

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1978)
Heft: 4

Artikel: La place systématique de l'Émile dans l'œuvre de Rousseau
Autor: Buck, Günther
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381124>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.12.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA PLACE SYSTÉMATIQUE DE L'ÉMILE DANS L'ŒUVRE DE ROUSSEAU

GÜNTHER BUCK

I

Historiquement l'*Emile* est sans doute l'ouvrage de Rousseau qui a exercé l'influence la plus forte, mais il est peut-être, aujourd'hui encore, le moins clair et le plus méconnu en ce qui concerne son contenu. Le fait que le livre soit très rapidement tombé entre les mains des pédagogues a certainement contribué à cette étonnante situation : cette chapelle, à la fois active et obscure, s'en est emparé et en a fait une œuvre conçue entièrement pour l'application pratique. Par un acte tacite de division du travail, les philosophes ont alors abandonné cet écrit à leurs collègues d'une autre discipline à portée plutôt pratique ; pourtant, à l'époque de Kant encore, on reconnaissait à l'*Emile* une haute visée philosophique. Il en est résulté une dichotomie fallacieuse qui domine aujourd'hui encore les études sur Rousseau : on établit une distinction entre le philosophe et le théoricien politique d'une part, et d'autre part le théoricien de l'éducation à prétention révolutionnaire. Cette séparation et les habitudes d'interprétation qui en découlent rendent nécessaire la recherche des indices qui apparaissent partout chez Rousseau en faveur de l'*unité de l'œuvre* (politique et pédagogique), et obligent tout au moins à postuler une systématique cohérente, c'est-à-dire la logique d'une *pensée*, au lieu de développements parallèles qui, sans raison apparente, culminent dans le *Contrat Social* d'une part et l'*Emile* de l'autre. La logique d'une pensée : car même dans les travaux les plus récents, l'œuvre de Rousseau apparaît fondamentalement beaucoup plus comme un *compositum mixtum* d'analyse et d'enthousiasme, de théorie philosophique attachée à une certaine problématique traditionnelle et d'anticipation visionnaire d'un idéal nouveau, que comme le résultat d'un travail conceptuel cohérent, s'attaquant à des difficultés théoriques et à des données rencontrées auparavant. Pourtant, qui a « montré le bon chemin » à Kant¹, Rousseau l'enthousiaste, l'apôtre de sentiments édifiants, ou le penseur, l'analyste, qui convainc avec des arguments ?

Le problème de l'unité de l'œuvre — philosophique — de Rousseau, en cours de discussion dans les travaux récents, peut se formuler de deux

¹ « Rousseau m'a montré le bon chemin » (« Rousseau hat mich zurechtgebracht »). I. KANT, *Gesammelte Schriften*, édition de l'Académie, t. 20, p. 44.

ou trois façons : premièrement, en tant qu'unité entre le diagnostic négatif porté sur la société moderne dans le Premier et Deuxième Discours d'une part, et d'autre part le projet positif d'une existence politique dans la philosophie politique du *Contrat Social*. C'est le problème de l'unité de la pensée politique. En second lieu, en tant qu'unité entre les ouvrages portant sur la critique de la culture d'un côté, et le contre-projet « pédagogique » de l'autre. Troisièmement enfin, en tant qu'unité de la première et de la deuxième perspective, de la philosophie politique et de la philosophie « pédagogique ». C'est le second aspect de l'unité qui paraît le plus difficile à justifier. Car quelle est la motivation systématique que les deux Discours sur la critique de la culture donnent au projet de ce Traité « Sur l'éducation »², que Rousseau a publié à côté du *Contrat Social* comme l'ouvrage le plus important après le Deuxième Discours ? Il est relativement simple de voir dans le *Contrat Social* un écrit doctrinal en relation thématique avec la théorie politique des deux Discours : il en fonde après coup l'analyse de caractère négatif et y ajoute un complément positif. Mais quelle cohérence thématique existe-t-il entre la théorie politique des Discours et la pragmatique pédagogique que les adeptes pédagogues voient dans l'*Emile* ? Là il est question de décadence et de fin, ici on trouve le pathos d'un commencement nouveau. En se référant à une remarque de Rousseau, on a voulu parfois faire remonter l'unité, du point de vue *dogmatique*, à l'ensemble non conceptuel de la « vision » de Vincennes³ ; mais cette variété herméneutique du rousseauisme, à la différence de Rousseau lui-même, ne parvient pas à dépasser l'ombre crépusculaire de l'arbre de Vincennes. Il faut pouvoir mettre en évidence que l'unité doit être *pensée* systématiquement ! Ceci présuppose que Rousseau l'a lui-même conçue à l'avance.

Rousseau n'a pas seulement pensé effectivement l'unité des deux Discours et de l'*Emile* ; il l'a même expressément signalée à ses lecteurs ! Dans le troisième Dialogue de l'œuvre tardive *Rousseau juge de Jean-Jacques*, il donne une interprétation personnelle concernant la cohérence objective des trois écrits : « J'avois senti dès ma première lecture que ces écrits marchaient dans un certain ordre qu'il falloit trouver pour suivre la chaîne de leur contenu. J'avois cru voir que cet ordre étoit rétrograde à celui de leur publication, et que l'Auteur, remontant de principe en principe, n'avoit atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il falloit donc, pour marcher par synthèse, commencer par ceux-ci, et c'est ce que

² Tel est le sous-titre de l'*Emile*.

³ Cf. la seconde lettre de Rousseau à Malesherbes du 12 janvier 1762 (*Corr. Gén.*, t. VI, p. 51). Voir à ce sujet : M. RANG, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen 1965², p. 61ss.

je fis en m'attachant d'abord à l'*Emile*, par lequel il a fini...»⁴. Le partenaire de Rousseau dans ce Dialogue, «le Français», caractérise ici le procédé de l'auteur comme un cas classique d'une progression qu'Aristote a décrite comme la voie de la *recherche philosophique des principes* sous le nom d'«Épapoguè» et qui, depuis, est connue sous le nom de méthode «inductive». Cela signifie que les deux Discours et l'*Emile*, dans la suite chronologique de leur genèse, constituent les étapes d'un chemin : à partir de ce qui est premier pour nous (*protéron pros hémas*), c'est-à-dire l'expérience et sa description aussi fidèle que possible, on remonte vers quelque chose d'antérieur en soi, bien que postérieur pour nous (*protéron physei*), qui est la connaissance des principes (fondements), capables d'*expliquer* l'expérience de laquelle nous sommes partis. A la fin du chemin on trouve donc la *compréhension de l'expérience* en même temps que la connaissance des principes. Pour des raisons didactiques, il est par conséquent conseillé aux futurs lecteurs de commencer par cette démarche, génétiquement située à la fin, pour acquérir directement une compréhension de l'expérience elle-même, indépendamment de la voie de la *recherche* des principes, et sans les difficultés qui y sont liées.

Mais de quoi s'agit-il ici ? Les deux Discours décrivent et reconstruisent la déchéance sociale de l'homme, sa dégénérescence après qu'il ait quitté sa «constitution» originelle ; l'*Emile* au contraire construit avant tout un processus d'*éducation*, selon un point de vue traditionnel. Même si ce traité sur l'éducation a pour arrière-plan la description du fait de la détérioration, une relation systématique entre la déduction critique d'un présent détestable et la construction de la possibilité d'une pédagogie positive est très incertaine. Apparemment l'*unité du thème* fait défaut et il semble que pour la conserver il faille opter : ou bien sacrifier la thèse vénérable et si plausible selon laquelle les deux Discours ont pour objet la détérioration sociale, ou bien poser avec Martin Rang la question qui va complètement à rebours d'une habitude de pensée bien enracinée : «L'*Emile* est-il vraiment en premier lieu un ouvrage *pédagogique*, écrit par intérêt pour les questions d'éducation et pour l'instruction des éducateurs ?»⁵ Comme on le sait, Rang a répondu négativement à cette question et, à l'opposé de la «conviction courante sur l'origine pédagogique de l'*Emile*»⁶, il a interprété cette œuvre, d'une façon très enrichissante, comme le projet d'une *anthropologie*, dont il a vu l'unité avec les écrits de

⁴ O.C., t. I, p. 933. — Sans autre indication, les œuvres de Rousseau seront citées dans la suite d'après l'édition critique de la Pléiade (Paris, 1969 ss). Les «Œuvres Complètes» seront désignées sous le sigle O.C.

⁵ M. RANG, *op. cit.*, p. 61.

⁶ *Op. cit.*, p. 64.

concours de Rousseau. Cette évaluation a éliminé une série de difficultés traditionnelles des études sur Rousseau et a profondément ébranlé la fable, qui avait toujours été suspecte, du Rousseau grand-maître de la pédagogie, en utilisant de bons arguments, comme par exemple le renvoi à la différence entre l'*Emile* et le mouvement de réforme pédagogique du dix-huitième siècle.

II

L'important travail de Rang souffre cependant de ce que la thèse fondamentale, si plausible qu'elle soit en elle-même, n'est pas suffisamment fondée sur les réflexions théoriques de Rousseau lui-même ; en outre, la thèse audacieuse, selon laquelle l'intérêt théorique de l'*Emile* n'aurait pas été pédagogique en premier degré, est remplacée par une opinion modérée de pédagogues : Rousseau aurait été conduit à son « *système pédagogique* » par de tout autres raisons que celles qui avaient été « efficaces dans le mouvement de réforme pédagogique et dans ses propres réflexions pédagogiques antérieures... »⁷. Ainsi l'évaluation de l'intention originelle qui a conduit Rousseau jusqu'à l'*Emile* demeure dans l'ensemble incertaine. Selon une mauvaise habitude bien à sa façon, il arrive même à Rang d'appeler le livre un « roman éducatif »⁸ et aussitôt après un « ouvrage de pédagogie systématique », dont « le sens philosophique dépasse de beaucoup la portée éducative »⁹. La question initiale : pour quelle raison Rousseau devait-il nécessairement, pour donner une suite systématique aux thèmes traités dans les deux Discours, rédiger un écrit traitant d'une façon très nouvelle de l'éducation, est ainsi à nouveau rendue impossible. Rang renonce à la tâche d'y répondre par le moyen de la biographie et de la systématique de Rousseau : « Quand et comment cette idée lui est venue demeurera éternellement le secret de son esprit créateur. »¹⁰ Mais c'est précisément cette question qui nous stimule à approfondir nos recherches. Les pages suivantes lui donneront une réponse.

On peut en effet la découvrir dans les écrits de Rousseau lui-même. Et nous y trouvons non seulement la réponse concernant l'unité thématique des Discours et de l'*Emile*, mais encore celle qui explique l'aspect plutôt formel de la démarche systématique qui conduit à l'*Emile*. On ne prend donc pas en considération ici la référence, occasionnellement formulée,

⁷ *Op. cit.*, p. 65 (le passage souligné ne l'est pas dans l'original).

⁸ *Op. cit.*, p. 84.

⁹ *Op. cit.*, p. 85.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 85.

à la remarque de Rousseau selon laquelle « l'*Emile* développe la thèse de critique culturelle de la bonté originelle de l'homme et de sa corruption par des facteurs extérieurs à sa « constitution »¹¹. De cette interprétation ultérieure donnée par Rousseau lui-même on devra surtout prendre au sérieux le démenti, qui lui est parfois associé, d'un intérêt avant tout pédagogique comme source originelle de l'*Emile*, démenti que l'on trouve aussi dans un des passages correspondants des « Confessions »¹². Il est difficile, comme M. Rang l'a démontré de façon convaincante, de justifier la thèse d'un intérêt pédagogique originel chez Rousseau, alors qu'au contraire c'est possible en ce qui concerne un intérêt politico-philosophique, soutenu par l'expérience négative de la contradiction interne de l'existence moderne.

L'articulation systématique entre les deux Discours et l'*Emile* doit être recherchée dans l'anthropologie, problème que les trois écrits ont en commun. Rang a eu raison de l'affirmer. Mais il nous faut tirer de l'œuvre de Rousseau une justification plus précise et plus différenciée de cette position. Cette articulation systématique se trouve tout naturellement dans un passage qui, chose étonnante, n'a guère été étudié jusqu'à présent : la « Préface » du Deuxième Discours. Le contenu de ce texte est devenu familier aux contemporains de notre auteur sous le nom de « problème de Rousseau » (ainsi Chr. M. Wieland¹³). Ils l'ont discuté sous beaucoup d'aspects, bien que ce ne fût pas dans l'intention de mieux comprendre ainsi l'*Emile*. De quoi s'agit-il ?

Dans sa première moitié, la Préface traite de quelques difficultés auxquelles se voit exposée la connaissance philosophique de l'homme qu'exige et que conçoit Rousseau. La première de ces difficultés a presque la dimension d'un paradoxe. On peut la formuler ainsi : les données qui rendent nécessaire la réflexion sur la constitution originelle de l'homme, afin d'être en mesure de mieux juger du malheureux état d'aliénation de l'homme moderne¹⁴, mettent en même temps obstacle à une connaissance claire de cette constitution originelle ; car déjà la faculté de réfléchir sur soi, qui paraît rendre accessible la connaissance anthropologique recherchée, et semble même seule à pouvoir le faire, est justement

¹¹ « L'*Emile*, en particulier, ce livre tant lû, si peu entendu et si mal apprécié, n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors, et l'altèrent insensiblement. » (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dial. III, O.C., t. I, p. 934). La lettre à Philibert Cramer du 13 octobre 1774 met particulièrement en évidence cet aspect « philosophique » à l'encontre de l'opinion qui voit dans l'*Emile* un ouvrage pédagogique. M. Rang cite cette lettre à l'appui de sa thèse (cf. M. RANG, *op. cit.*, p. 61).

¹² *Conf.* II, Livre IX, O.C., t. I, p. 409.

¹³ C. M. WIELAND, *Sämtliche Werke*, t. 29, Leipzig 1857, p. 205 ss.

