est envisagé, mais il est impossible, à moins d'une grande révolution qui n'est pas à souhaiter.

Dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, le schéma d'une histoire décadentiste subsiste mais, au lieu de comporter deux moments essentiels, il en comporte trois : le premier état de nature, l'état de la « société commencée », la société civile. Le second constitue la nouveauté et c'est le moment le meilleur, le moment du bonheur, celui qui aurait dû durer

* Exposé présenté à l'assemblée annuelle de la *Société Romande de Philosophie*, à Rolle, le 11 juin 1978.

éternellement, « le moins sujet aux révolutions ». Il se caractérise par le fait que l'homme y vit à la fois dans la société (communication, commerce) et l'indépendance (autarcie de chacun). Deux traits importants doivent être relevés en ce qui concerne la propriété et l'état des « arts » et des techniques.

La propriété existe sous la forme exclusivement personnelle (instruments, objets, cabanes). Elle est très limitée et non dommageable à autrui. La propriété dommageable, c'est celle qui apparaît avec la culture des terres en grand et la découverte de la métallurgie. C'est une propriété des moyens de subsistance et de production. Elle ne connaît plus de limites et devient usurpatrice et impérialiste, déchaînant les ambitions, engendrant l'inégalité et la guerre généralisée. Une même distinction est faite à propos des « arts » ou techniques. L'homme naturel est sans industrie, il n'a pas d'outils. Celui de la société naissante en a. Il a inventé des instruments. Le premier être social, libre et heureux est donc bien un *homo faber*. La grande révolution qui inaugure la société civile a un caractère technique très marqué. Ce sont l'agriculture et la métallurgie qui arrachent l'homme à son bonheur. La société naissante et la société civile procèdent toutes deux d'une révolution technique. A chacune de ces révolutions correspond un type de propriété. Dans ce second *Discours*, on voit donc l'émergence très nette des facteurs techniques. Le mot « art » change de sens : il ne désigne plus seulement les « arts libéraux ».

Le concept de nature est équivoque, en ce sens qu'il désigne un état premier, l'étape première, ce qui est à l'origine de l'histoire, le fonds originel mais aussi le noyau inaltéré de l'être qui a subsisté et qui peut être redécouvert par une expérience immédiate. A la fois étape chronologique, état passé *et* fonds caché permanent.

Un des traits marquants du tableau de la dégradation de l'homme que ce *Discours* présente est que la métamorphose subie est totale : c'est l'ensemble de la réalité humaine qui est altérée « jusqu'au fond du cœur et des inclinations » par les révolutions de l'histoire. La pensée de Rousseau présente une vision globale de l'homme et non pas seulement économique, technique et politique. Les effets de la grande révolution modifient l'homme entier. C'est l'homme entier qui est affecté par l'éveil des facultés. Une des premières critiques portées contre la société civile concerne l'authenticité des relations entre les individus. C'est désormais le règne de l'opinion qui asservit chacun. L'apparition de la propriété des moyens de production engendre l'inégalité économique mais déchaîne aussi une comédie générale où les hommes engagent toutes leurs facultés pour dominer et posséder. La relation à autrui est complètement pervertie. La transparence que garantissait l'indépendance dans la société naissante est irrémédiablement perdue. La fin du *Discours* pré-

cise encore la nature de la métamorphose de l'homme intime. L'homme artificiel a été substitué à l'homme originel. Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres « et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence ». « L'âme de l'homme naturel se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir... ». Ceci dit bien l'autarcie psychologique et la plénitude de l'homme naturel, sa conscience solipsiste, tout entière au sentiment présent en contraste avec l'aliénation profonde et la projection constante hors de soi de l'homme civil.

Dans le second *Discours* s'affirme l'idée d'une nature originelle, d'une vérité de l'homme encore décelable, qui peut être ressaisie, de même que l'idée d'une altération historique profonde de l'homme intime, qui devient un homme du paraître, un homme inauthentique, artificiel, dépossédé de lui-même, tourné vers le dehors. On peut déjà discerner que c'est dans la perspective ouverte par ces deux idées que va prendre corps l'entreprise autobiographique.

La vision du monde de Rousseau présente encore un aspect majeur dans les deux premiers *Discours*. C'est l'absence de la catégorie de l'avenir. Le bonheur de l'humanité est derrière elle et aucune voie ne s'offre ni pour le restaurer ni pour en réaliser un équivalent dans une étape et un ordre nouveaux. Ni retour en arrière possible, ni dépassement de la société civile vers un avenir. Le second *Discours* reste l'histoire d'un paradis perdu. L'humanité est condamnée à avancer mais dans la voie du pire. Les *Discours* sont tout entiers structurés par l'opposition du passé et du présent. Les seuls vrais changements appartiennent à l'histoire révolue. Il semble que la société civile parvenue au terme de son évolution soit enfermée dans le cercle de la tyrannie et de la violence spasmodique du peuple qui lui répond. Rien n'indique qu'elle puisse s'en échapper. La société civile, si violemment conflictuelle, ne porte pourtant pas en elle-même les germes d'un avenir. Si l'idée d'une « institution légitime » apparaît, qui préfigure ce que sera *Le Contrat social*, ce n'est qu'une construction idéale dont le statut dans la pensée de Rousseau est mal éclairci, mais qui ne peut être, en tout cas, l'image d'une société à venir. Ici, la pensée du philosophe est d'abord hostile à la civilisation, à la société inégalitaire, conflictuelle, inauthentique, aux métamorphoses que l'histoire a imposées à l'homme et tout animée de la nostalgie d'une nature originelle heureuse.

La vision du monde de Rousseau s'est structurée à partir de la prise de conscience d'un certain nombre de faits majeurs. D'abord, le grand tournant autour de 1730. Il n'y a pas changement brusque, mais démarrage d'un processus de transformation profonde de la société. Ce qui se met en place, ce sont les cadres de l'économie capitaliste et industrielle

moderne. La hausse constante des prix des subsistances profite principalement à ceux qui prélèvent la rente foncière, c'est-à-dire aux propriétaires fonciers qui disposent d'un surplus à vendre, alors que la masse des paysans ne tire pas avantage de la hausse. De manière générale, la croissance économique n'a pas réparti ses fruits également. Il y a drainage de la richesse vers la minorité dominante et privilégiée. On admet que l'augmentation de la production et la hausse des prix n'ont fait que renforcer la structure économique de base de l'Ancien Régime : le rapport seigneurial (ponction de 30 à 40% sur la production paysanne). La rente foncière est drainée vers les villes et la consommation de luxe. La société urbaine vit d'une intense exploitation du monde rural. La production industrielle s'accroît aussi. Le commerce extérieur quadruple au cours du siècle. Une grande industrie capitaliste se développe qui commence à faire appel à l'innovation technique et à la concentration. C'est ce tournant qu'on trouve dans la vision décadentiste de l'histoire découpée en deux moments séparés par une grande révolution technique. Le monde de la « nature », c'est le monde ancien à base rurale, monde préindustriel où domine le petit producteur indépendant, monde de la rareté où besoins et production sont limités et constants, où les permanences sont beaucoup plus sensibles que les changements. La « société civile » est le monde en train de naître, en expansion, en mouvement, où l'industrie joue un rôle croissant, lentement modifiée par l'innovation technique, de plus en plus concentrée, stimulée par les marchés plus étendus, soucieuse de productivité et de profit, où les moyens de production commencent à échapper à un nombre croissant de producteurs, où la propriété s'affirme conquérante aussi bien dans le domaine agricole que dans celui de l'industrie. Il se produit une rupture qui amorce des transformations profondes mais il y a permanence du monde traditionnel. C'est ce contraste que traduit la pensée de Rousseau dans l'opposition de ses deux moments. La « société commencée » est l'expression de l'idéal artisanal du petit producteur et d'un idéal paysan que l'historien F. Braudel formule ainsi : « vivre du sien, produire tout ce qui est nécessaire à la vie matérielle ». C'est cet idéal, lié profondément au monde traditionnel qui fonde les valeurs rousseauistes et le refus de la « société civile ».

