Annales de la société J.-J. Rousseau

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Les *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* sont publiées avec le soutien de la République et canton de Genève.

Le comité de la Société Jean-Jacques Rousseau est composé des membres suivants :

Martin Rueff, président

Alicia Hostein, secrétaire générale

Fabrice Brandli, administrateur et secrétaire scientifique responsable des relations avec les éditions Georg

Thierry Kern, trésorier

Jacques Berchtold, Bruno Bernardi, Brenno Boccadoro, Jean-Daniel Candaux, Alain Grosrichard, Michael O'Dea, Maria-Cristina Pitassi, Michel Porret, Gabriella Silvestrini, Charles Wirz, Ghislain Waterlot, Simone Zurbuchen-Pittlik

Sauf indications contraires, toutes les références à l'œuvre de Rousseau renvoient aux *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 volumes, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995.

Conformément à l'usage, les *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* conservent le système d'abréviations suivant : OC suivi du numéro du tome en chiffres romains et du numéro de la page en chiffres arabes.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Maquette et conception graphique :
Franco Szymanski, Studio Gambetta

Crédits photographiques (tous droits réservés)
pp. 373-374 : Lilibeth Bustos Linares ; p. 376 : Paul Hermann ;
p. 382 : Marialaura Gionfriddo ; p. 394 : Alessia Chinazzo ;
p. 398 : Sebastian Mantel ; p. 408 : David Wagnières ;
p. 416 : Michel Starobinski.

Droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays
© 2022
Les auteurs pour leurs textes et illustrations, à Genève
Les Éditions Médecine et Hygiène – Georg pour cette présente édition
ISSN 0259-6563

Éditions Médecine et Hygiène | Georg
Chemin de la Mousse 46 | CH-1225 Chêne-Bourg | Tél. +41 (22) 702 93 11 | www.georg.ch

Annales de la société J.-J. Rousseau

tome
cinquante-cinq

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau et la différence sexuelle

GEORG

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Sommaire

Éditorial
« Écrire sur la politique »
Martin Rueff 7

1 Rousseau et la différence sexuelle

Partout des rapports et partout des différences
Alicia Hostein et Martin Rueff 25

Singularité et différenciation: le sexe dans le *Discours sur l'inégalité*
Paulo Ferreira Jr. 43

Dépendance, différence et séparation des sexes
Claude Habib 59

La passion de la différence
Patrick Hochart 77

Mary Wollstonecraft, critique de Rousseau
Catherine Larrère 93

La famille chez Rousseau
Gabrielle Radica 113

Science de l'homme et raison des femmes:
Rousseau et la division genrée du travail scientifique
Céline Spector 147

La différence des sexes et les limites de la morale sensitive
Capucine Lebreton 169

Traduction

Carole Pateman: contrat sexuel, féminisme et démocratie
Gabriella Silvestrini. Traduit de l'italien par Martin Rueff 193

«"Le désordre des femmes". Les femmes, l'amour et le sens de la justice»
Carole Pateman. Traduit de l'anglais (américain) par Alicia Hostein 201

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Document

Pourquoi admirer Rousseau quand on est une femme
Valérie Cossy 225

«Plainte et défense de Thérèse Levasseur» (1789)
Isabelle de Charrière 243

2. Varia

Rousseau et Marx: harmonie et dissonances entre deux hérétiques
Alberto Burgio. Traduit de l'italien par Martin Rueff 253

«Un air militaire». Les comices centuriates dans le *Contrat social* de J.-J.Rousseau
Andrea Frizzera. Traduit de l'italien par Gabrielle Radica 283

Religion civile et républicanisme: une relecture du modèle rousseauiste
Gabriella Silvestrini. Traduit de l'italien par Fabrice Brandli 327

Anthropologie et progrès: Rousseau, Iselin et la philosophie kantienne de l'histoire
Luca Timponelli. Traduit de l'italien par l'auteur 389

Rousseau, la société et l'État (un essai de clarification conceptuelle)
Bruno Bernardi 413

La modernité chez Rousseau
Corentin Taïbi 455

L'épitoge de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*.
Étude de l'*Entretien sur les romans*
Arbi Dhifaoui 479

3. Loin de Genève, près de Rousseau

Delight and Defense. Women Reading Jean-Jacques Rousseau in Eighteenth-Century Sweden
Elisabeth Mansen 550

Du Contrat social en Iran
Nahid Rezaei 576

4. Discussion critique

Les égards réciproques
Martin Rueff 631

Ce document est destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Éditorial

« Écrire sur la politique »

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Martin Rueff

1. Écrire

Peu d'auteurs sans doute furent aussi sensibles que Jean-Jacques Rousseau à la position d'où élever leur propos ; aussi attentifs à régler le régime énonciatif de leurs énoncés ; aussi scrupuleux à installer la scène de leurs adresses. Une étude comparée des incipit des œuvres de Rousseau appellerait toute une série de commentaires qui vaudraient pour la pensée comme pour l'expression, pour la philosophie comme pour l'art d'écrire.