¹⁴ « ... pour bien juger de nôtre état présent. » (O.C., t. III, p. 123).

un produit de cette dégénérescence qui oblige à une réflexion rétrospective sur la « constitution originelle »¹⁵. *Le seul moyen de venir en aide à notre misère est de même nature que la cause de notre misère elle-même!* Cette difficulté n'empêche cependant pas Rousseau, dans le Deuxième Discours, de risquer « quelques conjectures »¹⁶ sur l'origine de la contradiction interne de l'existence moderne, dont le Premier Discours a décrit l'expérience avec tant de pénétration. — La seconde difficulté dont traite la Préface est étroitement liée à la première, tout en étant de nature contraire. La première difficulté s'accompagne de la tâche — mise en œuvre dans le Deuxième Discours — de démêler par un diagnostic clair « ce qu'il y a d'originel et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme »¹⁷, en *reconstruisant* hypothétiquement le soi-disant état de nature. La seconde difficulté est associée à une tâche possible dans le *futur*, et à laquelle Rousseau ne fait ici qu'allusion ; mais il la tient pour si importante qu'il voudrait, après qu'a été menée à bien la tâche de la reconstruction, la savoir réservée aux philosophes de la nature les plus importants de l'époque, « à un Aristote et à un Pline de notre siècle »¹⁸. Ce « problème de Rousseau » ne comporte pas la tâche d'une reconstruction, mais celle d'un *projet*, d'une pré-construction élevée sur la base de la reconstruction et de ses principes, formulés dans le Deuxième Discours. Avec ce travail la nouvelle anthropologie accéderait aussi à la dimension du futur, en correspondance nécessaire avec son caractère *historique*. Le problème est ainsi formulé : « Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connoître l'homme naturel ; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ? »¹⁹. Le Deuxième Discours se voit assigner la tâche de présenter l'homme naturel *avant* la socialisation et donc avant la transformation historique. Ce sera la mission d'un futur Troisième Discours de montrer la possibilité et les modalités d'une existence naturelle dans les conditions de la société (« au sein de la société »). Les deux descriptions présentent un *devenir* : la première, le devenir historique passé, dans lequel la nature humaine s'est empêtrée et qui a altéré cette nature ; la seconde, une histoire du devenir futur de l'homme, dans le sein de la société certes, mais libérée de ses empêtrements, une histoire de la nature future de l'homme, qui doit être induite expérimentalement, être garantie contre le caractère coercitif de l'histoire réelle, et organisée philosophiquement. Dans le langage courant

¹⁵ *Loc. cit.*, p. 122.

¹⁶ « J'ai hazardé quelques conjectures... » (*loc. cit.*, p. 123).

¹⁷ « ... de démêler ce qu'il y a d'originel et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme... » (*loc. cit.*).

¹⁸ « ... une bonne solution du Problème (...) ne me paroîtroit pas indigne des Aristotes et des Plines de nôtre siècle... » (*loc. cit.*).

¹⁹ *Loc. cit.*, p. 123 ss.

nous ne disposons que du terme « éducation » pour désigner l'organisation philosophique d'un devenir historique futur de l'individu. Le Troisième Discours sera donc au deuxième degré un traité sur l'éducation d'un homme à l'état naturel. *Rousseau a donc présenté lui-même dans l'Emile la solution du « problème de Rousseau » posé par le Deuxième Discours !*

Pourtant la formulation du problème par Rousseau contredit cette thèse sur un point important. En effet dans la Préface il est question d'une tentative réelle et pas seulement d'une expérience théorique, ce que serait l'*Emile* selon l'hypothèse qui vient d'être présentée. Selon Rousseau, de véritables expériences seraient nécessaires pour entreprendre l'histoire future de l'« homme naturel » ; leur anticipation théorique et leur description seraient insuffisantes. Et il faudrait pour ces expériences des moyens économiques et politiques bien réfléchis, que Rousseau ne peut présumer que chez le souverain politique. Il reprend donc ici une idée courante au dix-huitième siècle. Si l'on met à part l'expérience de l'éducation d'enfants-loups, volontiers associée dans les temps modernes à l'hypothèse de l'état de nature (*status naturalis*), la littérature française du dix-huitième siècle présente suffisamment d'exemples de l'idée d'une organisation expérimentale de formes de vie et de comportement « naturelles », qui réitérent donc les origines. Marivaux a fait d'une expérience de ce genre le sujet d'une pièce curieuse (*La Dispute*, 1744). Des penseurs qui doivent beaucoup à la psychologie génétique et à l'anthropologie de l'empirisme anglais (Locke), Montesquieu par exemple ²⁰, ont approfondi cette idée. Buffon surtout paraît avoir influencé Rousseau sur ce point ²¹. Au reste, c'est ainsi que presque tous les contemporains de Rousseau ont compris le « problème » et mis en doute, comme Wieland, la possibilité de le résoudre.

Cependant un point a échappé aux apologistes de Rousseau comme à ses détracteurs : Rousseau parle de tentatives à faire dans les conditions de la socialisation, mais non, comme le dix-huitième siècle l'a compris dans l'ensemble, en dehors de la société, par exemple sur une île écartée. Une expérience dans les conditions générales de la société, c'est-à-dire comportant le langage et les relations avec d'autres, tel est justement le thème de l'*Emile* !

Après le Deuxième Discours Rousseau semble avoir abandonné l'idée d'une expérience réelle dans des conditions de réalisation politiques. Cette conception est remplacée par celle d'une énorme expérience théorique, à la fin de laquelle la connaissance de l'« homme naturel » a fait quelques progrès, au moins sous forme hypothétique. C'est justement

²⁰ « Histoire d'une Ile » (O.C., t. I, p. 1034).

²¹ Cf. sur ce point la note de J. STAROBINSKI dans O.C., t. III, p. 1295 ss.

en ce sens que l'*Emile* reprend le « problème » de la Préface. Juste au début du Livre I, où sont discutés les différents modes de l'« éducation », c'est-à-dire de l'influence sur le devenir de l'enfant tel qu'il est engendré par la nature, Rousseau expose un argument caractéristique de sa méthode. Le but du devenir en question et de son organisation est, dit Rousseau, l'existence libérée des contradictions de l'homme moderne, et par conséquent heureuse. Une telle libération des contradictions internes est-elle possible dans les conditions de la société historique ? On devrait pouvoir répondre à cette question à la fin du déroulement de l'expérience théorique qui anticipe une telle histoire « naturelle » du devenir, et porter un jugement à partir du résultat de cette histoire d'un individu parvenue à son terme. « Il faudrait, pour en juger, le voir tout formé ; il faudrait avoir observé ses penchans, vû ses progrès, suivi sa marche ; il faudrait, en un mot, connoître l'homme naturel. Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lû cet écrit. »²² La fin de l'expérience théorique de l'*Emile* montrera alors si cette étude de la « condition humaine »²³, commencée déjà dans les deux Discours, a découvert les principes justes du devenir. Car cette expérience théorique ne consiste fondamentalement qu'à appliquer ces principes et à établir leur pertinence en les mettant à l'épreuve d'une façon nouvelle, c'est-à-dire par une histoire qui reste encore à faire, et non par une histoire passée. L'*Emile* est la contre-épreuve de l'histoire qui a été reconstruite dans le Deuxième Discours en ayant en vue les principes²⁴. Cette relation sera encore décrite dans les pages suivantes.

III

1.

Comme un « Aristote de notre temps », Rousseau entreprend de construire d'après des principes une histoire de la nature humaine, histoire qui prend nécessairement la forme d'un traité sur l'éducation. Cette histoire est la suite prospective d'une autre, déjà passée, une histoire rétrospective de la nature, présentée dans le Deuxième Discours. Si l'on excepte le *Contrat Social*, l'œuvre philosophique de Rousseau qui s'achève avec l'*Emile* consiste dans la double description d'une histoire

²² O.C., t. IV, p. 251.

²³ *Loc. cit.*, p. 251.

²⁴ Ducros nomme déjà l'*Emile* une « contre-épreuve » du Deuxième Discours ; cependant il avance l'hypothèse contestable que l'*Emile* montrerait l'éducation d'un être humain placé en dehors de la société, alors que le Deuxième Discours a déjà indiqué que c'est la société qui a corrompu l'homme. Cf. L. DUCROS, *Jean-Jacques Rousseau*, t. II, Paris 1917, p. 102.

de la « nature » humaine, celle d'une histoire déjà passée et celle d'une autre, possible dans l'avenir. Aussi bien la reconstruction du passé que la pré-construction d'une possible histoire future ont le caractère de *récits*, dont le sujet épique est d'une grande généralité. L'élément constructif des deux histoires n'interdit pas, mais requiert précisément que soit raconté l'événement rendu compréhensible par des principes ou dirigé par eux. Ce qui est raconté, c'est-à-dire présenté de façon cohérente dans ses traits particuliers, c'est chaque fois un devenir qui ne peut pas être construit de façon déductive. Dans les deux cas, ce devenir est de nature schématique et non individuelle au sens strict ; cependant il est caractérisé par une contingence qui, en tant que présent expérimentable, est ou bien le point final de la reconstruction, ou bien le point de départ de la pré-construction ; dans les deux cas elle doit être respectée, dans la mesure où elle définit totalement la déduction historique du présent, et où le projet d'un devenir « naturel » dans les conditions de la société de notre temps doit à chaque étape regarder rétrospectivement à elle. Cette contingence est aussi la raison du caractère seulement conjecturel de la reconstruction tentée dans le Deuxième Discours et du fait que l'histoire racontée par l'*Emile* n'est que l'anticipation non moins hypothétique d'une réalité possible. Bien qu'il parte a priori de la connaissance des principes, l'*Emile* n'est pas construit avec plus de précision que le Deuxième Discours. Il comporte une mesure importante de contingence socialement conditionnée et en conséquence de probabilité historique. Preuve en est qu'à mesure que progresse l'histoire du sujet abstrait Emile, les traits romanesques se multiplient, au point qu'ils prédominent dans le fragment d'une suite qui nous a été conservée, « Emile et Sophie ou les solitaires », et qu'à bon droit on peut alors parler d'un roman.

La démonstration philosophique que l'on trouve dans l'*Emile* est construite sous la forme d'une histoire narrative et représente un genre philosophique tout à fait nouveau ; en dehors de l'*Emile* on n'en trouve aucun autre exemple notable, et il n'a plus été utilisé ultérieurement, à l'exception de pédagogues qui s'en sont servis pour décrire une structure génétique²⁵. L'*Emile* est ainsi *l'unique histoire philosophique connue* qui ait une *fonction d'argumentation* directement en rapport avec son sujet, et pas seulement motivée par des raisons didactiques. *Mutatis mutandis* on peut donc le considérer comme une suite et un pendant du Deuxième Discours, dont il présuppose l'histoire.

2.

Selon l'indication de Rousseau lui-même, le Deuxième Discours sert à mieux concevoir « notre état présent »²⁶. Le présent doit être compris

²⁵ Cf. sur ce point M. RANG, *op. cit.*, p. 85.

²⁶ « notre état présent » (O.C., t. III, p. 123).

historiquement, à partir de la description de ce qu'il a été. Dans le Premier Discours, ce diagnostic de l'époque actuelle, Rousseau a décrit ce qu'il *est* et comment il est. Au diagnostic il faut ajouter l'étiologie, l'indication des motifs et des raisons qui ont amené à la situation présente. C'est assez difficile à réaliser, parce que le diagnostic révèle une souffrance extrêmement complexe. C'est la contradiction interne de l'existence moderne, qui résulte de la volonté élémentaire de l'individu d'être lui-même, confrontée au chemin impropre qu'il a choisi pour cela. Le sujet moderne, et particulièrement l'homme « cultivé », souffre de la perte de son identité, il est toujours « hors de lui », comme le dit Rousseau dans une formule qu'il affectionne²⁷. Dans le Premier Discours et les écrits de controverse qui lui succèdent, on trouve une définition analytique plus précise de la contradiction interne dans la volonté du sujet moderne de « vouloir-être-soi ». Le premier Livre de l'*Emile* y fait encore une fois allusion. Les contradictions de la pratique de la vie moderne sont résumées dans cette contradiction interne : « De ces contradictions naît celle que nous éprouvons sans cesse en nous-mêmes. Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but. Ainsi combatus et flotans durant tout le cours de nôtre vie, nous la terminons sans avoir pu nous accorder avec nous... »²⁸. La définition analytique de cette contradiction interne révèle un état que Rousseau nomme « existence comparative ». La contradiction fondamentale de l'époque moderne est celle de l'existence comparative dans laquelle le sujet, justement parce qu'il veut être soi, se rend dépendant des autres. Rousseau dénonce cette « fureur » moderne « de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes »²⁹. De façon paradoxale, c'est à partir de l'« opinion » que l'autre a de moi que je cherche à être moi-même ; l'identité personnelle cherche à s'établir en faisant de chacun un moyen pour l'autre³⁰, mais comme chaque être reste un sujet, il devient en même temps un créancier moral. Dans l'existence comparative, l'autosuffisance s'identifie à l'hétéronomie ; car l'autosuffisance apparaît ici sous la forme d'une « réflexion » qui, génétiquement préalable à toute réflexion théorique, est de nature pratique et confère à l'autre une autorité à partir de laquelle je

²⁷ « ... toujours hors de lui... » (O.C., t. III, p. 193) ; « ... presque toujours hors de nous-mêmes... » (*loc. cit.*, p. 189).

²⁸ O.C., t. IV, p. 251. Sur le couple conceptuel « être d'accord avec moi » et « être contraire avec moi-même », cf. « Profession de foi » (*loc. cit.*, p. 602).

²⁹ O.C., t. III, p. 189. La citation est tirée du Deuxième Discours, qui résume dans ce passage l'analyse du Premier Discours. Le vocabulaire de l'existence comparative abonde ici : « se comparer », « tous les hommes concurrents », etc.

³⁰ Cf. « ... l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres » (*loc. cit.*).

me conçois³¹. Le sujet moderne critiqué par Rousseau n'est pas libre à l'égard de l'autre ; son comportement tient compte de l'autre, il lui est soumis.

Avec la critique de l'existence comparative, commencée dans le Premier Discours et développée très clairement dans la Préface du *Narcisse*, Rousseau a posé pour l'éthique moderne un principe pratique supérieur, valable jusqu'à aujourd'hui ; ce principe a un caractère formel très étonnant et dépend de la situation historique en ce qui concerne la réalisation de son contenu. C'est le principe de l'identité, défini négativement comme le fait d'être soi-même sans contradiction interne.