L'état de première nature doit être compris comme un concept éminemment fonctionnel à l'intérieur d'une vision du monde. Il sert à récuser la logique du progrès, du changement, de l'innovation, de la production liée à la division du travail. Le concept de nature donne à l'avènement du monde nouveau le sens d'une négation de l'essence même de l'homme.

Si l'homme naturel est solitaire (affirmation extraordinaire !), c'est parce qu'il constitue ainsi la récusation de la socialité, c'est-à-dire de

l'interdépendance qui résulte de la division du travail dans une économie de plus en plus fondée sur l'échange. Le sens de la thèse si radicale de Rousseau apparaît bien dans l'analyse qu'il fait des débuts de la société civile. L'innovation technique entraîne la division du travail. L'homme libre et indépendant devient assujéti à ses semblables. Le maître et l'esclave ont besoin l'un de l'autre. La solitude de l'homme naturel fonde la revendication d'indépendance du petit producteur et l'aspiration à l'autarcie.

On est en droit de penser que c'est pour les mêmes raisons que l'homme naturel est privé de raison. En effet, toute la lutte pour le changement économique, pour les innovations, pour l'industrie affranchie des contraintes est menée, vers le milieu du siècle, au nom du bon sens et des « lumières ». L'article « Industrie » de l'*Encyclopédie* le montre bien. Il associe, sous l'égide des « Lumières », l'éloge de l'innovation technique et de la machine, la liberté de l'industrie et du commerce, la conquête des marchés et la concurrence, l'augmentation de la consommation, l'abaissement du prix de la main-d'œuvre, bref tout ce qui constitue le capitalisme industriel nouveau.

Selon Rousseau, le progrès n'est donc pas le produit d'une faculté originelle. Ainsi peut s'expliquer qu'il recoure à l'idée d'une perfectibilité latente en l'homme, s'éveillant sous l'effet d'événements extérieurs. Cette perfectibilité, qui n'est pas, par elle-même, génératrice de progrès, est la solution que le philosophe trouve pour concilier son affirmation d'une plénitude originelle de l'homme et l'évidence d'une histoire au cours de laquelle l'homme s'est éloigné de l'état premier.

En ce qui concerne la propriété, la lutte qui se mène vers le milieu du siècle pour l'individualisme agraire contre l'agriculture traditionnelle fondée sur les servitudes collectives se mène au nom du droit de propriété. Ce qui est en cause, en particulier, c'est le droit de clôturer les terres. Or, dans sa diatribe, Rousseau dit : « le premier qui ayant *enclos* un terrain s'avisait de dire ceci est à moi... fut le vrai fondateur de la société civile ». L'agriculture que les physiocrates veulent promouvoir est une agriculture fondée sur la grande propriété, produisant pour le marché et le profit, le paysan devenant un salarié (cf. les articles « fermiers », « grains », « laboureurs » de l'*Encyclopédie*). Il faut insister sur l'opposition terme à terme de la pensée des physiocrates et de celle de Rousseau car elle est très révélatrice. Les physiocrates font de la propriété foncière l'assise de l'ordre social. Seuls les propriétaires fonciers (et par là il faut entendre les grands propriétaires capitalistes) sont les vrais citoyens. Le souverain est le chef des grands propriétaires. L'affirmation de la propriété et de la liberté totale d'entreprendre va de pair avec la justification de l'inégalité, du paiement de salaires aussi bas que possible, car l'accumulation du capital aux mains des propriétaires peut

seule être, par l'investissement et l'innovation, source d'une croissance économique considérée comme illimitée.

La société civile de Rousseau, dominée par les propriétaires qui légalisent leurs intérêts, emportée par le progrès, essentiellement conflictuelle, n'est pas autre chose, en version négative. Il y a donc bien, vers le milieu du siècle, deux théorisations en sens opposés des mutations qui s'amorcent.

Mais il y a à l'évidence une distance considérable entre les deux *Discours*, qui présentent une vision globale et générale de l'histoire de l'humanité, histoire qui déborde largement les cadres du XVIII^e siècle et, d'autre part, tout ce que le savoir historique peut savoir de ce siècle.

Toute une série de textes de Rousseau permettent, d'une part, de discerner la vision qu'a le philosophe des réalités socio-économiques contemporaines parce qu'ils s'y réfèrent explicitement, d'autre part de percevoir comment il a interprété son propre destin en termes sociologiques, comment il s'est compris lui-même en tant que protagoniste d'un jeu social. Ces textes allient la plupart du temps un tableau des réalités économique-sociales contemporaines et l'analyse d'une forme de conscience de soi. Ils permettent d'une part de justifier l'explication sociologique donnée et, d'autre part, de comprendre la genèse et la structure de l'autobiographie. Ces textes, je les prends dans un ordre chronologique de composition et, d'autre part, j'en fais une lecture structurale qui doit les faire apparaître comme se complétant les uns les autres en ce sens qu'ils établissent des équivalences et font surgir des liaisons qui permettent de construire une structure de pensée qui n'est totalement dans aucun d'eux.

Premier texte : l'*Épître à M. Bordes* (texte en vers de 1741). C'est la première ébauche du système qui oppose deux mondes, celui de la nature et celui de la civilisation, le second volet présentant une image fortement idéologique de la soierie lyonnaise, première appréhension du phénomène industriel. Le poète se donne une certaine identité par contraste avec le monde français des riches « gens de goût ». Sa lyre est « rustique », sa muse « helvétique », il méprise les riches qui le lui rendent bien. « Fier républicain », il est incapable de trahir la vérité. Il est bien le pauvre maladroit, étranger au monde de la richesse et du goût, mais l'*Épître* témoigne en même temps de la reconnaissance de la valeur des gens de goût et des « usages de France ». Distance hautaine, mais admiration. Sous la forme de deux sujets à traiter par le poète, le texte oppose le monde de la pauvreté naturelle à celui de la richesse civilisée. Le premier est celui de « l'humble obscurité », les désirs y sont « bornés », « l'indigence est sage », les besoins naturels. Ces pauvres n'ont pas d'identité sociale précise ; ils sont des survivances du passé, une humanité antique. Ce qui est frappant, c'est que le poète ne chantera pas ces

pauvres. Il récuse le thème de la pauvreté heureuse et vertueuse alors qu'il s'est lui-même défini comme un pauvre vertueux (incorruptible et qui dit la vérité).

« Non, célébrons plutôt l'innocente industrie
» Qui sait multiplier les douceurs de la vie »

La soierie apparaît comme un phénomène entièrement positif, cause à lui seul du bonheur et de l'opulence. Le luxe produit est salutaire à tous, apaise les besoins et fait du peuple lyonnais un peuple de rois. Pas question d'inégalité. Le pauvre a disparu. Le commerce est source d'harmonie sociale. Le texte n'exalte que le produit de luxe, pour sa beauté. Rien sur la production et les producteurs, le travail ou la technique. L'épître célèbre sans réserve les « arts » et le « luxe ». L'exaltation des bienfaits de l'industrie va de pair avec une morale mondaine chantant l'abondance et assimilant richesse, plaisir et beauté.

Comme l'*Epître à M. Bordes*, celle à Parisot (1742) dit admirablement les contradictions du jeune plébéien intellectuel. Même opposition des deux mondes : celui d'où vient Jean-Jacques caractérisé par l'obscurité, la faiblesse, la liberté, le refus du luxe, de l'art, de l'égalité, la justice, la simplicité, la vertu, le refus des titres et de la noblesse, en face, le monde des grands, la vie opulente et douce, les plaisirs du goût, le luxe, le charme des beaux-arts, mais la servitude, l'esclavage et la nécessité de « la brigue ». Le jeune écrivain explique qu'il a renié son monde originel et s'est rallié au « monde » mais pas jusqu'à y ramper pour plaire aux grands. Le prix pour parvenir est trop élevé. Rousseau renonce à l'ambition et à la gloire et se contentera d'un bonheur limité, intime. Ni austérité, ni pleine adhésion au « monde », mais « un bon livre, un ami, la liberté, la paix ». Il est assez évident que la vision du monde du philosophe s'est structurée à partir de son expérience de plébéien pauvre et condamné à la servitude dans le monde des grands, du plaisir, de l'argent et du luxe, que ce sont ses échecs qui le renvoient à son moment originel et l'amènent à en prendre une conscience plus précise.