Aube triomphante du premier *Discours* : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts ; dissiper, par les lumières de sa raison les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé ; s'élever au-dessus de lui-même ; s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes ; parcourir à pas de géant, ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers ; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de générations » (*OC* III, p. 6). Préface sévère du second *Discours* : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des moralistes » (*OC* III, p. 122). Premières lignes si célèbres du livre I de l'*Émile* : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme » (*OC* IV, p. 245). Ouverture haletante de la première lettre de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* : « Il faut vous fuir, mademoiselle, je le sens bien : j'aurais dû beaucoup moins attendre ; ou plutôt il fallait ne vous voir jamais » (*OC* II, p. 31). Attaque altière des *Confessions* : « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi » (*OC* I, p. 5). Lamento de la première des *Rêveries du promeneur solitaire* : « Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même » (*OC* I, p. 995). Il vient l'envie d'associer à chacune de ces entrées un tableau, une musique, un film peut-être. Chaque lecteur s'y essaiera.

Éditorial

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Puissances de Rousseau : il saisit ses lecteurs, leur communique sans attendre le sentiment d'urgence qu'il y a à le lire, l'importance de son sujet, la gravité vitale qui doit les attacher à ce qui le fait parler. Cette rhétorique de la dramatisation s'éclaire à la lecture de l'article « Ouverture » du *Dictionnaire de musique* : « Pièce de symphonie qu'on s'efforce de rendre éclatante, imposante, harmonieuse, et qui sert de début aux Opéras et autres drames lyriques d'une certaine étendue » (*OC* V, p. 965-967).

Rousseau poursuit en distinguant les ouvertures à la française et les ouvertures italiennes. Alors que l'ouverture à la française semblait s'être imposée, « les Italiens n'ont pas même tardé à s'affranchir de cette gêne, ils débutent par un morceau saillant et vif, à deux ou à quatre temps, puis ils donnent une *Andante* à demi-jeu, dans lequel ils tâchent de déployer toutes les grâces du beau chant, et ils finissent par un brillant *Allegro*, ordinairement à trois temps ». Rousseau fait alors remarquer : « Les raisons qu'ils donnent de cette distribution est que dans un spectacle nombreux où les spectateurs font beaucoup de bruit, il faut d'abord les porter au silence et fixer leur attention par un début éclatant qui les frappe. » L'ouverture commande un régime d'attention particulier, une « économie » de l'attention comme on aime à le dire aujourd'hui – et c'est pourquoi on ne saurait la théoriser de manière générale : « L'ouverture la mieux entendue est celle qui dispose tellement les cœurs des spectateurs qu'ils s'ouvrent sans effort à l'intérêt qu'on veut leur donner dès le commencement de la pièce. » *Disposition* est le maître mot de la rhétorique de Rousseau – c'est le seul critère que Julie adopte en matière de lecture et une note de Rousseau l'approuve : « Je n'ai point, pour moi, d'autre manière de juger de mes lectures que de sonder les dispositions où elles laissent mon âme, et j'imagine à peine quelle sorte de bonté peut avoir un livre qui ne porte point ses lecteurs au bien » (*OC* II, p. 261). L'ouverture arrache le spectateur et le lecteur à la rumeur du monde ; elle capte l'attention ; elle crée la bonne disposition du cœur[1].

1 Sur la rhétorique de Rousseau, voir deux classiques : R. J. Ellrich, *Rousseau and his Reader: the Rhetorical Situation of the Major Works*, Chapel Hill, The University of California Press, 1969 et Jean Starobinski, « Rousseau et l'éloquence », in *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau,* Paris, Nrf Gallimard, 2012, p. 100-115.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

2. Sur

Considérons maintenant l'incipit du *Contrat social*. Ignorons l'avertissement et faisons l'économie du paratexte sans entrer dans le détail des textes qui escortent ce préambule. Peu de textes sont autant préparés, harnachés que ceux de Rousseau – il lui faut souvent de longs apprêts pour disposer la scène où éclatera la parole et disposer le cœur du lecteur. Le point le plus haut est sans doute atteint avec le second *Discours* qui étage une dédicace, une préface et un préambule.