Comme on le sait, Rousseau aboutit à ce principe à partir de l'analyse critique de ce fondement radical de la philosophie politique, tel qu'il apparaît dans l'hypothèse de l'état de nature de Hobbes. Hobbes a formulé cette hypothèse pour plaider en faveur de la nécessité d'établir un état rationnellement construit, afin de sortir de l'aporie dans laquelle elle conduit. D'après Hobbes, l'aporie de l'état de nature, la guerre fatale de tous contre tous, provient de ce que tous les sujets existent ici dans une comparativité sans limites. En raison de l'hypothèse additionnelle de l'impénétrabilité réciproque des sujets, le critère de cette comparativité est la puissance physique — en dernière conséquence la puissance d'anéantir l'autre ! La comparativité aboutit donc à cette conséquence absurde que le comportement devient compétitif jusqu'au résultat extrême de l'anéantissement préventif de l'autre. Hobbes conçoit explicitement l'état de nature comme un état d'existence absurde. D'après lui l'absurdité est révélée par sa conséquence extrême, la mort violente d'un homme par la main d'un autre en concurrence avec lui. Mais en réalité l'absurdité consiste en ce que l'être-soi-même de chacun n'est rien d'autre qu'une existence dépendante des autres : chaque individu n'existe que par rapport aux autres, mais de telle manière cependant qu'ils restent *impénétrables* les uns aux autres. Une existence comparative sous la forme d'une imperméabilité réciproque est par suite une existence dépendant de la force et de son intensification, c'est-à-dire d'un emploi préventif de la force ; dans de telles conditions les individus ne peuvent plus s'accorder les uns avec les autres. En vérité l'état de nature de Hobbes souffre aussi de la contradiction suivante : chaque sujet s'efforce d'être et de rester lui-même, et cependant il est totalement dépendant de l'autre. C'est ainsi que Rousseau a vu la chose ; aussi est-il clair pour lui que la théorie de Hobbes n'est pas la construction d'un état purement hypothétique, mais est en réalité un diagnostic de la société

³¹ Cf. *loc. cit.*, p. 188.

civile existante³². Sur ce point la thèse de Hobbes sur l'état de nature peut même avoir aidé Rousseau dans sa critique de l'époque actuelle, et la violence avec laquelle il critique Hobbes ne pourrait recevoir qu'une explication : à ses yeux, Hobbes a fait une application erronée de l'argument de l'existence contradictoire en soi, qui crie à l'aide dans sa souffrance insupportable.

La critique concernant Hobbes ne doit pourtant pas — comme le font la plupart des commentaires sur Rousseau — nous amener à oublier que l'anthropologie de celui-ci s'inscrit dans une tradition dont Hobbes a introduit le principe³³. Il s'agit du principe de la conservation de soi (*conservatio sui*), dont Hobbes avait voulu s'aider pour libérer l'anthropologie et la philosophie politique bâtie sur elle des difficultés dans lesquelles ces parties de la philosophie concernant la coexistence des êtres humains étaient tombées à l'époque de la guerre civile confessionnelle, en raison de leur traditionnelle hypothèse onto-téléologique ; ce principe devait rendre possible à l'avenir une construction irréfutable, « mécaniste », de la pratique politique au moyen d'un principe minimal accepté par tous. En tant que base d'explication du comportement tant humain qu'animal, ce principe, par le biais de l'assimilation de la philosophie anglaise des lumières, a tellement prédominé dans la philosophie française du dix-huitième siècle, sous la forme du principe de l'« amour de soi » (intérêt personnel), que même des philosophes se situant aux antipodes comme par exemple le « hobbesien » Helvétius (et avec lui toute la « coterie Holbachique ») et Rousseau ne se distinguent pas par l'hypothèse de base — précisément le principe de l'« amour de soi » — mais seulement par les modifications apportées à son interprétation et à son utilisation. La différence qui sépare Rousseau des Encyclopédistes consiste en ce que Rousseau n'emploie aucunement le principe de la conservation de soi d'une façon naïve et optimiste, comme élément de construction d'un devenir positif dans son ensemble ; il ne laisse pas, à l'instar d'Holbach, par exemple, la société se manifester, selon un processus quasi physique, comme un système d'équilibre constant né de l'antagonisme entre des sujets différents attachés à leur propre conservation. L'argumentation de Rousseau partage bien plutôt avec Hobbes l'hypothèse très pessimiste selon laquelle le principe de la conservation de soi dans des conditions définies — à savoir la socialisation et le langage, fixés l'un et l'autre par Hobbes pour l'hypothèse de l'état de nature

³² Au reste il est certain que dans sa construction de l'état de nature, Hobbes a inséré, pour des raisons de crédibilité, des éléments qu'il a trouvés dans l'analyse de la société de son temps.

³³ Cf. à ce sujet l'étude de l'auteur « *Selbsterhaltung und Historizität* » dans : H. EBELING (éditeur), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt/M. 1977, p. 208–302.

— conduit avant tout à une aporie : l'aporie construite de l'état de nature chez Hobbes, celle de l'existence civile moderne chez Rousseau. Pour les deux penseurs, l'absurdité de l'existence comparative basée sur la conservation de soi apparaît manifeste. Chez tous deux cette absurdité devient avant tout évidente en adoptant la forme ou la pré-forme d'une guerre civile sous la forme particulièrement menaçante de la guerre confessionnelle ou idéologique³⁴. Tandis que pour Hobbes la tâche de sortir de l'aporie est résolue par la reconnaissance de l'existence comparative comme facteur ineffaçable et par la pure et simple abolition de sa forme extrême menaçant la vie par un appel à l'aspiration à la conservation de soi, pour Rousseau la *contradiction* de l'existence comparative, c'est-à-dire cette existence elle-même, tombe sous un verdict moral. Mais avec le jugement pratique seul, qui indique une identité manquée, une incapacité « à nous mettre en accord les uns avec les autres »³⁵, tout n'est pas résolu. Pour des raisons de pratique même, il est aussi nécessaire d'expliquer la contradiction de l'« état actuel » et de supprimer par là la dépendance et la souffrance qui sont un effet de sa réalité. Cette reconstruction de la pré-histoire de l'état actuel doit être capable de montrer que la souffrance présente ne résulte pas d'une nécessité absolue, mais provient d'un fait contingent. Pour cela il faut expliquer les conditions qui ont modifié d'une certaine façon l'efficacité du principe de la conservation de soi, de sorte que premièrement l'histoire et deuxièmement l'histoire de l'aliénation humaine résultent de l'action d'un principe qui n'était pas suspect initialement. Rousseau s'acquitte de cette tâche en cherchant à montrer que le principe de la conservation de soi est efficace *avant* l'histoire, c'est-à-dire dans ce qu'on appelle l'état de nature, et que là son action est « bonne » parce qu'elle n'engendre pas de contradictions ; il s'essaie ensuite à montrer qu'*après* l'entrée contingente dans l'histoire, la manière d'agir de ce principe subit une altération qui conduit à l'existence comparative moderne et à l'aliénation historique de l'homme.

Le grand problème ici est de s'acquitter de la tâche de rendre plausible le passage de l'état de nature à l'histoire. La reconstruction de l'histoire et de son origine ne peut en effet être opérée de façon analytique et réductrice sur l'hypothèse d'une pluralité d'individus se conservant eux-mêmes, et à partir de là d'une façon synthétique et constructive dans la direction du présent, comme on pourrait le présumer de Hobbes et de ses disciples. La reconstruction adopte nécessairement la forme d'un récit de l'histoire de l'humanité. Elle le fait parce que Rousseau, en expliquant

³⁴ Rousseau voit réalisée rétrospectivement la situation de la guerre civile confessionnelle à l'époque des conflits, dans lesquels les Encyclopédistes se voient impliqués. Les « Confessions » parlent ici d'une « guerre civile de religion » (O.C., t. I, p. 436).

³⁵ Cf. O.C., t. IV, p. 251.

l'expérience du présent, remarque que cette tâche ne peut être résolue par une construction purement rationnelle partant d'un état naturel permanent de l'homme. Il n'existe aucune possibilité d'une « reconstruction a priori » de l'histoire³⁶. La triste expérience du présent ne peut être comprise qu'en supposant que le principe de la conservation de soi, contaminé par l'histoire, est devenu assujéti à l'histoire elle-même. Pour comprendre cette expérience il faut faire l'hypothèse que l'homme a pour ainsi dire modifié sa nature³⁷, c'est-à-dire qu'il n'a plus rien dans sa nature qui n'ait été atteint par son histoire et que même l'insistance de la raison réflexive, qui porte un jugement sur l'état actuel et ainsi introduit et réalise le processus de l'explication de soi-même historique, est un produit de cette histoire. C'est de là que doit partir toute tentative de donner une indication pour la compréhension du terme « nature » et de ses dérivés, employés par Rousseau. La thèse de la transformation historique de la nature humaine est importante parce que Rousseau a rencontré des théories qui compliquent la solution de sa tâche : rendre compréhensible l'expérience de l'aliénation, soit que ces théories masquent la contradiction de l'existence comparative — c'est la théorie de l'intérêt bien compris (Holbach, Helvétius) — soit qu'elles la présentent comme situation irréductible de départ d'un développement historique — c'est pour Rousseau la thèse de Hobbes sur l'état de nature. Au moyen de la thèse de l'historicité, Rousseau ne s'attaque absolument pas au principe de la conservation de soi, qui sert de fondement aux deux théories, mais seulement à l'affirmation que la conservation de soi est nécessairement comparative et donc empêtrée dans l'hétéronomie. On peut même dire que la thèse de Rousseau sur l'historicité défend la position fondamentale des *Aufklärer* — précisément ce principe de la conservation et de l'amour de soi — contre les *Aufklärer* eux-mêmes. Le Deuxième Discours s'assigne entre autres tâches celle de sauver la tendance à la conservation de soi en tant que principe qu'aucune instance morale ne peut contester ; il veut faire comprendre sa perversion dans l'existence comparative comme provenant d'une condition supplémentaire, et finalement veut montrer que sa plus haute forme de développement est la moralité. La première tâche est résolue par la construction de l'« état de nature », la dernière au moyen de la différenciation — qui se rattache à Abbadie et à Malebranche — de la relation à soi-même entre les deux formes du légitime « amour de soi » et de l'illégitime et égoïste « amour-propre » ; cette distinction s'instaure dans le Deuxième Discours, prend forme dans la rédaction de l'*Emile*, se précise dans la *Lettre à Christophe*

³⁶ C'est l'opinion qu'a P. Burgelin du Deuxième Discours. Cf. P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952, p. 207.

³⁷ Cf. O.C., t. III, p. 192.

de Beaumont où elle entre dans une relation génétique, et est définitivement formulée dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Les deux problèmes sont résolus par l'introduction d'une nouvelle interprétation du principe traditionnel de la conservation de soi.

3.

La *construction de l'état de nature* est une argumentation polémique, où Hobbes est l'adversaire. Celui-ci avait conçu la « natural condition of mankind » comme un état de la réflexion dans un sens pratique élémentaire : chacun se mesure à un autre. La réflexivité domine ce dernier degré de réduction chez Hobbes encore sous la forme d'une rationalité instrumentale. Rousseau explique tous ces modes de réflexion comme dépravation. En lui attribuant le facteur de la réflexion, c'est-à-dire de la rationalité, Hobbes n'a pas abouti à faire du principe de la conservation de soi un *principe minimal* d'une grande simplicité. Les « premières et les plus simples opérations de l'âme humaine » doivent en effet être « antérieures à la raison ». Rousseau nomme « deux principes » qui agissent avant toute raison : la tendance à la conservation de soi, qui fonctionne déjà hors de toute relation comparative avec autrui, et en second lieu la « répugnance naturelle », qui ne concerne pas seulement les hommes, à voir périr ou souffrir soit un homme, soit un animal³⁸. Mais au fond ce « second principe », ce sentiment régulateur de l'aspiration à la conservation de soi dans le cas de rencontres concurrentielles entre hommes, n'est rien d'autre qu'une forme d'action de l'unique principe de la conservation de soi³⁹.

L'argumentation de Rousseau se propose de montrer que dans l'« état de nature » l'existence n'est pas divisée. Si elle ne l'est pas, c'est parce qu'elle est réglée sans intervention humaine. Existence naturelle signifie ici une existence qui se trouve réglée sans cet engagement auquel nous pensons lorsque nous parlons du devoir de « conduire » notre vie. L'homme originel conçu par Rousseau, le premier élément de la reconstruction de l'histoire, n'a pas besoin d'intervenir, parce qu'il ne vit pas de façon durable avec ses semblables. C'est pourquoi, s'il y a bien dans cette existence solitaire un déroulement réglé de façon naturelle, il ne se

³⁸ « ... méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Âme humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables » (O.C., t. III, p. 125 ss.).