Années 1749 et suivantes : ce sont les années de la rupture dans sa vie, celles du grand tournant. Le premier témoignage en figure dans une lettre du 20 avril 1751. Rousseau s'y justifie d'avoir placé ses enfants aux Enfants-Trouvés. Le partage, l'opposition constante se confirme : il y a l'état des riches et celui des pauvres et, pour la première fois, le jeune homme se range nettement du parti des seconds dont il affirme la supériorité humaine et morale. Ce qui m'importe, ici, ce n'est pas le problème des enfants, c'est la structuration idéologique à laquelle il donne lieu. L'état des pauvres est, ici, assimilé à l'état de nature. L'état des riches est une infraction à l'état de nature, à l'ordre naturel qui permet à chacun de trouver le nécessaire. Très important : la valorisation d'états sociaux bien

définis, ceux du paysan et de l'ouvrier et de leurs outils dont l'usage même est chargé de valeur morale (« instruments qui font mener une vie saine, laborieuse, innocente »). L'état de nature est l'état de l'ouvrier et du paysan. Du même coup, il coïncide avec l'identité originelle de Rousseau. Il est bien clair que celui-ci valorise ce qu'il aurait dû être et dont il a la nostalgie. Une double équivalence, très éclairante, s'établit donc :

Etat de nature (bonheur, vertu)



Condition de l'ouvrier et du paysan (outils simples)



Moi originel de Rousseau

On voit progressivement se constituer en se précisant la vision constamment dualiste du philosophe. Il s'agit là d'un phénomène idéologique avec ce que cela comporte de lucidité mais aussi d'illusion. C'est un ensemble qui a un caractère fonctionnel marqué en ce sens qu'il doit permettre à Rousseau de se former une pensée en même temps qu'une image de soi et des autres qui lui donne la possibilité de vivre dans une identité retrouvée et de se justifier. Un tel texte montre les mécanismes d'élaboration d'une structuration idéologique qui sont moins visibles dans les discours théoriques. Dans les années qui suivent, on voit se multiplier les déclarations de Rousseau dans lesquelles il se qualifie d'ouvrier, parle de l'état d'artisan comme le sien, qu'il n'aurait jamais dû quitter, de son « métier ». En même temps, c'est toute l'idéologie du citoyen genevois qui est restaurée, c'est aussi le « père » qui est retrouvé, comme le disent les *Confessions* (« mon père, ma patrie et Plutarque »).

Le récit de la rupture, dans les *Confessions* (livre huitième) marque très nettement le sens de la « réforme » de Rousseau comme un retour à l'identité première. Contre la société contemporaine corrompue, il va pouvoir s'appuyer sur cette identité originelle et, dans sa vision du monde, au niveau de la pensée théorique, la critique de la société civile prend appui sur le moment originel de l'état de nature. Dans les deux oppositions, l'ancien (le premier) s'oppose au nouveau (le second, l'actuel).

La description des paysans-artisans que sont les « Montagnons » neuchâtelois, dans la *Lettre à D'Alembert* (1758) fournit des précisions sur les fondements de l'élaboration de l'idéologie rousseauiste. Dans la description qu'en donne le texte, leur état est exactement celui de la « première société ». Il se caractérise par un double trait : l'autarcie économique et culturelle (les « Montagnons » sont à la fois cultivateurs et producteurs de tous les objets qui leur sont nécessaires) et le lien de société.

Par ailleurs, les « Montagnons » sont propriétaires de leurs terres, les propriétés étant égales ; ils ignorent la dépendance, la différence des conditions, les « institutions ». Ce qui était étape historique est ici réalité contemporaine.

Dans *Emile*, Rousseau pose à nouveau et très nettement l'équivalence de la condition d'artisan et de l'état de nature. Comme on approche de l'état de crise et du « siècle des révolutions », dit Rousseau, il faut apprendre un métier qui ne soit pas dépendant des conditions sociales contingentes. « Or, de toutes les occupations qui peuvent fournir la subsistance à l'homme, celle qui le rapproche le plus de l'état de nature est le travail des mains : de toutes les conditions, la plus indépendante de la fortune et des hommes est celle de l'artisan »¹. L'état d'artisan se caractérise par l'indépendance et aussi, ceci est très important, par le fait que l'artisan est seul à pouvoir rester authentique et transparent dans la société qui contraint chacun à la comédie du paraître. Lui seul peut rester vrai.

Dans la septième *Promenade*, un passage très important oppose au monde naturel un monde industriel (« l'appareil des mines ») produit de la corruption de l'homme et des faux besoins. Les définitions des deux moments s'enrichissent de traits nouveaux. Elles se présentent ainsi, schématiquement :

nature originelle	nature historique
véritables richesses	fausses richesses, biens imaginaires
désirs satisfaits	désirs insatisfaits, cupidité, goûts pervers
santé	maladie
travaux champêtres	travail pénible et complexe
travail simple	
l'homme heureux et innocent	l'homme condamné et maudit

Enfin, il faut mentionner un des textes majeurs, celui, fameux, à la fin du premier livre des *Confessions* qui exalte la condition de l'artisan genevois, condition originelle pour le philosophe et dont il dit la nostalgie car elle lui garantissait un bonheur plein.

En faisant de ces textes une lecture verticale ou paradigmatique, on voit bien se structurer une vision bipolaire du monde, avec un partage entre un moment premier qui est un passé et un moment second qui est un présent. Les caractéristiques économiques et sociales de chacun des

¹ Livre troisième (Ed. Garnier, 1957, p. 226).

moments sont bien nettes, plus nettes pour le premier que pour le second. Ce qui se manifeste, c'est une définition riche et précise du moment positif et passé et une définition moins riche et précise du moment second où les traits proprement industriels qui concernent un aspect important de la mutation économique qui s'amorce sont relativement peu marqués, où prédominent plutôt les caractères « mondains » (richesse, luxe, corruption, hiérarchie). Toutefois la liaison luxe-faux biens-industrie existe. C'est plus par la définition du pôle opposé que se marque la vision du monde du philosophe et sa prise de conscience des changements en cours. Ceci est normal car ce qui existe, est plus perceptible dans sa logique que ce qui est en train de surgir. Le monde des grands, du luxe, de l'argent, du paraître, de la domination est plus au devant de la scène que les mutations techniques et économiques².

La structure qui apparaît est analogue à celle qu'on peut discerner dans les deux premiers *Discours*. Je dirais que c'est cette structure qui produit l'autobiographie, qui rend compte de sa genèse. Elle est binaire, mais chacun des pôles est très riche de déterminations diverses et leur confrontation de possibles. Pourquoi l'autobiographie ? Parce qu'il y a équivalence ou liaison entre les termes suivants :

le moment passé, premier	le moment actuel, second
l'état de nature	l'histoire, le changement
la condition de l'artisan	le monde des grands de la richesse et du luxe
la simplicité, le besoin limité	le besoin illimité
l'identité authentique (le moi véritable, le vrai Rousseau)	la comédie sociale, la relation non transparente, le règne de l'opinion (lieu de la fausse identité de R., de l'identité travestie)
la communication vraie	

² Remarque incidente : il faut préciser que la vision du monde de Rousseau associe en effet des traits aristocratiques et des traits économiques du capitalisme industriel qui vont par la suite se révéler contradictoires. Dans le complexe socio-économique de l'époque, argent, luxe et pouvoir sont aussi bien le fait d'une partie de la noblesse que de la bourgeoisie de finances ou d'affaires, d'ailleurs mêlées. La logique de l'enrichissement, de l'exploitation et de la domination est aussi bien celle d'une partie du monde aristocratique que, plus généralement, du capitalisme. Même si souvent la position de Rousseau est une protestation du plébéien contre les grands, elle ne peut être réduite à cela. Sa logique est plus généralement en contradiction avec celle du capitalisme industriel naissant.

l'originel (l'identité vraie est à l'origine a) de l'histoire b) de la vie de R.)	la société civile (inégalité et domination)
le bonheur	le malheur
la vertu, la bonté	la corruption

Rousseau ordonne sa représentation de soi dans le cadre de sa vision globale, selon les catégories dans lesquelles s'ordonne sa vision de l'histoire en même temps que sa conscience des faits économique-sociaux contemporains. Je crois qu'on est là en présence de ce que j'appellerais la structure commune sous-jacente à l'ensemble de l'œuvre. A partir d'un certain moment, elle dessine la possibilité et même l'urgence de l'autobiographie, de l'écriture sur le moi, comme révélation du moi vrai contre une société du paraître, comme acte de communication authentique, qui est aussi révélation d'une nature originelle, en même temps bonheur retrouvé contre le malheur présent. Rousseau inscrit *son* histoire dans les cadres d'une vision globale du monde, ce faisant, sa pensée produit, par déplacement d'un plan à un autre, la possibilité de l'autobiographie, les conditions fondamentales de l'autobiographie, c'est-à-dire de l'entreprise de révélation du moi vrai.