Rousseau écrit un avertissement au *Contrat social* (*OC* III, p. 349) et intègre un préambule au livre I (*OC*, p. 350). On se trouve ici dans le même cas de figure que dans *Les Confessions*. La plupart du temps les préambules indiquent le thème, la forme et la destination de l'ouvrage : son public et la relation que l'écrivain veut établir pour créer en lui la disposition recherchée. Qu'en est-il avec le *Contrat* ?

> [1] Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées.
> [2] J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet. On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais.
> [3] Né citoyen d'un État libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire. Heureux, toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de mon pays !

Ces trois paragraphes serrés méritent toute notre attention.

Éditorial

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

[1] Le premier indique le thème de l'enquête. Elle portera sur une « règle d'administration » à la fois légitime et sûre dans l'ordre civil. Cette expression « règle d'administration » peut surprendre. Ne sommes-nous pas habitués à lire le *Contrat social* comme une théorie de la souveraineté réglée par la volonté générale et non pas comme une théorie du gouvernement ou de l'administration ? L'administration, c'est bien la gestion du gouvernement – le ministère de son mystère si l'on ose[2] ; mais les républicains nous ont appris à lire Rousseau comme un théoricien du mystère de la souveraineté, et non pas comme un théoricien de la règle d'administration et des ministères. Or, la lettre ici ne peut tromper et il suffit de lire le chapitre Ier du livre III pour trouver la formule suivante : « J'appelle donc *gouvernement* ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration[3]. » Rousseau, dans le *Contrat social*, n'est pas seulement théoricien de l'État, mais bien du gouvernement[4]. Reste qu'on peut s'interroger sur la formule « règle légitime et sûre » : que peut bien être une règle qu'on trouverait dans l'ordre civil pour l'administrer ? De deux choses l'une : ou bien il s'agit d'une règle interne (mais Rousseau parle alors plus volontiers de règlement), ou il s'agit d'une règle qui ne porte pas sur des points d'administration, mais qui fonde la légitimité et sa sûreté. Or, il semble que c'est bien là la signification qu'il faut donner à la formule. C'est au reste ce qui résulte de l'étude du terme règle dans le *Contrat social* : « Dans une législation parfaite », écrit Rousseau au livre III, chapitre II, « la volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre

2 Sur les relations entre mystère et ministère, voir Franz Blatt, « *Ministerium-Mysterium* », *Archivium Latinatis Medii Aevi*, t. IV, 1928, p. 80-81.

3 Voir l'article « Économie politique » : « Je prie mes lecteurs de bien distinguer encore *l'économie publique*, dont j'ai à parler & que j'appelle *Gouvernement*, de l'autorité suprême que j'appelle *Souveraineté* : distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif et oblige, en certains cas, le Corps même de la nation, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutrice, & ne peut obliger que les particuliers », *OC* III, p. 244.

4 On ne saurait soutenir avec Giorgio Agamben que « d'une part, Rousseau conçoit, en effet, le gouvernement comme problème politique essentiel, de l'autre, il minimise le problème de sa nature et de son fondement, en le réduisant à une activité d'exécution de l'autorité souveraine ». *Le Règne et la gloire*, in *Homo Sacer* (*Recueil intégral, 1997-2015*), Paris, Seuil, 2016, p. 664. Le problème n'est pas minimisé. Tant s'en faut.

PDF destiné à un usage personnel et non diffusable

au gouvernement très subordonnée, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres » (*OC* III, p. 401). La règle légitime et sûre de l'administration est bien la volonté générale – ce qui signifie moins que Rousseau n'est pas un penseur de la gouvernementalité, qu'un penseur des relations entre souveraineté et gouvernementalité – c'est-à-dire un penseur de la légitimité.

La condition de cette enquête qui a pour but d'établir la règle légitime tient à son rapport à l'objet. Ce point est décisif et permet de situer Rousseau au regard de la double tradition des jusnaturalistes et de Hobbes : les premiers font la même erreur que l'abbé de Saint-Pierre[5] et prennent les hommes *tels qu'ils peuvent être au lieu de les prendre tels qu'ils sont*. Hobbes commet l'erreur inverse : *il fait de la loi non un devoir être mais un être*.