³⁹ L'interprétation d'I. Fetscher est probablement juste : il rapporte le premier principe, l'« amour de soi », à la conservation propre de l'individu, et la « pitié » à la conservation de l'espèce. Cf. : I. FETSCHER, *Rousseaus politische Philosophie*, Neuwied 1960, p. 62.

passe rien, il n'y a pas de production d'histoire. Toutefois il serait faux de dire que cette régulation est « la nature » au même sens que celle de l'animal, lequel « ne peut s'écarter de la règle qui lui a été assignée »⁴⁰. Il n'y a là qu'une analogie avec l'apparat instinctuel de l'animal et sa coupure d'avec le milieu ambiant. La différence décisive est dans cette relation à soi inconnue de l'animal et qui caractérise cette manière humaine d'exister sans être divisé ; elle demeure toujours pour Rousseau, et surtout dans les écrits tardifs — je cite seulement les *Rêveries* —, un indice de sa propre existence naturelle latente : « le sentiment de l'existence »⁴¹. Pour comprendre cette différence on doit rappeler une distinction en fait toujours utilisée par Rousseau, mais non formulée avec la détermination nécessaire. Elle seule rend possible la transition à l'histoire ; son caractère artificiel laisse penser qu'elle a été spécialement conçue dans ce but. Pourtant, la plupart du temps, sa fonction n'est pas perçue correctement par les interprètes. Voici ce dont il s'agit : la régulation de l'existence dans l'« état de nature », sa naturalité, n'est pas identique à une essence fixe, à la constitution déterminée d'un organisme solidement équipé pour une coupure spécifique d'avec le milieu ambiant. La régulation résulte plutôt de la relation subtilement étudiée entre deux moments hétérogènes : en premier lieu la « constitution » de l'homme, qui est génétiquement déterminée et le caractérise comme espèce biologique, et en deuxième lieu la « condition », c'est-à-dire la conjonction favorable de circonstances qui sont contingentes par rapport à la constitution. C'est une combinaison de circonstances propices qui, d'une façon fortuite, garantit aux solitaires humains — fiction hautement invraisemblable — l'accomplissement de leur aspiration à la conservation de soi, sans que les individus soient contraints, en vue de leur propre conservation, à se socialiser et à établir par la division du travail les circonstances favorables à leur survie. « Etat de nature » est le nom donné à l'équilibre fragile dans lequel les conditions naturelles de l'existence maintiennent la constitution, de telle sorte qu'il n'y a pas production d'histoire. *Dans l'état de nature de Rousseau, c'est le principe de l'autoconservation qui domine, mais cet état n'est pas l'autonomie.* Cette régulation est donc extrêmement menacée ; car elle n'est possible que parce que la constitution humaine n'est pas fixée définitivement. En garantissant la vie de la manière décrite par Rousseau, les conditions répriment des possibilités ouvertes par la constitution. L'existence non divisée du solitaire primitif dépend d'une combinaison de conditions restrictives. En tant que milieu dispensant la vie, « la nature » met toutes ses ressources à la disposition

⁴⁰ O.C., t. III, p. 141.

⁴¹ En ce qui concerne le « sentiment de l'existence » dans l'état de nature cf. O.C., t. III, p. 144.

de l'existence individuelle satisfaite de peu et la maintient en même temps dans cette situation sans exigences. En protégeant d'une misère pressante, elle préserve aussi de la conséquence de cette misère : le monde « artificiel » des inventions transmises et utilisées par la société et de l'histoire. La description que fait Rousseau de la « vie sauvage » a certainement un modèle provenant d'une longue tradition, celui de l'*homo silvestris*, et l'autorité d'auteurs contemporains qui ont chanté la vie simple dans le sein d'une nature exotique maternelle, et auxquels Rousseau peut emprunter des éléments de sa construction⁴², mais tout cela ne constitue qu'un arsenal pour consolider la thèse de l'aptitude à sa fonction du principe de l'aspiration à la conservation de soi (non comparative), thèse à laquelle tient Rousseau dans le Deuxième Discours d'abord.

On a récemment signalé que la construction que fait Rousseau de l'état de nature est pleine d'« implications téléologiques tacites »⁴³. En fait il travaille avec des hypothèses téléologiques explicites, et non pas seulement implicites. Sa construction a recours à l'instance pédagogique d'une « Providence très sage »⁴⁴, qui apparaît déjà dans le Premier Discours et est conçue par analogie avec l'éducateur d'Emile ; il est intéressant de voir cette Providence maintenir avant tout l'équilibre fragile de l'état de nature, en arrangeant les circonstances avec un soin protecteur, tout comme dans l'*Emile* l'assistance de l'éducateur conduit à bien l'éducation prétendument négative. Jetant un regard rétrospectif sur le temps de la rédaction du Deuxième Discours, Rousseau affirme aussi explicitement : « L'étude de l'homme et de l'univers m'avait montré partout les causes finales et l'intelligence qui les dirigeoit »⁴⁵. Rousseau apparaît ici comme un partisan de la cause finale encore plus décidé que Voltaire, qui tente de réhabiliter à nouveau la téléologie abolie par les *Aufklärer*. Mais il est aussi pensable que les prémisses téléologiques introduites dans la construction de l'état de nature soient plutôt une « façon de parler » : à partir de leur fonction, elles agissent de la façon la plus plausible pour étayer le principe non téléologique de la conservation de soi. Il est important que l'entrée dans l'histoire, où l'homme prend lui-même en main l'arrangement des circonstances, soit attribuée par Rousseau, d'une façon absolument non-téléologique, à une perturbation de l'équilibre par un « concours fortuit de plusieurs causes étrangères »⁴⁶. L'entrée dans l'histoire est la réponse au défi qui oppose à la « constitu-

⁴² Cf. sur ce point E. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1934.

⁴³ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966, p. 410.

⁴⁴ O.C., t. I, p. 392.

⁴⁵ *Confessions*, O.C., t. I, p. 392.

⁴⁶ O.C., t. III, p. 162.

tion » de l'homme une « condition » désagrégée. A ce passage décisif de sa reconstruction, Rousseau n'a recours ni à un principe entéléchique du début et de la poursuite de l'histoire, ni à une intervention divine, mais seulement à un enchaînement de circonstances défavorables dans la nature extérieure, c'est-à-dire à un pur hasard. En cela il procède exactement comme le fera plus tard la biologie scientifique en répondant aux questions de l'évolution.

4.

Désagrégée, la « condition » de l'homme provoque à une réponse sa « constitution ». Et, prise en soi, la nature constitutive de l'homme est capable de cette réponse dès l'instant que la conjonction de la constitution et de la condition qui forme l'état de nature ne fonctionne plus, et que se désagrège la contrainte bienfaisante qui a réprimé les possibilités de la constitution. Car le corrélat du hasard des circonstances qui provoquent le passage à l'histoire, et la capacité illimitée des hommes à répondre au défi, c'est l'absence de téléologie naturelle dans la constitution humaine. Celle-ci n'est pas une essence fixe, mais, comme le dira l'anthropologie philosophique postérieure à Rousseau, elle est pour une bonne partie « indétermination »⁴⁷. Les auteurs qui représentent cette thèse dans la philosophie populaire allemande : Reimarus, Schlözer, Tetens et Herder, souvent cité, mais qui ici ne se montre absolument pas original,⁴⁸ sont tous, même dans la critique, dépendants d'un concept que Rousseau introduit au point décisif de sa reconstruction de l'histoire. C'est le concept de la « *perfectibilité* » *presque illimitée*⁴⁹. Rousseau formule ainsi pour la première fois le théorème fondamental de l'anthropologie philosophique moderne⁵⁰. A. Gehlen en a une fois encore donné de nos jours un résumé frappant.

Dans la discussion qui s'est instaurée en Allemagne à la suite du Deuxième Discours, le concept de la perfectibilité n'a pas été compris de façon totalement appropriée. En effet Rousseau n'a pas dès l'abord pré-muni sa formulation de ce caractère fondamental de l'homme contre la supposition qu'il réintroduisait ici dans son argumentation, ouvertement

⁴⁷ A. L. SCHLÖZER : « De par la nature l'homme n'est rien ; par la conjoncture il peut tout devenir : l'indétermination constitue la seconde partie de son essence. » (*Weltgeschichte nach ihren Haupt-Theilen im Auszug und Zusammenhang*, 1^{re} partie, Göttingen 1785, p. 59).

⁴⁸ Herder plagie Reimarus et en même temps le traite injustement ; cf. sur ce point G. BUCK, *op. cit.*, p. 208-211.

⁴⁹ « ... sa perfectibilité (...) cette faculté distinctive et presque illimitée... » (O.C., t. III, p. 142).

⁵⁰ L'ontologie et l'anthropologie antitéléologiques de Th. Hobbes posent déjà les bases de ce théorème. Sur la généalogie de ce théorème, cf. G. BUCK, *op. cit.*

ou subrepticement, un principe de nature téléologique. Dès qu'il fut connu, des controverses s'engagèrent sur ce point, et Chr. M. Wieland exprime le malaise dû à l'embarras qui en résulte, lorsqu'il parle de la « perfectibilité maudite »⁵¹, que Rousseau a ici laissée de côté. La plupart des auteurs comprennent que Rousseau aurait ici réhabilité la téléologie, qu'il avait rejetée par le principe de la conservation de soi. Moïse Mendelssohn, le premier traducteur allemand du Deuxième Discours, formule le conflit de l'exégèse en écrivant à Lessing : « Oh ! quelles armes victorieuses il a remis aux mains de ses adversaires par cet aveu ! L'homme sauvage aspire à devenir parfait. »⁵² La disposition à attribuer à Rousseau l'hypothèse d'un principe entéléchique provient vraisemblablement de ce qu'en Allemagne la catégorie de la *Bildung* s'impose de plus en plus sous une forme avant tout entièrement téléologique. L'idée qu'a Rousseau de la perfectibilité est interprétée tout simplement comme un désir actif de l'homme de se « rendre parfait »⁵³. C'est ainsi que chez les amis comme chez les adversaires de Rousseau naît bientôt l'idée que le Deuxième Discours, par analogie avec l'hypothèse de Blumenbach d'un *nisus formativus*, postulerait l'existence d'une « tendance à la culture », constitutive de l'être humain. Cette interprétation téléologique de la perfectibilité a été élargie universellement par Herder.

Seul le prudent Schlözer, également au nom de Rousseau, a élevé des doutes sur cette interprétation. Le « caractère de l'humanité », formule-t-il à l'encontre de Herder, est l'« indétermination », mais cela signifie « non la seule perfectibilité, mais aussi la possibilité de la détérioration »⁵⁴. En d'autres termes : l'histoire dans son ensemble est « amélioration et aggravation »⁵⁵, progrès, stagnation et régression à la fois⁵⁶ ; elle est un devenir avec une tendance à s'élever *et* à décliner, et l'on ne peut considérer la dégénérescence comme un facteur fugace à l'intérieur d'un processus orienté cependant dans l'ensemble vers le perfectionnement. L'emploi du terme « détériorabilité » est au reste une allusion au Deuxième Discours de Rousseau, où le couple de mots utilisé par Schlözer se rencontre deux fois sous la forme verbale dans un passage important, chaque fois à titre d'explication de la conséquence résultant

⁵¹ *Betrachtungen über J.-J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen* (1770) dans C. M. WIELAND, *Sämtliche Werke*, t. 29, Leipzig 1857, p. 171.

⁵² *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*, dans *Œuvres Complètes* de M. MENDELSSOHN, éditées par G. M. MENDELSSOHN, t. I, Leipzig 1843, p. 378.

⁵³ Ainsi H. REIMARUS, *Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hambourg 1781/5, p. 483.

⁵⁴ A. L. SCHLÖZER, *op. cit.*, p. 272.

⁵⁵ A. L. SCHLÖZER, *Vorstellung seiner Universal-Historie*, première partie, Göttingen et Gotha 1773, p. 7.

⁵⁶ *Loc. cit.*

de l'hypothèse de la « perfectibilité ». Schlözer pratique donc ici une exégèse de Rousseau immédiatement claire pour le spécialiste !

La situation que nous venons d'esquisser s'est prolongée jusqu'à nos jours. Aujourd'hui encore il est nécessaire de mettre en valeur l'interprétation pertinente que fait Schlözer du concept de perfectibilité à l'encontre de la compréhension erronée de la métaphysique de la culture. Une simple réflexion montre la justesse de l'interprétation de Schlözer : la fonction du concept de « perfectibilité » est manifestement de faire comprendre où se trouve, dans la constitution de l'homme, le point qui rend possible, après la destruction de l'équilibre de l'état de nature, le passage dans l'histoire collective des « inventions » humaines — y compris l'« invention » de l'homme moderne lui-même. Mais comme cette invention de lui-même de l'homme historique est l'objet d'une pénible expérience, et comme il est clair que la perfectibilité a en fait produit de fatales conséquences, elle doit nécessairement être une possibilité indéterminée de progrès *et* de dégénérescence, de profit *et* de perte.

Qu'il s'agisse ici, comme pour le principe de la conservation de soi, d'un concept non ou anti-téléologique, la remarque suivante le montre d'ailleurs : on n'ignore pas que Rousseau introduit la « perfectibilité » comme une distinction spécifique, après avoir rejeté le critère de Burlamaqui de la liberté comme pouvoir de suspendre nos premières émotions⁵⁷, et ce pour une raison facile à concevoir : en l'espèce la justification massivement téléologique du droit naturel, que Burlamaqui, s'appuyant sur Pufendorf, associe à ce critère. Rousseau au contraire conçoit la liberté dans le concept de la « perfectibilité », toutefois comme réduction de l'instinct et de sa spécialisation, c'est-à-dire comme possibilité de modification des impulsions — comme indétermination. Car déjà dans l'état de nature, l'homme est un être limité seulement par la faveur ou par la violence des circonstances extérieures. En principe sa constitution ne connaît pas de limites. L'instinct lui manque, mais il en est dédommagé par sa capacité à lui trouver un remplaçant⁵⁸. Cela signifie que déjà dans l'état de nature, à l'intérieur de la limitation par les circonstances sous les directives de la conservation de soi, il existe une contrainte de principe en vue d'une adaptation laborieuse, d'un compor-

⁵⁷ Cf. J.-J. BURLAMAQUI, *Principes du Droit Naturel*, Genève 1747, p. 62 ss.

⁵⁸ Cf. « L'Homme Sauvage, livré par la Nature au seul instinct, ou plutôt dédommagé de celui qui lui manque peut-être, par des facultés capables d'y suppléer d'abord... ». (O.C., t. III, p. 142). Face au solide appareil instinctuel des animaux, l'homme naturel a l'« avantage » parce qu'il ne possède aucun instinct qui lui serait propre, de les acquérir tous (cf. *loc. cit.*, p. 135). L'expression qu'emploie Rousseau semble montrer qu'il hésite sur cette question. Dans un autre passage, c'est « le seul instinct », qui gouverne l'homme naturel (cf. *loc. cit.*, p. 152, passim).

tement d'inventeur, que Rousseau caractérise comme visant à l'imitation d'une « industrie » animale⁵⁹. Déjà ici le comportement humain n'est pas celui de l'animal. Il nous faut ici réviser une opinion bien ancrée concernant la thèse de Rousseau sur l'état de nature. *Déjà dans l'« état de nature » il existe une pré-histoire qui inclut des « découvertes »!* Mais comme elle demeure limitée au solitaire privé de communication, elle apparaît et disparaît avec l'individu. L'histoire dans son intersubjectivité est tenue en échec par les circonstances.