Sa conception de l'histoire ne dessine aucun avenir à l'humanité et lui ferme la voie d'une rétrogradation vers le bonheur originel, mais elle ouvre la possibilité d'un salut individuel par la restauration de l'identité originelle, le retour au statut premier antérieur à « l'excursion » sociale du citoyen genevois. L'inversion de l'histoire humaine collective est exclue mais une certaine inversion de l'histoire individuelle est possible, voire nécessaire. L'individu Rousseau peut et doit retrouver et cultiver son moi originel et authentique. Contre la société, l'autobiographie va constituer une expérience du moi vrai. Cette ressaisie constitue un mouvement équivalent au retour à la condition de l'artisan, elle en est un substitut analogique. Rousseau n'a pas abandonné la plume pour reprendre la lime, mais il a opéré un mouvement semblable de retour à l'origine, par la recherche du moi vrai, qui est le moi originel, la nature que l'histoire a dévoyée et masquée, mais non pas détruite. L'autobiographie réalise l'expérience de restauration de la nature dont le deuxième *Discours* postulait la possibilité. Elle est du même coup refuge de l'homme exilé contre les assauts du malheur présent qu'il éprouve dans sa vie actuelle, bonheur tiré de ce retour à soi, bonheur tiré de la remémoration des bonheurs passés.

Entre 1762 et 1765, on peut suivre la genèse d'une relation entre le philosophe et le monde qui aboutit à l'écriture autobiographique. Dans cette relation, il y a la part des événements particuliers, mais ces événe-

ments ne sont productifs que parce qu'ils prennent un sens pour l'écrivain à l'intérieur de la structure bipolaire de sa vision du monde. Il serait trop long de retracer cette histoire dont les *Lettres à Malesherbes* constituent la première étape mais on y discerne bien comment de l'accidentel et du particulier naît un projet qui dépasse cet accidentel, l'oublie même pour se formuler dans les termes d'une vision globale du monde. L'autobiographie procède de la nécessité pour Rousseau de restaurer et d'affirmer le moi vrai et originel contre et à destination de la société mensongère qui l'ignore ou le bafoue. Contre le monde social aliéné et inauthentique, Rousseau dresse l'homme naturel et vrai et, ce faisant, dénonce toutes les erreurs de cette société. Il y a donc une liaison organique entre la pensée historiciste de Rousseau et la littérature du moi. L'autobiographie est conditionnée dans sa source et sa nature par une vision pessimiste de l'histoire. Elle est le fruit d'une impossibilité totale d'adhérer aux changements en cours et au « progressisme » qu'ils suscitent. La vision du monde de Rousseau est en opposition totale à l'idéologie des « Lumières ». Cette opposition apparaît sur deux points importants qu'il faut relever parce que ces différences sont à l'origine de deux parts ou aspects essentiels de son œuvre.

La pensée des « Lumières » postule la possibilité de bâtir une société où l'individu au lieu d'être brimé dans son épanouissement pourra se développer et s'intégrer harmonieusement. Elle postule la possibilité de l'harmonie sociale d'individus essentiellement identiques par la nature de leurs intérêts, de leurs facultés et de leur raison. Cet universalisme et cette foi dans une société heureuse à venir excluent une littérature du moi, alors que la pensée « régressiste » de Rousseau, en le ramenant au moi, comme à une nature, à une origine et à un bonheur et en dénonçant la société comme le lieu de la perte de soi (« l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres ») l'amène à découvrir et à révéler la richesse de l'expérience intime, à découvrir « les profondeurs du moi et l'ivresse de l'expérience sensible ».

Dans son aspect scientifique, la pensée des « Lumières » construit une image de la nature quantitative, mesurable, calculable, éminemment opératoire et technicienne, dans le droit fil de son productivisme et de son économisme, une nature d'ingénieurs et de producteurs, alors que Rousseau crée une nature parfaitement inutilisable, incompréhensible et improductive qui ne donne à l'homme aucun pouvoir mais se prête en revanche à une expérience qualitative, esthétique et éthique (l'innocence retrouvée) très riche (troisième *Lettre à Malesherbes*).

Je crois que sur ces deux thèmes nous percevons particulièrement bien aujourd'hui les échos d'une pensée critique du monde industriel moderne.

A partir de l'analyse que je viens de faire, on peut aussi rendre compte d'un certain nombre de faits de structure de l'œuvre autobiographique.

D'abord d'un fait qui concerne la nature du récit. Pour Rousseau, celui-ci consiste en un dévoilement, une révélation du moi, en une manifestation d'une essence préconstituée par rapport à l'acte autobiographique. Celui-ci n'est que la reproduction fidèle d'une vérité déjà constituée. Ce que Rousseau a été ne souffre d'aucune incertitude, est accessible immédiatement à la conscience. Toute autobiographie suppose la relation de deux *je* : le *je* narré et le *je* narrateur. Rousseau fait du *je* narrateur le simple révélateur réaliste du *je* narré. Jamais l'autobiographie n'a, pour lui, le sens d'une recherche de soi, d'une constitution de soi par soi. Les *Confessions* ignorent la problématique épistémologique surgie du fait de la confusion du sujet et de l'objet de la connaissance. Ce trait fondamental est d'autant plus remarquable que le premier préambule des *Confessions*, celui de Neuchâtel, énonce en fait tous les problèmes de l'autobiographie en même temps qu'il affirme nettement la thèse de la reproduction fidèle (la « camera oscura » des peintres). Le moi, matière de l'œuvre, y est présenté comme une réalité foisonnante, complexe et infinie. Ensuite, traitant des problèmes du style de la narration, Rousseau précise qu'il ne sera pas uniforme, mais qu'il variera selon son « sentiment présent », c'est-à-dire celui du moment où il écrit et qu'ainsi « il peindra doublement l'état de son âme ». Ce faisant, il se trouve introduire le peintre dans la constitution de l'image qui sera donc un mixte du Rousseau raconté et du Rousseau racontant. Réfléchissant sur des problèmes proprement littéraires, l'écrivain s'engage dans une voie incompatible avec son projet autobiographique (et la structure fondamentale de sa pensée) qui repose sur l'idée d'une révélation non-problématique du moi et je pense que c'est ce qui explique que ce premier préambule ait été remplacé par celui qui figure dans le texte, monolithique, et qui a évacué toute la problématique de l'autobiographie. On est ici en présence d'un fait qui montre comment la structure qui organise une vision du monde élimine un certain nombre d'idées contradictoires qui surgissent d'une réflexion spécifique, venue d'ailleurs, sur la problématique du genre autobiographique.