On voit que de son renoncement aux principes téléologiques de son anthropologie Rousseau a tiré des conséquences d'une grande portée pour la préparation de l'entrée dans l'histoire. La thèse inhabituelle, selon laquelle l'histoire est un processus d'aliénation de l'homme, contraint à des mesures théoriques de prudence que Rousseau prend avec un soin étonnant. A côté du Deuxième Discours, l'*Essai sur l'origine des langues* est au reste un exemple convaincant de la circonspection et de la minutie avec lesquelles Rousseau se livre aux réflexions concernant le début de l'histoire.

IV

Ce soin dans l'arrangement des circonstances qui rendent possible une existence ou un devenir déterminé se retrouve dans l'*Emile*. Puisque généralement il est considéré et décrit du point de vue des « mesures éducatives », il n'est pas particulièrement étonnant qu'on ait si peu tenu compte de ce parallélisme entre la construction de l'état de nature et son passage à l'histoire d'une part, et d'autre part la construction du devenir libéré des contradictions, dans les conditions de la socialité. Comme dans l'état de nature et dans l'époque historique qui en a pris la relève, le principe moteur du devenir testé dans l'expérience théorique de l'*Emile* est l'aspiration à la conservation de soi ou l'amour de soi. Le mode d'action de ce principe est cependant problématique dans une grande mesure, après la suppression de l'équilibre qui se portait garant de l'état de nature : généralement et surtout dans l'époque moderne, l'amour de soi des individus historiques a conduit, en raison des circonstances nouvelles créées par les hommes eux-mêmes, à une existence divisée, qui constitue l'objet de la critique de Rousseau. Il est donc nécessaire de reformuler le principe originel, après qu'il a été perverti. Cette nécessité naît d'une autre nécessité, celle de poser un principe de régulation de soi explicite, pour remplacer la régulation passive et tacite de l'existence dans l'état de nature ; en effet, à l'intérieur de l'histoire, ce n'est plus la

⁵⁹ O.C., t. III, p. 135, — cf. aussi *loc. cit.*, p. 136, p. 165.

spontanéité du comportement, mais seulement la « conduite » de la vie prenant sa source dans la réflexion qui peut assurer la réussite d'une vie bonne. Le but de ce contrôle personnel sur la manière juste de se conserver soi-même est atteint par la différenciation entre le principe du légitime « amour de soi » et la relation à soi sous sa forme égoïste, l'« amour-propre ».

Le caractère réflexif du comportement, la vie et l'action menées selon des principes expressément rappelés, n'est cependant que l'étape finale du devenir qu'il s'agit dans l'*Emile* de rendre possible. Pour produire ce devenir dans son ensemble il s'agit avant tout d'avoir une structure de développement dans laquelle prédomine la spontanéité du comportement, dans laquelle, au lieu de bonnes maximes et résolutions, ce soient de bonnes habitudes qui règlent la pratique, où pour ainsi dire tout réussisse de soi-même et sans grande organisation consciente du sujet agissant. Même le succès de la forme d'action réfléchie — « vertueuse » et méritoire — dépend pour Rousseau, dans ce projet d'une possible existence non divisée, de la réussite de la forme d'action pré-réflexive et de sa bonté comparativement « naturelle » par rapport à la moralité volontaire (« vertu »).

Comme dans la conception de l'état de nature, la tâche principale dans la construction du devenir décrit dans l'*Emile* est l'établissement d'un *équilibre* entre le sujet aspirant à sa propre conservation, et les circonstances de sa vie rendant possible cette conservation, c'est-à-dire une identité non problématique. La différence consiste seulement en ce qu'ici il s'agit d'*établir* l'équilibre. Car le sujet qui fait partie ici de l'ensemble « constitution »—« condition » introduit dans la relation une dynamique. Dans l'état de nature, rien ne se produit à l'intérieur du fragile équilibre ; aussi longtemps que la constitution est adaptée aux conditions, aucune histoire n'a lieu. Et la constitution s'ajuste parce qu'elle est maintenue statique par la statique des circonstances. Le développement d'un jeune être n'est pas ici l'occasion d'une irruption dans une histoire ouverte, mais il s'accomplit sous la forme d'une adaptation à la statique de l'équilibre prédominant. Dans la forme d'existence divisée par suite du déploiement de ses possibilités, existence qui est le cadre de pensée de l'expérience de l'*Emile*, le développement d'un jeune être est au contraire l'occasion d'une histoire, dans laquelle se reflète l'histoire collective de l'humanité, mais qui peut aussi se terminer autrement, comme dans l'*Emile*, si les conditions sont différentes.

Rousseau prend ici pour hypothèse que la modification des conditions peut être établie. Cette possibilité qu'elles présentent d'être manipulées a un double aspect : premièrement celui de mettre hors du circuit de la société dominante le milieu du jeune être. Aussi bien pour le soin de l'enfant que pour l'établissement des circonstances utiles au devenir

du sujet fictif Emile, ce n'est pas la suppression de la condition de l'existence en société qui est nécessaire, mais seulement l'éloignement par rapport à la société existante de fait. Les conditions du devenir sont essentiellement l'éducateur et son comportement. Il ne peut y avoir influence sur le devenir que dans la *relation* réciproque de deux sujets, dans laquelle s'établit de façon permanente l'équilibre entre une constitution qui se modifie historiquement — car l'élève se « développe » ! — et une condition qui elle aussi se transforme au cours de l'histoire. L'établissement de cet équilibre n'est pas seulement une adaptation des circonstances au développement spontané du sujet en devenir. Il se fait avant tout en sens inverse, en contrôlant le développement des possibilités par une offre appropriée de circonstances. Dans cet échange réciproque, l'adaptation des circonstances n'est utile que si elle constitue en même temps une offre pour le développement souhaité des possibilités. Comme c'est en général le comportement de l'éducateur qui établit les circonstances, nous devons dire que la pédagogie de l'équilibre nécessaire à un bon développement est un fait de communication entre l'éducateur et son pupille, un processus qui fait comprendre. Ceci est également exact lorsque le comportement de l'éducateur, qui sert de médiateur à l'élève pour un enseignement ou pour une habitude nouvelle, présente le type d'une nécessité qui rappelle la nécessité objective des relations naturelles. Rousseau recommande seulement que la « dure loi de la nécessité »⁶⁰, qu'imposent à l'élève les circonstances organisées par l'éducateur, n'ait pas pour lui l'apparence d'un arbitraire subjectif. Déjà l'arrangement des circonstances dans l'« état de nature », dans son objectivité apparemment sans faille, se présente comme l'œuvre d'une « Providence très sage » ; à plus forte raison en est-il ainsi de l'arrangement des circonstances dans l'*Emile*, dont la modification concourt à l'équilibre mouvant du devenir. A l'élève plein de confiance, cet arrangement doit se présenter justement avec son caractère de nécessité, derrière lequel se retire entièrement l'éducateur qui manipule les circonstances. C'est la seule manière admissible de thématiser l'éducateur et sa relation avec son pupille. L'expérience qui se déroule dans l'*Emile* ne peut réussir que si l'élève ne devine pas le caractère expérimental de la pratique qui se joue ici. C'est pourquoi l'expérimentateur ne peut intervenir ouvertement et exposer ainsi son rôle dans l'expérience. Il devient tout au plus pour son pupille un sujet dans le rôle d'une Providence supérieure, puis, lorsque la tentative de l'élève de prendre personnellement en main ses affaires a échoué parce que prématurée ou précipitée, il fait lui-même de l'éducateur un psychagogue en tant qu'autorité supérieure. Sous cet aspect l'*Emile* présente donc le modèle d'une éducation extrêmement

⁶⁰ « la dure loi de la nécessité » (O.C., t. IV, p. 308).

autoritaire, d'une influence, qui par surcroît *dissimule* sa supériorité, sur l'élève ; et, surtout au début, cette éducation se conforme à la maxime de ce que Rousseau appelle l'éducation négative : contrôler le développement de l'enfant en le transposant en un arrangement de facteurs purement objectifs, ou apparaissant comme tels, qui sont perçus ainsi par l'enfant enseigné⁶¹. La caractéristique de l'expérience : garantir et contrôler, par un arrangement constant des conditions, l'équilibre fluctuant d'une constitution qui se transforme et de conditions qui se modifient également, expriment la nature de l'*éducation négative*, cette expérience déterminante d'après Rousseau pour la première grande époque du développement projeté dans l'*Emile* ; cette expérience reproduit l'arrangement organisé par la nature pour l'« état » pré-historique où il ne se passe rien, en vue d'un *déroulement* du développement humain qui « suive » la nature. En comparaison il apparaît comme secondaire qu'à un passage important l'éducation négative soit définie principalement comme ayant une fonction de préservation et de protection⁶². Il lui manque seulement l'intention directe d'enseigner des connaissances et des comportements. Elle travaille avec la méthode, qu'on peut appeler indirecte par comparaison, d'éveiller, par la mise en place et l'utilisation d'occasions, la spontanéité de la nature enfantine ou d'empêcher l'apprentissage d'un comportement non souhaité, à l'aide d'une compréhension objective de l'élève.

On trouve dans l'*Emile* un bel et instructif exemple du fonctionnement de l'équilibre instable entre une constitution qui se transforme et un arrangement des circonstances se modifiant d'une façon correspondante. C'est la relation entre le besoin (désir) subjectif et la faculté (pouvoir), qui se déplace de façon constante au cours du développement de l'enfant et que les mesures prises par l'éducateur doivent amener à la proportion juste d'un « équilibre »⁶³. Car c'est précisément la disparité entre désir et pouvoir qui constitue le fondement de l'aliénation et de la misère de l'homme moderne. La misère ne consiste pas à ne pas posséder un bien, mais provient de l'obsession créée par un besoin qu'on est impuissant à satisfaire⁶⁴. L'homme moderne est dans cette situation ; car il a pris pour critère de son existence les biens qu'il a ou peut avoir. Il vit l'existence comparative qui, d'une façon absurde, cherche à faire l'expé-

⁶¹ « Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses ; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation » (O.C., t. IV, p. 311).

⁶² Cf. : « La première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur ». (O.C., t. IV, p. 323).

⁶³ « l'équilibre du pouvoir et du désir » (O.C., t. IV, p. 304).

⁶⁴ « ... car la misère ne consiste pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir » (*loc. cit.*).

rience de ce qu'elle est par la comparaison de ce qu'elle possède — qualités physiques et psychiques, talents autant que biens matériels ; de cette manière elle dégénère en une exigence démesurée, en un désir de posséder toujours plus (pléonexie), d'autant moins possible à satisfaire que la société moderne n'utilise que sous une forme collective ses énormes moyens de production de biens. Toutefois désirer et avoir besoin sont toujours le fait du sujet individuel, qui pense à lui et fait l'expérience de son impuissance subjective en face de la puissance collective de la satisfaction des besoins. Les facultés de l'homme socialisé, en dépassant en quelque sorte le but de la simple conservation de soi, sont ainsi la cause de sa misère⁶⁵. Mais il existe un critère de la relation entre « besoin » et « faculté ». En conséquence du principe fondamental de tous les individus vivants, la conservation de soi, chaque organisme naturel possède aussi les facultés proportionnelles aux besoins découlant du but de sa propre conservation. C'est justement ce qui définit un individu comme partie d'un ensemble régi par des règles, que nous nommons « nature ». C'est pourquoi cette proportion entre besoins et facultés s'applique aussi à chaque individu humain dans l'état de nature. « La nature ne lui donne immédiatement que les désirs nécessaires à sa conservation, et les facultés suffisantes pour les satisfaire. Elle a mis toutes les autres comme en réserve au fond de son âme pour s'y développer au besoin. Ce n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre et que l'homme n'est pas malheureux. »⁶⁶ Comme toutes les possibilités offertes par l'indétermination de la constitution humaine, la possibilité d'un désir et d'un vouloir excessifs, la possibilité de l'« imagination », sur laquelle repose toute extension purement subjective des besoins, sont réprimées par l'arrangement des conditions. Dans l'état de nature aucun individu ne peut même se représenter un autre état, précisément parce que les circonstances exercent cette répression tacite et inaperçue. Mais l'histoire sociale est le royaume de l'imagination au pouvoir et de l'anticipation de l'avenir, de l'espoir et du désir, de l'intervalle qui s'ouvre entre les facultés et les désirs⁶⁷, et en conséquence de la conscience d'être malheureux, de l'existence désunifiée.

L'expérience nous a appris qu'il existe dans l'enfance, sans doute indépendamment de la situation historique, quelques phases naturelles de développement, qui sont caractérisées par un déséquilibre entre les

⁶⁵ « Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver. L'homme seul en a de superflues. N'est-il pas bien étrange que ce superflu soit l'instrument de sa misère ? » (O.C., t. IV, p. 305).

⁶⁶ *Loc. cit.*, p. 304.

⁶⁷ Cf. : « ... plus l'homme est resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins par conséquent il est éloigné d'être heureux. » (O.C., t. IV, p. 304).

facultés et les besoins : ou bien les facultés prédominent sur les besoins, ou bien, ce qui paraît beaucoup plus probable, les besoins sur les facultés. Mais ce stade du développement de l'enfant, dans lequel les besoins surpassent les facultés de les satisfaire — le début de l'âge enfantin —, est génétiquement le commencement de la pratique de l'existence comparative, en raison de l'extrême dépendance à l'égard des autres et du danger de l'exercice de cette dépendance : « ici se forge le premier anneau de cette longue chaîne dont l'ordre social est formé »⁶⁸. Le fondement de la comparativité à ses débuts n'est pas l'expérience d'un besoin impuissant dans le rapport à l'adulte, qui peut lui-même satisfaire à ses besoins, mais l'expérience que fait l'enfant de sa capacité à transformer son impuissance en pouvoir sur les adultes. En expérimentant la puissance de ses cris sur l'adulte, il remplace le fonctionnement naturel du principe de la conservation de soi, qui équilibre par un comportement direct la privation qui s'annonce par un besoin ou une douleur, par l'empêchement dans la dialectique inextricable de l'existence comparative.