Je pense qu'on peut montrer que le système du récit autobiographique, dans les *Confessions*, repose constamment sur l'idée d'une révélation non problématique du moi par un *je* narrateur, simple témoin d'une vérité transparente et déjà constituée. Ce système, il le justifie, entre autres, par l'affirmation que le monde intérieur est toujours accessible à la conscience ou qu'il y a une continuité de la conscience qui la rend toujours transparente à elle-même. La communication reste toujours établie entre la conscience passée et la conscience de l'autobio-

graphe (« C'est l'histoire de mon âme que j'ai promise, et, pour l'écrire fidèlement, je n'ai pas besoin d'autre mémoire : il me suffit, comme je l'ai fait jusqu'ici, de rentrer au dedans de moi. »).

Autre trait structurel majeur dans les *Confessions* : l'importance accordée à l'origine de la vie, on peut même dire, historiquement, la découverte de l'origine ou de l'enfance. Ni les modèles existants d'autobiographie, ni les romans autobiographiques qui prolifèrent dans la première moitié du siècle n'ont accordé un rôle décisif aux commencements de la vie. Dans les *Confessions*, l'enfance joue dans la vie individuelle un rôle analogue à celui de l'origine dans la vision de l'histoire humaine. La vérité de l'individu Rousseau, hors de laquelle on ne saurait le comprendre, comprendre sa vie, comme la vérité de l'homme, hors de la référence à laquelle on ne saurait comprendre l'histoire de l'humanité, est à l'origine. Il est significatif que, pour s'expliquer, Rousseau écrive l'*histoire* de sa vie, comme pour expliquer l'homme actuel et le malheur de son histoire, il recoure à une *histoire* de l'humanité.

L'origine de la vie revêt une importance multiple. D'abord, c'est à l'origine de la vie que Rousseau se définit pour l'essentiel, que se constituent les traits caractéristiques de sa personne, traits qui vont être permanents. « Pour me bien connaître dans mon âge avancé, il faut m'avoir bien connu dans ma jeunesse. » En ce sens, l'origine est une *nature*, c'est-à-dire une donnée par rapport à laquelle la vie va s'ordonner comme une *histoire*, en l'occurrence un mouvement qui éloigne ou rapproche de la nature. La vérité de Rousseau doit être recherchée dans son enfance genevoise, en arrière donc. Là est son « propre fonds » comme le philosophe l'a dit de la constitution originelle de l'humanité. Raconter sa vie, c'est « démêler ce qu'il tient de ce propre fonds d'avec ce que les circonstances et les progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ». Ces termes qui définissent le projet du deuxième *Discours* s'appliquent à la conception de l'entreprise autobiographique.

Le récit des *Confessions* découpe dans le début de la vie une période analogue à celle de l'état de nature. A l'aube de la vie se situe un moment de « bonheur pur », un Eden d'innocence, un « paradis » qui prend fin brusquement avec l'irruption de la violence des adultes (la fessée, le peigne cassé). C'est tout le sens d'une vie qui est déterminé par la présence à son origine d'un « paradis » tôt suivi d'un premier « exil ».

L'origine de la vie c'est encore un statut idéal, une certaine condition définie par l'appartenance familiale, professionnelle, sociale, civique et religieuse, c'est-à-dire ce que la seule naissance faisait naturellement du petit Rousseau. Ce statut idéal, c'est celui de l'artisan genevois indépendant qu'il était destiné à devenir et qu'il décrit à la fin du livre premier. Ce statut originel était propre à assurer le bonheur, c'est le statut qui permet un bonheur total. Or, il apparaît bien évidemment que, par ses

traits fondamentaux, il est un analogue de la première société. La présence de ce statut originel idéal décide du sens que l'autobiographe donne à sa vie. A partir de là cette vie est un exil, une dérive due à un hasard fatal qui l'arrache à son destin naturel. Ceci donne un schéma narratif en trois moments qui va se répéter à plusieurs reprises au long des *Confessions* :

bonheur sans *histoire*
rupture fatale
misère de l'existence errante, la chute dans l'*histoire*.

Il répète le schéma de l'histoire de l'humanité. Toutefois l'histoire individuelle a cette particularité que le schéma va se répéter : la vie de Rousseau est jalonnée par des moments de bonheur qui par leurs traits caractéristiques sont des équivalents de ce statut idéal originel. La vie est une succession de bonheurs conformes au modèle genevois (lui-même analogue au modèle historique de la première société) terminés par des ruptures fatales qui jettent Rousseau dans l'histoire jusqu'au moment où il retrouve une situation sans histoire !

Comme l'homme naturel est là au début de l'histoire pour permettre de comprendre « l'homme de l'homme », l'identité naturelle de l'autobiographe, affirmée comme un achèvement dès le début du récit préjuge du sens de la vie : celle-ci n'est pas recherche du sens, recherche de la vérité, recherche de l'identité. C'est une errance toujours recommencée qui, à plusieurs reprises, ramène Rousseau à sa vérité première avant qu'il n'en soit expulsé à nouveau.

* * *

La discussion qui suit n'est pas la transcription d'un procès-verbal ou d'un enregistrement. Plutôt que d'essayer de reproduire les réponses maladroites ou plus ou moins entachées de malentendus que j'ai données oralement aux questions posées — ce qui m'aurait d'ailleurs été difficile — j'ai préféré reprendre le problème à neuf pour tenter de répondre, ici, au mieux.

N.B.

FERNAND BRUNNER. — M. Bonhôte nous propose habilement une mise en perspective nouvelle de l'œuvre de Rousseau, qui veut être une explication de celle-ci. Je m'interroge sur les limites et la valeur de cette explication. Je relèverai d'abord qu'il y a d'autres mises en perspective possibles : biologique, psychologique, culturelle, etc. ; qu'on peut lire Rousseau comme le font Starobinski, Derrida, et ainsi de suite. J'observe encore que la méthode économique-sociale met en relief la réaction de Rousseau à la situation où il se trouvait dans la société de son siècle, mais qu'elle ne dit pas pourquoi Rousseau a réagi aux circonstances de cette façon plutôt qu'autrement. D'autres que lui, placés dans le même milieu, ont assisté à la naissance de l'industrie moderne ; ils n'ont pas pris nécessairement le

même parti que lui. Je me demande donc si cette application de la méthode de Goldmann permet de dire quelque chose d'essentiel sur Rousseau.

NICOLAS BONHÔTE. — C'est une évidence qu'il y a d'autres mises en perspective possibles. Toute lecture est une mise en perspective selon une certaine voie d'approche, une manière de reprendre le texte à partir d'un système de compréhension et d'explication. Il n'y a pas d'entreprise critique qui ne soit la rencontre de deux données, de deux préalables : l'œuvre et le regard qu'on porte sur elle. Pourquoi une approche sociologique plutôt qu'une autre ? Question importante et difficile. Je crois que la réponse doit d'abord être pratique, en ce sens que la méthode choisie doit se justifier par son résultat. Peut-on produire une compréhension et une explication valables de la signification d'une œuvre dans son ensemble ? Peut-on parvenir à une démonstration convaincante de sa relation avec l'expérience collective attestable d'un groupe social ? Peut-on trouver, dans l'œuvre elle-même, les jalons de cette liaison ? C'est cette aptitude à rendre compte d'une œuvre et à la relier à des réalités non littéraires contemporaines, à l'intégrer dans l'ensemble des productions culturelles et sociales qui me paraît devoir emporter la conviction. Ce mode d'approche n'entre pas nécessairement en contradiction avec les autres.

Théoriquement, on est en droit de croire que beaucoup d'œuvres sont recherche de cohérence et de totalité, c'est-à-dire qu'elles constituent un effort pour dire globalement et sans contradiction le sens de la vie humaine, qu'elles visent à produire cet ensemble explicatif et organisé qu'est une *vision du monde*, par lequel un homme peut se comprendre lui-même et agir, donner un sens à sa vie dans une histoire collective. S'il en est ainsi, il est normal d'envisager qu'une telle vision des choses s'élabore à partir des bases mêmes de l'existence matérielle, nécessairement sociale, de la manière dont l'homme produit sa vie, les sources de sa vie, ses relations à autrui qui ne sont jamais immédiates relations de consciences pures. Si toute pensée est aussi définition des possibles, du futur, il est normal que cet horizon surgisse aux confins de ce qui est, des contraintes actuelles nées des moyens actuels de satisfaire les besoins vitaux, c'est-à-dire de l'économique. Si la pensée humaine est une des formes de l'activité vitale, un mode d'action, si elle remplit une fonction, c'est alors sa pure intellectualité, son appartenance à un monde spécifique et entièrement autonome qui devient surprenante.

Dans le cas qui nous occupe, Rousseau lui-même formule sa vision du monde en termes historiques, économiques et sociaux et privilégie donc cette perspective dans son explication de l'homme et, lorsqu'il parle de lui-même (germe de l'autobiographie), se situe et s'explique en termes socio-économiques (pour abréger !). Mais plus généralement, ce qui devrait paraître étrange, c'est qu'une pensée puisse prendre corps sans rien devoir à l'expérience de la vie matérielle telle qu'elle est vécue à son époque, puisque cette vie matérielle constitue le tissu même dont l'homme est fait, de sa vie biologique à ses modes de perception. Est-il surprenant, par exemple, que l'artisan ancien manifeste constamment son hostilité à l'innovation technique ? Cette attitude est reliée à toute sa vie matérielle mais décide aussi bien sûr de toute une sensibilité, de toute une manière de « penser » qui, quand elle se formule et se rationalise, devient une philosophie. Or la vie matérielle, surtout dans un siècle comme le XVIII^e, dépend de conditions collectives, de statuts de groupes : on est certes toujours un individu qui peut mener sa partie, mais les règles du jeu sont celles de la « condition », du statut économique-social. Ceci dit, il serait absurde de prétendre qu'une vision du monde n'est qu'un calque d'une « pensée » moyenne ou d'attitudes informulées. Il semble difficile pour nos schémas mentaux de concilier les notions de *cadre*, de *structure* non indi-

viduels avec celles d'*invention*, de *création*, d'*anticipation* même et c'est pourtant ce qu'il me paraît nécessaire de faire pour rendre compte d'une œuvre, qui ne se réduit jamais à une structure figée, à un schéma pauvre, mais qui n'est pas non plus foisonnement ou accumulation incohérente.

Autre point : la méthode économique-sociale ne dirait pas pourquoi R. a réagi aux circonstances de cette façon, alors que d'autres, placés dans ces circonstances, ont réagi autrement.

Effectivement, R. aurait pu réagir autrement, par exemple rester un artisan genevois, devenir précepteur ou commis d'un financier. Il n'y a pas de déterminisme individuel rigoureux mais remarquons qu'il n'y avait pas, au XVIII^e, un nombre illimité de manières de réagir et que toutes vous inscrivait dans un cadre assez délimité. Mais précisément, ce qu'on peut montrer — et c'est la part de l'enquête historico-sociologique — c'est qu'il y a des attitudes, des réactions communes aux « petits », artisans et paysans, et que R. a réagi comme eux. A un certain moment, il s'est choisi artisan, idéologiquement, fils de son père, après avoir rompu avec ses origines. Son œuvre porte alors les traces de ce choix, du choix d'une attitude structurée comme la réaction collective. Quant à savoir pourquoi il a choisi, vers 1750, d'être artisan et plébien, idéologiquement et aussi pratiquement d'une certaine façon, je n'ai pas beaucoup plus à en dire que ce qu'il a écrit lui-même, qui est assez éclairant. L'essentiel, c'est la manière dont il comprend son choix, le sens qu'il lui donne, son développement et ses implications intellectuelles et morales, car ils manifestent alors une pensée qui est l'objet de ma curiosité et dont je peux percevoir les fondements non-individuels. Le choix n'est en rien déterminé, mais c'est le choix de toute une logique, de toute une structure idéologique qui n'est pas une libre création individuelle, mais le produit d'une expérience collective.

CHARLES GAGNEBIN. — En remerciant Nicolas Bonhôte de son exposé qui témoigne de sa fine et forte culture, j'aimerais lui poser deux questions. Tu as dit que la conception rousseauiste de l'histoire n'avait pas d'avenir social et que le salut se réduisait à l'individu. Il me semble que tu as présenté un Rousseau plus conservateur que novateur. Or, dans l'importante trilogie de *La Nouvelle Héloïse*, du *Contrat social* et de *l'Emile*, leur auteur entend rénover le mariage, la société civile et l'éducation. Révolutionnaire ou réformateur, il veut améliorer l'existence des hommes. N'y a-t-il donc pas selon Rousseau un avenir social pour l'humanité autre que la décadence historique ?

Quant au genre littéraire de l'autobiographie, elle a, en tant que genre, ses caractères propres qui, bien que toujours inscrits dans un contexte social, débordent le fonctionnement de telle ou telle société constituée. On le constate en comparant des autobiographies comme celles de saint Augustin, de Benvenuto Cellini, de Jérôme Cardan ; et après Rousseau, de Goethe et de beaucoup d'autres. Rousseau a fait d'amples lectures et s'est inspiré de certaines autobiographies, au moins des *Confessions* de saint Augustin. N'y a-t-il pas des constantes internes qui expliquent aussi certaines structures de ce genre littéraire par-delà les conditions économique-sociales ?

NICOLAS BONHÔTE. — Je pense, en effet, que la vision du monde de R. est une vision décadentiste, qui ignore la catégorie de l'avenir et qu'en tout cas ce fait est décisif pour comprendre l'autobiographie. Je ne voudrais pas trop trancher sur les autres œuvres et, en particulier sur *La Nouvelle Héloïse* que je n'ai pas relue. A propos du *Contrat social*, il faut faire plusieurs remarques.

D'abord qu'il affirme la supériorité de l'homme social sur l'homme naturel. Il décrit les conditions d'une socialisation réussie et il est indéniable que cette métamorphose de l'homme l'élèverait au-dessus de l'homme naturel et seule le réalise-

rait pleinement. Le *Contrat social* ne valorise aucunement le naturel et l'originel : dans la société réussie, un homme nouveau se substitue à l'homme naturel et lui est bien supérieur. Il y a ici, à l'intérieur d'une problématique constante, une rupture très sensible.

Mais si le *C.S.* valorise l'homme social et la société, il ne cesse de dire la difficulté, sinon l'impossibilité de réunir les conditions d'une bonne socialisation. La société idéale amènerait l'homme à son plein épanouissement, mais elle n'est pas réalisable. Alors que les premiers *Discours* décrivent une histoire réelle, les mécanismes réels d'une évolution, que la pensée de R. y est historiciste, il n'en est plus du tout ainsi dans le *C.S.* Tout le problème de la propriété et de sa dynamique propre qui est, on le sait, déterminant dans le *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, est ici absent. D'où surgit cette société de petits propriétaires indépendants et associés et surtout comment se maintient-elle alors que le philosophe a affirmé qu'une telle situation ne saurait subsister et que l'inégalité était dans la logique même de l'évolution sociale avec l'apparition de la métallurgie et de l'agriculture qui entraînent la division du travail ? C'est à la loi de la maintenir, dit-il, mais comment s'imposera-t-elle à ce qu'il dit être la force des choses ? Toute l'analyse économique, si importante dans le deuxième *Discours*, a ici disparu. La valorisation de l'homme social et de la société contre l'homme naturel est certaine, mais elle s'accomplit au prix d'une abstraction totale. La société accomplie a perdu toute réalité pour devenir un pur modèle abstrait qui ne surgit d'aucune histoire réelle (par là j'entends une histoire donnée comme réelle par le texte). Ce passage à l'abstraction pure témoigne de la difficulté, pour R., de concevoir un avenir. Un modèle idéal (dans lequel on peut reconnaître l'état de première société institutionnalisée par la loi), un avenir historique, non.

Quant à *Emile*, on sait que son système d'éducation est tout entier fondé sur la valorisation de la nature. Il suppose que toute la richesse de l'homme est dans l'épanouissement du naturel, de l'originel, d'où l'éducation négative. « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses. » Cette affirmation, qui fonde toute une pédagogie, et qui suppose que la nature est une source de richesse infinie, est dans la logique de la vision du monde de R. Elle me paraît inconciliable avec celle qui figure dans le *C.S.* et qui fait de l'homme naturel un « animal stupide et borné » et de la nature un niveau inférieur de l'être.