Les propositions de Rousseau pour remédier à cette disproportion entre faculté et désir *expérimentée par l'enfant*, et pour rendre par là possible l'expérience personnelle immédiate du « sentiment de l'existence », reviennent à la maxime générale de « laisser davantage les enfants agir par eux-mêmes », de leur concéder une marge de liberté véritable, dans laquelle ils puissent faire l'expérience de leur capacité à satisfaire leurs besoins plutôt que celle d'un désir impuissant, qui rend celui-ci excessif et purement subjectif. « Ainsi, s'accoutumant de bonne heure à borner leurs désirs à leurs forces, ils sentiront peu la privation de ce qui ne sera pas en leur pouvoir. »⁶⁹ Le judicieux arrangement des circonstances, dont fait partie le comportement de l'éducateur lui-même, permet donc à l'enfant de faire l'expérience qu'il est en accord avec lui-même et qu'il peut se suffire à lui-même — ce qui est le plus important de son point de vue⁷⁰. La règle de sagesse efficace ici n'est qu'une application de la sage règle générale : réduire l'excès des désirs par rapport aux facultés et amener à une égalité parfaite le pouvoir et le vouloir. « C'est alors seulement que toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera pai-

⁶⁸ *Loc. cit.*, p. 286.

⁶⁹ Cf. : « L'esprit de ces règles est d'accorder aux enfants plus de liberté véritable et moins d'empire, de leur laisser plus faire par eux-mêmes et moins exiger d'autrui. Ainsi s'accoutumant de bonne heure à borner leurs désirs à leurs forces, ils sentiront peu la privation de ce qui ne sera pas en leur pouvoir. » (O.C., t. IV, p. 290).

⁷⁰ « jouir de tout notre être » est indiqué ici comme étant le but de l'existence enfantine, et de toute existence en général (Cf. O.C., t. IV, p. 304).

sible et que l'homme se trouvera bien ordonné.»⁷¹ Cette expérience de se-trouver-bien-ordonné est le «sentiment de l'existence», lequel, comme sa forme intensifiée qui consiste à «jouir de tout notre être»⁷², n'est que l'expression de la conservation de soi simple et réussie.

On remarque que, pour la régulation de la relation entre désir et faculté, Rousseau propose un principe qui inclut fondamentalement un élément de résignation, à savoir le principe de l'habitude renforcée par l'expérience. La régulation des besoins doit être obtenue par une limitation réaliste à ce qui est accessible. L'institution d'une marge de liberté pour l'élève a pour but cet effet disciplinateur de limiter les besoins par une évaluation personnelle réaliste. Le but des mesures régulatrices est le calme et le *contentement* de celui qui s'accepte, en ne permettant pas à ses désirs d'outrepasser la marge de ses propres possibilités de les satisfaire. L'homme satisfait est vraiment libre et vraiment fort : «L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est...»⁷³. Le développement décrit dans l'*Emile* doit être dirigé de telle manière que dans toutes ces phases il se meuve dans les limites de la finitude humaine, dans les limites de l'«humanité» (ou «condition naturelle» de l'homme)⁷⁴. En cela le comportement animal est un modèle ; car si les animaux sont «bien ordonnés», c'est que les besoins découlant de leur propre conservation sont alignés exactement sur leur capacité d'agir⁷⁵. L'homme dans l'état de nature est également ici un modèle : C'est un réaliste, extrêmement conséquent comme l'animal, parce que sans imagination, et à qui ne vient pas même l'idée de besoins débridés. A Emile aussi, le sujet expérimental abstrait de recherche anthropologique, il est demandé ce contentement encore entièrement pré-moral, parce que pré-réflexif, cette façon d'être «bien ordonné» avec résignation (au bon sens du terme) ; de façon correspondante il est requis de l'expérimentateur un comportement qui facilite cet ajustement : «... il faut qu'il sente sa faiblesse et non qu'il souffre ; il faut qu'il dépende et non qu'il obéisse ; il faut qu'il demande et non qu'il commande. Il n'est soumis aux autres qu'à cause de ses besoins, et parce qu'ils voyent mieux que lui ce qui lui est utile, ce qui peut contribuer ou nuire à sa conservation»⁷⁶. L'expérience est

⁷¹ «C'est alors seulement que toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible et que l'homme se trouvera bien ordonné» (O.C., t. IV, p. 304).

⁷² Cf. note 70.

⁷³ O.C., t. IV, p. 305.

⁷⁴ Cf. la suite de la citation précédente : «...il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité». (*Loc. cit.*) Cf. aussi : «... plus l'homme est resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite...» (O.C., t. IV, p. 304).

⁷⁵ «Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver.» (*Loc. cit.*, p. 305).

⁷⁶ O.C., t. IV, p. 310.

réclamée, mieux : le sentiment d'une totale dépendance dans la marge de la liberté et avant tout l'assentiment tacite à cette dépendance, même si ce sont des hommes qui la demandent. Car l'hypothèse est que le comportement de l'éducateur a le caractère inébranlable d'une connexion naturelle et que précisément pour cette raison il contribue au plus grand bien de l'élève. Ce caractère infaillible se déduit en effet de la maxime selon laquelle il faut tenir l'enfant dans la seule dépendance des nécessités objectives⁷⁷.

Pour cela Rousseau recommande d'appliquer le principe d'expérience. Faire des expériences signifie deux choses pour l'enfant : premièrement la perception et le respect des faits particuliers, et deuxièmement une expérience sur ce premier genre d'expériences, c'est-à-dire l'expérience tout à fait générale de la finitude et de la dépendance de la « condition humaine », et en même temps le respect des limites indiquées ici du droit à l'arbitraire du sujet individuel. La seconde espèce d'expériences et son action pratique sur le sujet est ce qui importe avant tout à Rousseau. Celui qui a subi cette expérience sait s'accommoder de sa situation ; il a acquis une sorte de sagesse de vie, et sage est celui qui connaît sa place dans l'ensemble et s'y tient⁷⁸. Se soumettre tacitement dans une situation pré-donnée et expérimentée comme supérieure et chargée de sens fonde l'identité de l'enfant dans son devenir, de même que cette soumission a établi l'identité des individus dans l'état de nature — et comme d'ailleurs elle institue l'identité du « citoyen » dans la vraie unité politique de la « volonté générale ». L'exemple bien connu du comportement de l'éducateur, au moment où le petit Emile se blesse, témoigne que, lorsque l'enfant s'instruit en faisant des expériences, le point important est cette soumission. L'argumentation de Rousseau aboutit ici à montrer combien il est essentiel que l'enfant fasse *lui-même* ses expériences, particulièrement celle de la souffrance. Car celle-ci nous amène à connaître une expérience plus intense qui se rapporte à la « condition humaine ». Dans l'expérience de cette négativité nous apprenons que nous ne pouvons pas disposer à notre gré du fondement de notre identité. C'est pourquoi elle est véritablement une expérience positive et une leçon dont nous avons le plus grand besoin. Aussi Rousseau conclut-il la discussion de l'exemple cité par cette remarque d'une grande portée : « Souffrir est la première chose qu'il (= Emile) doit apprendre, et celle qu'il aura le plus grand besoin de savoir »⁷⁹. Dans l'expérience de la souffrance, conditionnée non par la société, mais par

⁷⁷ « Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses » (O.C., t. IV, p. 311).

⁷⁸ « L'homme sage sait rester à sa place » (O.C., t. IV, p. 310).

⁷⁹ O.C., t. IV, p. 300. Cf. aussi *loc cit.*, p. 260, p. 303.

la « nature », nous apprenons manifestement à connaître, en même temps que notre finitude, le fondement de notre identité, mieux peut-être que dans les moments de plénitude d'un bonheur sans nuage⁸⁰.

De ce point de vue, le principe de l'apprentissage par l'expérience qui parcourt l'*Emile* se révèle comme bien-fondé. Faire des expériences, les faire *soi-même*, n'exige pas seulement la confiance en ses propres capacités. Il faut avant tout que se développe le discernement des « limites de l'humanité », ce qui aide l'enfant à satisfaire à l'exigence suprême : sentir précocement le « pesant joug » que l'ordre naturel des choses impose à l'homme : « le pesant joug de la nécessité sous lequel il faut que tout être fini ploye »⁸¹. En ce qui concerne le reproche de « pragmatisme » opposé occasionnellement à Rousseau dans ce contexte, c'est-à-dire la raison utilitaire (à quoi bon cela ?), toujours associée ici au principe de l'apprentissage par l'expérience, il est pour Rousseau la conséquence tout à fait naturelle du principe supérieur de la conservation de soi. Car celle-ci légitime la catégorie du besoin naturel, qui à son tour rend normale la question explicite ou tacite de ce qui est utile au sujet, c'est-à-dire de ce qui contribue à sa propre conservation⁸². Tant qu'aux yeux de Rousseau le principe de la conservation de soi « naturelle », c'est-à-dire non égoïste, est légitime, le pragmatisme pédagogique l'est également.

Ainsi la construction rousseauiste du devenir, sous l'aspect de la régulation du rapport entre besoin et faculté, se présente finalement comme extrêmement logique, et a été entreprise avec la conscience des difficultés systématiques qu'elle soulevait — conscience que les apologistes de Rousseau « visionnaire » pédagogique n'ont jusqu'à présent jamais soupçonnée, au grand dam des études rousseauistes. A vrai dire, la construction est contestable sur un point. Elle n'est génétiquement pas assez radicale, dans la mesure où elle accepte comme donnée l'hypothèse d'une communication réussie entre l'éducateur et son pupille et où elle construit le devenir sur celle-ci, au lieu de la construire génétiquement de son côté. La socialité sous la forme de la relation entre l'éducateur et son élève, et le langage qui en fait partie, demeurent des données qui n'ont pas suscité la réflexion. Les raisons en tiennent assurément aux énormes difficultés que doit combattre ici — et de nos jours encore — une construction génétique. Mais le fait que Rousseau ait été arrêté par cette barrière, et ait laissé inachevé son projet systématique, est certainement

⁸⁰ Il semble qu'il y ait là l'une des raisons les plus profondes du rejet passionné par Rousseau de l'hédonisme contemporain et de sa philosophie de l'éducation (Helvétius par exemple). Cf. aussi *loc. cit.*, p. 289.

⁸¹ O.C., t. IV, p. 320.

⁸² Ainsi est-il dit du désir de mobilité qu'ont les enfants : « Tous leurs mouvements sont des besoins de leur constitution qui cherche à se fortifier ». (O.C., t. IV, p. 312).

l'une des raisons pour lesquelles sa construction n'a plus guère pour nous qu'un intérêt historique. Pourtant, si l'on ne porte plus à un auteur qu'un intérêt historique, c'est l'aveu que nous ne trouvons plus présentés dans son œuvre nos problèmes, ceux de la pratique de la vie actuelle.

Le problème de l'*Emile* peut être caractérisé comme l'art de rendre possible un devenir qui a pour but une existence non divisée, dans les conditions de la vie sociale, et qui est déjà lui-même, en tant que devenir, une existence unifiée. On peut dire aussi que c'est l'art de rendre justice historiquement à l'histoire, de telle sorte qu'une existence non divisée devienne à nouveau possible sur le fondement de l'unique principe de l'« amour de soi ». Mais cette formule peut aussi bien convenir au projet, parallèle à l'*Emile*, d'une existence non divisée, que la philosophie politique de Rousseau propose, particulièrement dans le *Contrat Social*. L'art « pédagogique », comme l'art politique, sont tous deux des réponses au problème moderne : comment peut-on rendre justice historiquement à l'histoire ou encore comment la rencontrer, alors que sa puissance provient de la perversion de la relation à soi-même du sujet. Car tous deux présupposent la critique de l'existence comparative, de l'identité en échec. C'est pourquoi justement tous deux doivent prendre comme point de départ que « l'amour de soi-même est le seul motif qui fasse agir les hommes »⁸³. Le caractère fondamental de tout comportement, même de celui qui fait abstraction du cher « Moi », est cette relation à soi-même⁸⁴, et dans la mesure où l'on peut parler d'une façon légitime d'« intérêt », il n'existe absolument aucun comportement, d'où l'intérêt serait absent⁸⁵. — L'*Emile* peut être décrit comme une expérience rendant possible un parcours progressif, que cette relation à soi-même effectuée à partir de la tendance élémentaire à la « conservation de soi-même » et de sa régulation par l'établissement d'une juste proportion entre facultés et besoins, au-delà de l'origine de la réflexion et de l'immédiateté supérieure de la conscience, jusqu'à la formation d'un comportement plus élevé, dans lequel la moralité et l'amour de soi s'identifient sans contrainte⁸⁶ ; l'homme véritablement bon est alors en même temps celui qui s'aime lui-même d'une manière juste.

Indiquons encore quelques points importants de cette construction du développement éthique : la théorie de Rousseau sur la conscience, qui

⁸³ « ... l'amour de soi-même est le seul motif qui fasse agir les hommes » (lettre du 4 mars 1764 à l'Abbé de Carondelet, *Corr. Gén.*, t. X, p. 340).

⁸⁴ « ... chacun rapporte tout à soi (...) car, quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous, puisque c'est nous qu'il met en œuvre » (Lettre du 4 octobre 1761 à d'Offreville, *Corr. Gén.*, t. IV, p. 223).