Alors conservateur ou novateur ? Cette alternative ne permet pas forcément de rendre compte de la portée d'une pensée. La valorisation de la nature, de l'origine, qui est l'expression d'un refus global des métamorphoses sociales en cours au nom d'un passé idéalisé, ne font pas de R. un conservateur, c'est-à-dire un homme qui souhaite simplement le maintien de ce qui est ou a été. Son concept d'homme naturel, sa valorisation d'un passé inspirent une analyse critique radicale de la société et sont à l'origine d'idées nouvelles ou porteuses de beaucoup d'innovations et d'actions sociales novatrices. Une pensée anti-progressiste (en ce sens qu'elle récuse la valeur des changements en cours) peut être riche d'indications révolutionnaires ou réformatrices. Exemple : la pédagogie.

Je pense que la structure fondamentale de la pensée de R. valorise l'origine - nature contre la société actuelle et qu'elle ne conçoit pas une évolution dialectique de cette société où le bien sortirait du mal. S'il fraye la voie au marxisme, il ne faut pas le tirer trop loin dans ce sens. Quand il envisage une révolution prochaine, comme dans *Emile*, ça n'est pas pour imaginer qu'il en sortira du nouveau. Ceci dit, il y a certainement dans son œuvre des textes réformateurs comme le *Projet de Constitution pour la Corse* ou les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Une pensée radicale peut toujours faire la part des choses et n'échappe guère aux exigences des réalités telles qu'elles sont. Une œuvre est

structure, mais aussi tension, problèmes, compromis ou moyens termes. Quant aux contraintes du genre, elles existent. Peut-être est-ce plutôt un certain nombre de thèmes ou de passages quasi obligés. Le jeu des relations entre deux *je*, celui du narrateur actuel et celui du narré passé, est, je pense, une contrainte, une donnée inéluctable. Dire au lecteur pourquoi on se raconte est presque obligatoire, mais pas absolument une contrainte du genre. Ces exigences sont très intéressantes à étudier, mais elles ne constituent qu'un cadre ou quelque chose comme une règle du jeu assez générale et laissent une place considérable aux caractères spécifiques. Ce qui est important, c'est l'usage qui en est fait, les écarts par rapport aux modèles et aussi le choix du modèle parmi ceux qui s'offrent. Ces références seules ne peuvent rendre compte d'une œuvre.

PHILIPPE MULLER. — La lecture de Rousseau que nous propose Nicolas Bonhôte est assurément suggestive. Elle pivote sur un élément qui est central chez son auteur, le sentiment de la rupture, et le profil sur le siècle économique-social, censé, lui aussi, s'articuler en fonction d'une rupture. Dès lors, il y aurait analogie de structure dans l'œuvre et dans la vie dont elle est à la fois le reflet et la critique, et l'on comprendrait les mobiles de Rousseau en les ramenant à ceux du milieu économique-social dont il émane. Je me demande si nous ne sommes pas là en présence d'une sorte d'illusion. De fait, la rupture, en France du moins et sur le continent tout entier, n'est pas sensible dans les faits sociaux. Les oscillations de la cherté, qu'on décrit en fonction des prix chez Léon, font aux contemporains l'impression d'une situation fragile, qui ne cède progressivement à un certain optimisme que vers les années quatre-vingt, et c'est dire que Rousseau n'a pu en être l'écho, puisque tous ses écrits importants étaient rédigés avant que le siècle ne se sente, sur le plan matériel, sur la bonne voie. A la fin du siècle encore, le milieu des artisans, de l'industrie, ne compte encore que moins du dixième de la population, et l'on n'y pressent pas encore le gonflement du siècle suivant. Les métiers restent encore pris dans l'ordre médiéval des jurandes. Bref, ce n'est pas dans la société qu'il y a véritablement rupture, mais chez Rousseau. On aurait là un exemple de plus de ces relations complexes qui lient un individu à ses circonstances : elles ne paraissent « causantes » pour son destin que parce que son projet les a constituées comme telles. J'aurais donc tendance à renverser exactement le rapport que l'exposé de M. Bonhôte nous suggère.

NICOLAS BONHÔTE. — C'est effectivement un problème très important que pose votre question. Il est tout à fait exact qu'il n'y a pas en France de rupture, de révolution industrielle au milieu du siècle, au sens d'un changement massif et spectaculaire tant quantitativement que qualitativement. Il est bien exact que le secteur artisanal et paysan traditionnel se maintient très largement, mais il ressort des travaux des historiens qu'indéniablement un processus sensible de transformation s'amorce. Preuve, entre autres, de son caractère objectif, « dans la société » : les idées nouvelles qui apparaissent et dont on trouve la formulation dans les articles de l'*Encyclopédie* que j'ai mentionnés et chez les physiocrates, cette théorisation en sens contraire de celle de Rousseau. Ceci montre bien qu'il y a une problématique commune qui ne peut surgir que d'un processus économique-social.

Par ailleurs, on peut admettre que la saisie de l'importance d'une mutation se fonde sur la perception de sa logique implacable plus que sur ses manifestations massives et spectaculaires. C'est le propre d'une bonne analyse de discerner les facteurs et la logique d'un changement dans ce qui est encore peu apparent, à l'état de germe. R. perçoit la logique, l'universalité, le pouvoir de transformation humaine, le caractère inéluctable des changements qui apparaissent encore dispersés et marginaux. Sa pensée relie et anticipe. Toutefois, il ne faut pas oublier

que la Suisse, et Genève en particulier, connaissent un développement économique qui est en avance sur la conjoncture générale. Genève présente déjà toutes les étapes du développement capitaliste et industriel. Donc, il y a bien quelque chose comme une rupture dans la société et il y en a aussi une chez Rousseau, c'est certain : son expérience propre de déraciné social, d'errant, d'artisan genevois jeté dans le monde et, en particulier, au contact des gens d'argent, lui donne la perception existentielle des réalités économique-sociales par la distance qui va être la sienne à l'égard de tous les statuts et la lucidité que cette extériorité lui donne. Sa propre rupture lui permet de comprendre la rupture générale. C'est à partir de son histoire qu'il constitue l'histoire générale. Inversement, il organise l'intelligence de son propre cas dans les termes de sa vision du monde. C'est ce qui relie l'autobiographie à sa vision globale.

Je suis tout à fait d'accord que les circonstances ne sont pas « causantes », sinon, d'ailleurs, tout le monde aurait dû penser comme Rousseau. Mais l'essentiel n'est pas de savoir ce qui est *premier*, de l'individuel ou du social : l'individu constitue son appréhension du social à partir de son expérience mais aussi son expérience ou son destin en termes sociaux. Je pense que cela est particulièrement visible dans le cas du philosophe genevois. Sa vision du monde, c'est bien son projet qui la constitue, mais cela ne signifie pas du tout pour autant qu'elle soit pure subjectivité.

PHILIPPE MULLER. — La structure autobiographique ne s'expliquerait-elle pas par le caractère juridique du texte ? Rousseau se sent pris dans une procédure ouverte contre lui par des inconnus, l'accusant de crimes qu'il ignore devant des juges qu'il ne connaît pas et qui lui échappent sans cesse. Pour sortir de ce « procès » à la Kafka, il va produire son « aveu », où il dira tout parce qu'il ne sait pas ce qui devrait être tu ou mis en exergue. Ne s'approcherait-on pas de la nature d'un texte de ce genre en reprenant certaines causes de l'époque, aboutissant à un aveu de même structure ? Je n'en ai pas présente à la mémoire en ce moment, mais il vaudrait la peine de faire une recherche sur ce point. Le siècle précédent, on a eu la « confession » de Gilles de Rais, le siècle suivant, la déclaration que reprend aujourd'hui M. Foucault dans « Pierre Rivière ». On comprendrait par là le fait que Rousseau efface la problématique de l'expression autobiographique, ne creuse pas les rapports qu'il peut y avoir entre celui qui s'exprime et celui qu'il exprime, pour tout centrer sur une mise à jour du « moi réel » qui s'est affirmé dans ses actes tout au long d'une vie, et dont il s'agit de retracer la trajectoire aussi véridiquement que possible.