⁸⁵ Cf. *loc. cit.*

⁸⁶ Le processus est esquissé dans le Livre IV de l'*Emile* (O.C., t. IV, p. 522 ss).

n'est pas sans présenter quelques contradictions, décrit celle-ci comme acquise, c'est-à-dire comme une immédiateté conditionnée par le jugement qui se forme⁸⁷. Rousseau n'est donc pas l'apologiste de la pure immédiateté *in ethicis*, bien qu'il paraisse tel dans des déclarations tardives (par exemple dans les *Rêveries*). D'un autre point de vue également, la spontanéité de la conscience est conditionnée ; elle n'est pas possible sans une disposition explicite : entendre la voix de la conscience, c'est en réalité l'écouter⁸⁸. Mais en cela se réalise une expérience qui fait partie du phénomène de la conscience et qui occupe une place privilégiée dans les réflexions de Rousseau sur la conscience ; fondamentalement, c'est l'expérience qui met en évidence cette forme d'identité non contradictoire, l'identité « naturelle » de l'enfant aussi bien que l'existence politique réussie du « citoyen », qui reçoit son identité de la « volonté générale ». C'est l'expérience que dans toute autorelation réussie nous ne disposons pas de son fondement. Là est précisément l'essence de la moralité. Ici nous sommes à la fois actifs et acceptants. On retrouve ici sous une forme accentuée l'idée d'« être-bien-ordonné », qui est l'idée directrice pour la construction de l'existence « naturelle » : l'être moral se règle lui-même en se laissant explicitement régler. Ce n'est pas par hasard que Rousseau appelle la conscience la voix de l'âme se parlant à elle-même⁸⁹ et en même temps « instinct divin » et « céleste voix »⁹⁰. La moralité est cette forme de l'amour de soi qui s'expérimente dans la dépendance du « tout »⁹¹, lequel demeure fermé à l'intelligence théorique, mais se révèle comme « ordre » d'un point de vue pratique⁹².

A partir de l'expérience de la conscience se réalise pratiquement une possibilité d'être, qui distingue toute existence réussie et unifiée, y compris l'existence politique. C'est une manière *transparente* d'être soi-même, que Rousseau revendique explicitement pour lui dans les *Confessions* (« ... mon cœur transparent comme le cristal... »⁹³) et que déjà dans les écrits de jeunesse il oppose en tant que qualité de l'existence bien ordonnée dans les temps pré-modernes à l'opacité de l'existence comparative soumise à l'« opinion d'autrui »⁹⁴.

⁸⁷ Cf. « Lettre à C. de Beaumont » (O.C., t. IV, p. 936) de même que la *Profession de foi* (*loc. cit.*, p. 600).

⁸⁸ Cf. *Profession de foi* (O.C., t. IV, p. 601).

⁸⁹ *Profession de foi* (O.C., t. IV, p. 594).

⁹⁰ « instinct divin, immortelle et céleste voix » (*Loc. cit.*, p. 600).

⁹¹ Cf. « ... le bon s'ordonne par rapport au tout... » (*Loc. cit.*, p. 602).

⁹² Ce dévoilement de l'ordre moral du monde fonde d'ailleurs pour Rousseau un nouveau concept téléologique.

⁹³ O.C., t. I, p. 446.

⁹⁴ « La nature humaine, au fond, n'étoit pas meilleure ; mais les hommes trouvoient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnoit bien des vices » (O.C., t. III, p. 8).

A partir de l'hypothèse de la double expérience de soi que permet l'expérience de la conscience, l'unité de l'amour de soi et de la moralité, qui caractérise la philosophie morale de Rousseau, devient aussi compréhensible ; elle n'est absolument pas kantienne et cependant diffère beaucoup de l'eudémonisme habituel au siècle des lumières. Puisque la relation morale à soi-même s'expérimente expressément comme indépendante de notre subjectivité, l'homme bon peut légitimement envisager sa propre conservation et son bonheur, et donc agir en conséquence : « Il est certain que faire le bien pour le bien, c'est le faire pour soi, pour notre propre intérêt, puisqu'il donne à l'âme une satisfaction intérieure, un contentement d'elle-même, sans lequel il n'y a pas de vrai bonheur »⁹⁵. Cette possibilité d'être bon « naturellement » correspond à la même possibilité politique, c'est-à-dire dé-naturée, telle que la définit le « Contrat Social » : la relation à soi dans l'intérêt propre de chaque « citoyen » est légitime parce qu'elle s'expérimente en même temps dans son caractère médiateur et dans sa limitation par l'intérêt général, par la « volonté générale », qui garantit l'identité de chaque individu.

La conception qu'a Rousseau de l'existence « naturelle » dans les conditions de la socialisation élude, à partir du principe de la construction, une difficulté qui est inhérente à l'interprétation kantienne de l'origine de la moralité. Elle a été mise en évidence par les successeurs de Kant. Elle consiste en l'impossibilité de penser le développement de la moralité dans une vie individuelle comme une histoire continue, où une phase succéderait à l'autre grâce à une cohérence fondamentale. En effet, pour Kant la moralité résulte seulement d'un acte inconditionné d'une liberté réfléchissante. Rousseau au contraire comprend la réflexion, qui s'assure du principe de la moralité, comme le dernier moment génétique dans le développement de celle-ci, développement qui commence déjà précocement avec l'exercice pré-réflexif de bonnes habitudes, sur le fondement desquelles la réflexion morale ne déploiera que plus tard son efficacité. L'enseignement particulier que contient l'éthique apparaissant dans la construction de l'*Emile* peut en effet se formuler ainsi : la réflexion ne peut que protéger une moralité pré-réflexive déjà vivante en opérant un contrôle dans les cas d'aberration, et donner sa pleine force à ce qui a déjà une existence comme unité historique réussie de lois, de règles de vie, de coutumes et de connaissances. Mais ceci est l'essence non seulement de l'enseignement « pédagogique » de Rousseau mais aussi de son enseignement politique, que nous ne discuterons pas ici et qui, à l'encontre de mainte opinion courante autrefois comme aujourd'hui, est dans son intention tout autre chose qu'une philosophie de la révolution.

⁹⁵ Lettre à d'Offreville (*Corr. Gén.*, t. VI, p. 227) ; de même « Profession de foi » (O.C., t. IV, p. 599).

Ces pages ont interprété — c'est-à-dire explicitement formulé et replacé dans le contexte — ce que contient l'*Emile* en fait de « théorie » anthropologique et éthique. L'*Emile* n'est-il alors fondamentalement qu'une théorie anthropologique et éthique, « masquée » en quelque sorte pour des motifs étrangers au sujet et accessoires — par exemple en raison d'une incapacité du point de vue systématique — et de ce fait peut-être exposée d'une façon didactique efficace, mais malheureusement sans la vertu d'une présentation méthodique ? Est-ce en conséquence la tâche des interprètes de Rousseau de porter à la hauteur de ses contemporains philosophes, qui ont sur lui une supériorité formelle et qui savent développer leur sujet sans détours, ce Jean-Jacques lourdaud, parfois même naïf, mais aussi exprimant souvent des vérités intuitives ? Non ! Rousseau est tellement à la hauteur de la discussion théorique de son époque qu'il développe même une nouvelle forme d'argumentation qui nous est présentée dans l'*Emile*. Nous avons dit qu'il s'agit ici d'une expérience théorique, de l'anticipation hypothétique d'une pratique et d'une histoire qui doivent être caractérisées d'une certaine façon. Précisément parce que l'*Emile* a pour thème cette pratique et cette histoire, il nous faut maintenant dire que l'ouvrage devait, pour ces raisons *objectives*, présenter la forme originale de la description qui, face à un idéal défini d'un exposé théorique et systématique, peut apparaître comme le fruit d'une incapacité et comme un expédient rhétorique et didactique. La forme de l'*Emile* est pour Rousseau l'application adéquate qui résulte d'un concept nouveau de « théorie » anthropologique et éthique et de sa relation à une pratique historique. La théorie de la pratique n'est plus alors simplement l'objectivation de cette dernière ; elle doit aussi, à partir d'elle-même, inaugurer une pratique, entre autres en montrant que ce qu'elle exige peut réellement advenir, à la condition qu'on ait la bonne manière de le vouloir et qu'on se mette à l'œuvre. Kant a appelé ce résultat la preuve de l'« opportunité » d'une action et en a attribué la fonction à ce qu'il nomme un « exemple » pratique⁹⁶. Dans l'*Emile* il s'agit d'un exemple en un sens remarquable. Lorsque Rousseau dit que l'*Emile* est un « Traité sur la bonté originelle de l'homme »⁹⁷, il ne caractérise qu'à moitié son livre. L'*Emile* n'est pas seulement une présentation objective de la « bonté originelle de l'homme », mais une incitation à essayer de vivre cette bonté, qui, dans des conditions historiques, se révèle toujours encore « opportune ». Sur ce point Rousseau concrétise la conviction de l'homme moderne se comprenant dans son historicité. Méditant les débuts de Rousseau, le jeune Herbart a dit en 1804 de cet

⁹⁶ Cf. à ce sujet KANT, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, § 52, note.

⁹⁷ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dial. III (O.C., t. I, p. 934).

homme moderne : « ... il a compris que c'est à l'action de l'homme qu'est laissée la théodicée. »⁹⁸

V

La reconstruction de l'argumentation de l'*Emile* et de ses rapports avec les deux Discours repose sur l'hypothèse que Rousseau, comme la philosophie des lumières dans son ensemble, conçoit une anthropologie qui se situe à l'encontre de la téléologie naturelle traditionnelle et de ses implications théologiques chrétiennes. Sans cette interprétation antitélologique de la nature humaine, il est impossible de comprendre vraiment par exemple le point décisif de la reconstruction de l'histoire faite par Rousseau, le concept de la « perfectibilité ». La construction de l'état de nature, tout comme l'explication de la possibilité d'en sortir, sont entièrement fondées sur cette interprétation. On doit dire que, dans cette partie de sa théorie, Rousseau a réalisé exactement les intentions de la philosophie des lumières ; il se montre ici un « mécaniste » plus logique que ses contemporains philosophiques.

Toutefois des constructions aussi éminemment mécanistes que celle de l'état de nature et celle qui lui est analogue du devenir naturel dans l'*Emile* se révèlent dominées de façon manifeste et croissante par une nouvelle théologie téléologique, qui rentre pour ainsi dire par la porte de derrière ; elle masque de nouveau les données premières de Rousseau et introduit une ambiguïté préoccupante dans la philosophie de l'*Emile* et dans quelques écrits postérieurs. Avant de conclure, il faut nous poser encore cette question et pour cela esquisser quelques idées chères à Rousseau qui, d'une façon générale, ont été laissées dans l'ombre par les études le concernant, bien qu'elles soient si perceptibles qu'elles ont amené dans le passé à le considérer plutôt comme un « idéaliste ». Il s'agit du critère choisi par Rousseau pour l'existence « naturelle » réussie : « le sentiment de l'existence », de l'expérience fondamentale morale et religieuse qui lui est analogue, et du concept du bonheur — trois éléments d'une doctrine que Rousseau établit dans une mesure croissante avec les moyens d'une théologie téléologique et qui a survécu par la suite dans le rousseauisme.

Comme nous l'avons vu, le théorème de Rousseau sur l'état de nature utilise le modèle de l'équilibre : on voit clairement ici ce que signifient « nature » et existence « naturelle » si l'on remarque que cette existence n'est heureuse que parce que la constitution naturelle est en interaction

⁹⁸ J. F. HERBART, *Sämtliche Werke*, éditées par K. KEHRBACH et O. FLÜGEL, Vol. I, Langensalza 1887, p. 273.

avec les conditions naturelles, de telle sorte que la constitution, qui ouvre en principe des possibilités, n'entre pas dans la dynamique de l'histoire, mais reste fixée au seul point où se réalise le fragile équilibre. Comme la modification des conditions qui perturbent décisivement l'équilibre, cette interaction est fondamentalement contingente : c'est le produit d'un certain mécanisme, qui résulte du « concours fortuit de plusieurs causes étrangères »⁹⁹. L'existence bien ordonnée dans l'état de nature n'est pas la conséquence d'une essence solidement établie, d'un « déterminisme zoologique »¹⁰⁰ de l'être vivant fermement adapté à une partie spécifique de son environnement.

On remarque facilement que la construction de Rousseau est remplie d'« implications téléologiques implicites »¹⁰¹. Mais il ne s'agit pas seulement d'un recours implicite ; déjà ici et plus tard dans un aperçu rétrospectif, Rousseau a recours à l'instance divine pédagogique de la « Providence très sage »¹⁰² ; par analogie avec l'éducateur de l'*Emile*, elle a pour première tâche de maintenir le fragile équilibre de l'état de nature et de le préserver avec soin en arrangeant les circonstances. A l'époque de la rédaction du Deuxième Discours, Rousseau constate : « L'étude de l'homme et de l'univers m'avoit montré par tout les causes finales et l'intelligence qui les dirigeoit. »¹⁰³ — L'idée que se fait Rousseau de l'existence naturelle, tout d'abord non-téléologique, devient de plus en plus dépendante d'une « téléologisation », comme le démontre le concept du « sentiment de l'existence », qui constitue l'un des éléments de la théorie de l'existence naturelle. D'une façon tout à fait générale, le « sentiment de l'existence » peut être défini comme le critère d'une existence humaine qui, à quelque étape qu'elle se trouve, est vécue selon le mode de l'existence « naturelle » réussie. Le sentiment pré-conceptuel d'une manière de vivre libre de contradiction, non aliénée, antérieure ou extérieure à la société, est la seule manière légitime de l'expérience de soi du sujet naturel, car elle seule ne se reflète pas sur l'autre. D'une façon générale, on ne peut prendre une décision concernant le caractère « naturel » ou non d'une forme d'existence qu'en se demandant si on y remarque vraiment ce mode de rapport à soi et de conservation de soi du sujet humain. Ainsi le « sentiment de l'existence » constitue la caractéristique centrale de la description de l'état de nature dans le Deuxième Discours, il fournit le critère décisif dans la construction du devenir « naturel », que ce soit dans l'*Emile* ou dans les passages correspondants de la

⁹⁹ « ...du concours fortuit de plusieurs causes étrangères... » (O.C., t. III, p. 162).

¹⁰⁰ « Déterminisme zoologique » : une caractéristique que J. Starobinski emploie dans son Commentaire du Deuxième Discours (O.C., t. III, p. 1311).

¹⁰¹ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 410.

¹⁰² Confessions (O.C., t. I, p. 392).

¹⁰³ O.C., t. I, p. 392.

« Nouvelle Héloïse » ; et Rousseau dans sa vieillesse légitime dans les « Rêveries » sa propre forme d'existence par une philosophie détaillée du « sentiment de l'existence ».

1) La reconstruction de l'état de nature introduit le concept du « sentiment de l'existence » en relation directe avec le principe fondamental de l'aspiration bien réglée à la conservation de soi¹⁰⁴. L'argumentation de Rousseau a pour dessein ici de montrer que dans l'« état de nature », l'existence n'est pas divisée parce qu'elle est réglée sans intervention humaine, sans cet effort auquel nous pensons lorsque nous disons que nous devons « conduire » notre vie. Existence naturelle signifie ici une existence réglée sans l'adjonction d'« art » et de « morale » qui devient nécessaire dans la vie historique et sociale. Mais il serait faux de dire que cette existence est naturelle au même sens que celle de l'animal qui « ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite »¹⁰⁵. Il n'y a là qu'une analogie avec le comportement instinctuel de l'animal ; chez l'homme l'existence naturelle implique un mode particulier de la relation à soi-même qui est la marque distinctive de cette manière humaine d'exister sans problème. C'est une façon de présence à soi, une « réflexion » *préalable* à toute fixation explicite et délibérée sur soi. Rousseau souligne ce caractère fondamental de passivité dans cette relation à soi à laquelle l'homme naturel se laisse entraîner¹⁰⁶. C'est précisément par ce théorème de son anthropologie que Rousseau se distingue de l'*Aufklärung* et de son anthropologie qui, depuis Hobbes, avait remplacé les instincts conçus de manière téléologique par le principe de l'irritabilité¹⁰⁷. Chaque tentative de l'homme vivant dans la société et dans l'histoire de faire, de façon *réflexive* et active, l'expérience d'une existence réussie, et d'arriver à une conscience de soi non problématique, est condamnée à l'échec, en raison de ce *caractère d'événement* passif du « sentiment de l'existence ». L'existence comparative — et en tant que telle hautement réfléchie — de l'homme vivant dans la société civile moderne est contradictoire en soi et aliénée, précisément parce qu'elle essaie d'*établir* par la réflexion son unité. L'homme moderne ne peut accéder de cette manière au « sentiment de l'existence » en tant qu'existence et que conscience de soi « naturelles », bien que le *souvenir* de ce qu'il a perdu détermine aussi son comportement : « ...l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement

¹⁰⁴ O.C., t. III, p. 164.

¹⁰⁵ Cf. « ... ce qui fait que la Bête ne peut s'écarter de la Règle qui lui est prescrite... » (O.C., t. III, p. 144).

¹⁰⁶ Cf. « Son ame que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle... » (O.C., t. III, p. 144).

¹⁰⁷ Cf. G. BUCK, *op. cit.*, p. 243.

qu'il tire le sentiment de sa propre existence »¹⁰⁸. Dans l'état de nature le « sentiment de l'existence » est l'indice d'un état originel parfait ; mais il est le signe de son échec pour l'homme vivant une existence comparative. Il est la conscience de son malheur qu'a l'homme moderne, qui ne peut se souvenir de la possibilité du bonheur que comme d'une chose révolue.

2) La construction du devenir naturel dans l'*Emile* montre un parallélisme constant avec l'argumentation du Deuxième Discours. Ici aussi l'idée de base est celle de l'homéostasie et de l'organisation du rapport entre la « constitution » et la « condition » qui sert à la faire fonctionner. Ici aussi, c'est le « sentiment de l'existence » qui est utilisé comme critère de l'heureuse intervention de l'équilibre des besoins et des facultés ; il apparaît ici expressément comme un indice et un accomplissement du bien-être et du *bonheur* de l'enfant.

On trouve dans le deuxième Livre de l'*Emile* et dans la troisième lettre de la cinquième partie de la *Nouvelle Héloïse* l'argumentation de Rousseau à ce sujet. Elle concerne la seconde période du développement de l'enfant, l'âge du jeune garçon, c'est-à-dire cette période définie essentiellement par la corporéité de l'existence et les problèmes qui s'y rattachent. Tout à fait résolument Rousseau construit cette étape du devenir de l'enfant d'après le modèle de l'homme dans l'état de nature ; aussi y consacre-t-il une attention particulière et une grande abondance de détails théoriques. Le premier stade de développement, la première enfance, n'offre encore aucun point de départ approprié pour la construction du devenir et de ses instruments conceptuels. En effet l'expérience de l'impuissance presque totale du petit enfant prend ici par trop d'importance : ce n'est qu'à la fin de cette période, et presque d'un coup, que s'instaure la capacité de parler, de se nourrir d'aliments solides et de se tenir debout. Avant ce moment, dit Rousseau, l'enfant n'a pas de sentiment conscient, et surtout pas d'idée consciente. Le caractère totalement inconscient¹⁰⁹ de ses fonctions l'empêche aussi de pouvoir connaître cette forme primitive et fondamentale de la conscience de soi que nous ressentons dans le « sentiment de l'existence » : « ... il ne sent pas même sa propre existence... »¹¹⁰. Seul le jeune garçon connaît en même temps que la possibilité d'une perturbation de l'équilibre entre « désir » et « pouvoir » — une possibilité qui inclut la « conscience » ! — celle du « sentiment de l'existence » et de l'expérience de soi-même qui en fait partie. C'est pourquoi le deuxième Livre de

¹⁰⁸ O.C., t. III, p. 193.

¹⁰⁹ Rousseau exprime cette inconscience par une citation d'Ovide : « Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ » (O.C., t. IV, p. 298).

¹¹⁰ *Ibid.*

l'*Emile* commence par étudier l'idée de l'équilibre naturel du pouvoir et du désir¹¹¹ en tant que fondement du « bien-être » naturel et du « vrai bonheur »¹¹². Il s'agit de rendre possible « ce qui convient à notre condition »¹¹³ et de veiller à ce que les enfants fassent l'expérience du « sentiment de l'existence », identique au « plaisir d'être », au « goût de la vie »¹¹⁴. C'est donc un hédonisme — un hédonisme aussi pour la possibilité d'existence de l'enfant ! — qui situe la vie bonne dans l'expérience des étroites limites à l'intérieur desquelles seulement la vie humaine peut se dérouler comme existence bien ordonnée. Bien se développer, selon le second Livre de l'*Emile*, c'est s'exercer à vivre content à l'intérieur des limites de l'« humanité »¹¹⁵.

En général Rousseau conçoit ces limites sous le titre de « nature ». C'est la totalité de toutes ces connexions et instances qui dépassent l'individu, et en face desquelles chaque être humain doit assumer sa finitude avec une résignation positive. Rendre possible le développement du jeune garçon dans les bornes d'un contexte « naturel » n'a pas seulement ce sens de la limitation et de la modestie devant la puissance d'un milieu régulateur qui s'impose à lui ; il faut aussi apprendre à regarder positivement cet être fini et particulier, précisément dans sa singularité qu'on doit favoriser. La construction du devenir naturel accorde une place éminente à la promotion du « génie particulier de l'enfant »¹¹⁶, à sa spécificité individuelle, et c'est cette idée qui a par la suite exercé une influence extrêmement efficace sur la pédagogie.

Néanmoins la construction rousseauiste du développement conforme à la nature est dominée par l'idée de l'insertion limitative du sujet dans un contexte général qui s'impose à lui ; de même, dans la construction de l'éducation du « citoyen » prévaut l'idée de la subordination de l'individu à la puissance envahissante de la « volonté générale ». L'expérience que fait le sujet dans le « sentiment de l'existence », de même que le bonheur d'être conscient de vivre libre de contradictions dans un contexte

¹¹¹ O.C., t. IV, p. 302ss. Le bonheur de l'existence naturelle est défini comme l'équilibre du vouloir et du pouvoir, c'est-à-dire comme une égalité absolue entre les deux : « Un être sensible dont les facultés égaleroient les désirs serait un être absolument heureux » (O.C., t. IV, p. 302).

¹¹² Cf. : « En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur ? » (O.C., t. IV, p. 304).

¹¹³ « ... ce qui convient à notre condition » (O.C., t. IV, p. 303).

¹¹⁴ Cf. : « ... aussitôt qu'ils peuvent sentir le plaisir d'être, faites qu'ils en jouissent ; faites qu'ils ne meurent point sans avoir goûté la vie. » (O.C., t. IV, p. 302).

¹¹⁵ Cf. O.C., t. IV, p. 305.

¹¹⁶ O.C., t. IV, p. 324 ; cf. : « Chaque esprit a sa forme propre, selon laquelle il a besoin d'être gouverné. » La lettre III de la V^e partie de la « Nouvelle Héloïse » formule cette idée de façon tout à fait semblable (Cf. O.C., t. II, p. 566).

envahissant, ne sont légitimés que par la conscience d'être à la place « que la Nature t'assigne dans la chaîne des êtres »¹¹⁷. Le « sentiment de l'existence » est cette connaissance de ma place dans l'ensemble de ce qui existe, et par suite la construction du devenir conforme à la nature est définie comme la tâche d'affecter à chacun sa place dans l'ensemble et de l'y fixer¹¹⁸.

3) Il est frappant que déjà dans l'*Emile* il est question d'une place « assignée », c'est-à-dire pré-destinée dans l'ensemble de ce qui existe. Mais on en trouve une formulation très étonnante dans le passage correspondant de la *Nouvelle Héloïse*, où Rousseau résume l'argumentation de l'*Emile*. L'exigence de respecter et d'encourager la spécificité individuelle de l'enfant est motivée ici par un principe téléologique-métaphysique, qui fait apparaître l'« affectation » à chacun de sa place dans l'ensemble comme une œuvre de la Providence, que l'éducation réalise pleinement : « Tout concourt au bien commun dans le système universel. Tout homme a sa place assignée dans le meilleur ordre des choses ; il s'agit de trouver cette place et de ne pas pervertir cet ordre »¹¹⁹. Julie explique la possibilité d'atteindre le but de l'éducation, c'est-à-dire le bonheur de l'enfant¹²⁰, par la maxime de laisser l'enfant faire l'expérience de sa propre finitude et de sa dépendance, et ainsi de l'habituer au « pesant joug de la nécessité que la nature impose à l'homme »¹²¹. Tandis que dans l'*Emile* cette tâche de la construction de la juste proportion à établir entre désir et pouvoir apparaît encore plutôt sous l'aspect de l'arrangement d'un sujet fonctionnant bien et libre de contradictions internes, le problème est formulé ici du point de vue d'une téléologie objective. L'éducation règle la proportion du besoin et de la faculté dans le dessein de laisser l'enfant expérimenter « en quel rang l'a placée la Providence »¹²². Comme dans la pédagogie du moyen âge chrétien, l'éducation est ici interprétée comme imitation, prolongement et accomplissement d'un ordre divin de création.

¹¹⁷ Cf. : « Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres... » (O.C., t. IV, p. 308).

¹¹⁸ « Assigner à chacun sa place et l'y fixer, ordonner les passions humaines selon la constitution de l'homme est tout ce que nous pouvons faire pour son bien-être. » (O.C., t. IV, p. 303). L'importance que le terme « sentiment » conservera dans le langage de la tradition philosophique allemande influencée par Rousseau, par exemple chez Schleiermacher, est donc déjà marquée par Rousseau lui-même !

¹¹⁹ O.C., t. II, p. 563.

¹²⁰ « ... de voir mes enfants heureux » (O.C., t. IV, p. 568).

¹²¹ Cf. : « J'ai pensé que la partie la plus essentielle de l'éducation d'un enfant, ... c'est de lui bien faire sentir sa misère, sa faiblesse, sa dépendance, et, comme vous a dit mon mari, le pesant joug de la nécessité que la nature impose à l'homme » (O.C., t. IV, p. 571).

¹²² *Ibid.*

Cette justification téléologique de l'existence « naturelle » et du « sentiment de l'existence » semble prévaloir de plus en plus chez Rousseau. Les *Rêveries*, dont la cinquième partie contient une description et une interprétation détaillées du « sentiment de l'existence », établissent une fois encore, tout à fait explicitement, le lien entre cette forme remarquable du bonheur et de l'expérience personnelle de l'homme avec une téléologie objective de la nature du monde créé. Rousseau caractérise ici le sentiment de l'existence comme un état résultant d'une absence de désir et donc associé à la conscience de sa propre autarcie, un état de présence et de plénitude absolues, sans cette tension produite par le besoin, c'est-à-dire sans la conscience du « pas encore » qui provoque cette tension : c'est un état de bonheur parfait, « non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein... »¹²³. C'est le bonheur absolu, justement parce qu'il réalise la définition qu'en donne l'*Emile* : le résultat d'une correspondance totale entre le désir et la capacité. Bien que nous fassions précisément ici l'expérience de notre finitude et de notre dépendance, nous devons caractériser cet état comme une situation où nous ressemblons à Dieu : « ... tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix... »¹²⁴. Or, un sentiment comme celui-ci a la qualité que Rousseau, dans la troisième partie des *Rêveries*, attribue de façon tout à fait générale au sentiment comme mode de la connaissance. C'est l'instrument d'une manière de connaître qui dépasse tout savoir intellectuel et qui aide à vivre¹²⁵. Un tel sentiment fonde notre assurance à l'égard des vérités qui guident notre comportement. Avant tout il crée la confiance dans le *sens* objectif de notre action, en établissant en nous la conviction d'une certitude particulière : je suis téléologiquement inséré dans l'ensemble du monde. Il me persuade en effet de la « convenance que j'aperçois entre ma nature immortelle et la constitution de ce monde et l'ordre physique que j'y vois régner »¹²⁶. Sur ce point, sa fonction ressemble à celle d'un sentiment que Rousseau évoque avec insistance et auquel il incite : « la conscience », dont la tâche est aussi bien de rendre possible la pratique — parce qu'elle remet en mémoire le sens — que de porter un jugement sur elle. *Traduit de l'allemand par Denise Appia.*

¹²³ « ... non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vuide qu'elle sente le besoin de remplir ». (O.C., t. I, p. 1046).

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 1047.

¹²⁵ « ... qui sert de base à ma sécurité » (*Op. cit.*, p. 1018).

¹²⁶ *Ibid.*