NICOLAS BONHÔTE. — Cette seconde question est fort intéressante aussi car elle pose le problème crucial du meilleur instrument d'appréhension.

Je ne pense pas qu'un instrument exclue tous les autres. Que les *Confessions* soient une réponse à une procédure d'accusation, une déposition pour un tribunal, qu'il y ait une structure de l'aveu dans la justice d'Ancien Régime et qu'elle soit pertinente pour expliquer certains traits des *Confessions*, cela me paraît plausible. Il faudrait faire cet examen (s'il n'est déjà fait). Je ne crois pas qu'il entrerait en contradiction avec mon analyse. De même une perspective psychanalytique est certes pertinente pour comprendre le sens et la fonction de la confession rousseauiste, tout comme la confrontation avec les procédures ecclésiastiques en usage. L'idéal serait de cumuler tout cela. Personne ne dit tout et ne peut prétendre fermer la porte.

Si j'ose penser que ma voie est bonne, c'est qu'elle permet d'articuler l'autobiographie sur la vision historique globale de Rousseau, c'est qu'elle est conforme aux liaisons que ses propres textes établissent constamment entre la nature, le moi

vrai, l'origine ; c'est que, bien avant les *Confessions*, sa pensée se structure en deux moments opposés, riches de traits caractéristiques, d'où l'on voit sortir, si je peux dire, le discours sur le moi, par la contradiction entre la nature vraie et la relation sociale inauthentique. C'est R. qui constamment et explicitement établit les équivalences fondamentales sur lesquelles je m'appuie. Ce sont ses textes qui disent l'équivalence de la nature, de l'état d'artisan, du bonheur, du désir limité, de l'innocence morale et de l'identité vraie, du moi originel. Voir, par exemple, la fin du premier livre des *Confessions*. A partir de sa vision historique, de son anti-progressisme, de son refus de l'innovation technique, je peux parfaitement comprendre son sentiment de la nature, esthétique et mystique (troisième *Lettre à Malesherbes*). La nature de R. est anti-économique et anti-technique. Or, je sais, par les études historiques quelle est la vision des choses des artisans et des petits paysans. Je sais quelle est l'idéologie des corporations : anti-productiviste, traditionaliste, anti-économiste, constamment hostile à l'innovation. Alors, tout cela se tient. Toutes les liaisons sont faites par les textes mêmes auxquels j'ai affaire. Je peux comprendre le cheminement qui va à l'autobiographie, par exemple pourquoi, à un certain moment, le philosophe ne veut plus écrire. C'est tout à fait cohérent. Je peux comprendre l'image du bonheur qu'il donne dans la cinquième *Promenade* et celle de sa vie dans la dixième. La structure de l'aveu, elle, si elle est pertinente, m'éclaire sur un secteur beaucoup plus limité.

J'admets que le concept de vision du monde et l'explication sociologique ne soient pas l'alpha et l'omega, mais je pense que, dans bien des cas, c'est un instrument dont il y a beaucoup à tirer.

RENÉ SCHAEERER. — Au cours de son riche exposé, M. Bonhôte a situé Jean-Jacques dans son milieu social et, procédant de la périphérie au centre, a tenté de le ressaisir en son identité originelle, en son « moi préconstitué ». Cette tentative me semble d'un vif intérêt mais je crains qu'en se limitant à une « analyse sociologique », en excluant toute référence à l'histoire des idées, elle ne demeure unilatérale. Car Rousseau a vécu dans le temps non moins que dans l'espace. Il fut toujours passionné de lectures et curieux du passé. On ne saurait donc rendre compte, à mon sens, de la démarche qu'il accomplit pour se trouver lui-même, en tant que sujet exemplaire, sans prendre en considération les influences subies, celles de Platon, Descartes, Locke, Malebranche et d'autres, sans étudier de près les acquiescements et les refus que les livres ont suscités en lui. Se serait-il découvert en son « essence », s'il s'était borné à réagir contre les erreurs de l'époque. Il n'eût été, me semble-t-il, qu'un nouveau sceptique. — Je m'étonne, d'autre part, que notre conférencier n'ait pas réservé une place de premier plan à ces deux autobiographies magistrales que représentent, sous une forme romancée, *Rousseau juge de Jean-Jacques* et, sous une forme mythique, *La Nouvelle Héloïse*. Les *Confessions* et les *Rêveries* trouvent ici un complément indispensable. Sous ce rapport, l'analyse sociologique et le recours à la méthode de Goldmann me semblent impropres à justifier ce moi ontologique et existentiel dont M. Bonhôte a si justement signalé l'importance chez Rousseau.

NICOLAS BONHÔTE. — Quant à la place de Rousseau dans l'histoire des idées, dans la série philosophique et littéraire et aux influences subies, je dirais que ce travail a déjà été largement accompli. Il a été la préoccupation dominante, sinon unique, des chercheurs pendant longtemps et les introductions aux ouvrages de Rousseau dans les collections courantes mentionnent les sources avec abondance. Il n'est pas question de nier que son œuvre se soit nourrie de beaucoup d'autres. Mais quelle est la valeur pour la compréhension de cette œuvre de la mise en évidence de ces influences, qu'est-ce que cette nutrition culturelle ?

Quand elles sont très nombreuses, peut-on encore parler d'influences ? Le fait même de la multiplicité de sources nécessairement diverses et hétérogènes n'interdit-il pas de parler d'influences ? A moins d'avoir affaire à une pure mosaïque ou à un collage, il faut admettre que les sources sont reprises dans un ensemble qui est neuf. Alors, que dit sur l'œuvre le catalogue des sources ?

Si l'on découvre vraiment un ou des textes (peu nombreux) que l'œuvre examinée suit de près, ou bien l'on a affaire à une copie (cas limite) ou bien c'est le phénomène des transformations qui apparaît, l'ensemble des différences qui est intéressant, ce qui nous ramène encore à la nouveauté du texte. A quoi s'ajoute la question du choix du « modèle » plutôt que d'un autre car ils sont toujours nombreux disponibles dans l'histoire de la culture. Ici encore, c'est l'influence qui doit être expliquée bien plus qu'elle n'a de valeur explicative. De toute manière, on est porté à privilégier la compréhension de l'œuvre plus que ses sources.

Mon projet ne récuse pas par principe l'intérêt qu'il y a à situer l'œuvre dans l'histoire de la culture, mais il postule que cette histoire n'est pas déterminante sauf pour les textes « de série ». Une œuvre comme celle de Rousseau innove, redistribue et transforme les données culturelles en conséquence d'une appréhension du réel non-textuel.

Sur le second point, je dois donner une réponse qui a un caractère pratique. Un travail de sociologie de la littérature mène nécessairement dans des directions diverses et nombreuses, ne serait-ce que pour l'enquête extérieure à l'œuvre, sur l'histoire économique et sociale dont le champ est très vaste. C'est d'ailleurs l'ampleur du champ à couvrir dans ce genre de travail qui va des problèmes de l'horlogerie genevoise à ceux de la technique du récit, en passant par de petits ou de gros problèmes biographiques, par exemple, qui constitue l'obstacle. Si l'on ne commence à construire que quand on a tout vu et tout résolu, on risque fort, sauf conditions de travail exceptionnelles, de ne commencer... jamais ! J'ai lu les *Dialogues* et ai le sentiment qu'ils ne contredisent pas mon analyse, mais, pour le moment, je ne suis pas vraiment entré en matière. Cette remarque est valable pour *La Nouvelle Héloïse*.

Quant au « moi ontologique et existentiel », ce n'est pas à une méthode critique à le justifier. Ce que la méthode goldmannienne propose, c'est de discerner comment il surgit dans le système d'une pensée, sa fonction dans cet ensemble, sa polyvalence et son fondement objectif, en brisant les cadres étanches par lesquels on distingue pensée politique, philosophie de l'histoire, autobiographie.