Aux premiers, il faut donner une leçon de réalisme ; au second une leçon de droit. Aux premiers, on doit rappeler l'impératif de l'intérêt car on ne saurait établir une règle sûre si on oublie la première de toutes – à savoir que les règles doivent être fondées sur la nature des hommes et sur leurs mouvements premiers dont le second *Discours* a établi les principes (*OC* III, p. 126) et la lettre à d'Offreville du 4 octobre 1761 redit la rigueur : « 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[6]. » Telle est la loi de l'amour-propre, fondement anthropologique de la philosophie de Rousseau. Quant à la détermination de la loi, elle est affaire de droit et donc de devoir être.

Rousseau distribue son ontologie politique dans un tableau à double entrée : à gauche l'être, l'intérêt et l'utilité, à droite le pouvoir et le devoir être, le droit et la justice. Ce tableau appelle plusieurs genres de commentaires : les uns généalogiques, les autres historiques. Il prévient toute tentation de prêter à Rousseau on ne saurait quelle ingénuité de rêveur ou d'utopiste.

5 « Cet homme rare, l'honneur de son siècle et de son espèce, et le seul peut-être, depuis l'existence du genre humain, qui n'eut d'autre passion que celle de la raison, ne fit cependant que marcher d'erreur en erreur dans tous ses systèmes, pour avoir voulu rendre les hommes semblables à lui, au lieu de les prendre tels qu'ils sont, et qu'ils continueront d'être. Il n'a travaillé que pour des êtres imaginaires, en pensant travailler pour ses contemporains », *Confessions*, IX, *OC* I, p. 422.

6 Lettre à M. d'Offreville du 4 X 1761, in *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, p. 71.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

[2] Le deuxième paragraphe contient une affirmation stupéfiante. On nous permettra de la citer de nouveau.

> J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet. On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais.

Rousseau commence par indiquer qu'il entrera en matière « sans prouver l'importance de son sujet », mais au lieu de nous expliquer la raison d'une entrée *in medias res*, il explique sa propre posture, sa propre disposition. Comme si l'importance de situer sa parole pouvait répondre d'elle-même à l'importance de son sujet. Le mouvement de ce deuxième paragraphe est donc le suivant : *mon sujet est d'une telle importance que je ne la mentionne pas, mais je dois mentionner l'importance qu'il y a à ce que ce soit moi qui entre sans autre forme de procès dans la recherche de la règle juste et légitime de l'administration de l'ordre civil*. Or il est frappant que dans un grand nombre de ses écrits, Rousseau tende à prouver ou à rappeler l'importance de son sujet – c'est au moins le cas dans le second *Discours* (« la plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines… ») et dans l'*Émile* (« je parlerai peu de l'importance d'une bonne éducation… »). Ici donc à la justification de l'importance du sujet (motif) se substitue l'importance de l'écrivain comme sujet (énonciateur).

Surgit la formule centrale : « On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais. »

Rousseau veut ici préciser *sa prise de parole* en précédant une question qu'on pourrait lui adresser sur la légitimité de son entreprise. Cette question procède de la rumeur ; elle n'a pas d'énonciateur – un « on » indéfini l'adresse. Tournons-la au style direct libre : « Êtes-vous prince ou législateur pour écrire sur la politique ? » Ce genre ne conviendrait qu'à deux figures : le prince qui assure

PDF destiné à un usage privé et personnel ne pas diffuser

l'administration, le législateur qui propose la règle juste et légitime. Peu importe ici que le *Contrat* soit davantage un traité du bon législateur (on renvoie au livre II, chapitre VII) qu'un traité du bon prince ; ce qui semble acquis, c'est qu'il faudrait être soit l'un soit l'autre (on ne saurait être les deux à la fois) pour *écrire sur la politique*.

La formule « écrire sur la politique » mérite qu'on s'y arrête. Elle ne se trouve nulle part ailleurs chez Rousseau. Au XVIIIe siècle, « écrire sur » a un sens plutôt littéral que figuré et le sens de la préposition est bien souligné dans l'*Encyclopédie* :

> *Écrire sur le journal, sur le grand livre*, &c. c'est porter sur ces registres en recette ou dépense les différentes parties de débit & de crédit qui se font journellement dans le négoce, & qu'on a écrites auparavant sur le brouillon. *Voyez* BROUILLON *; Écrire sur son agenda*, c'est mettre en forme de mémoire sur une espèce de petit registre ou sur des tablettes que les négociants exacts ont toujours sur eux, les choses les plus importantes qu'ils ont à faire chaque jour, & qu'ils pourraient oublier dans le grand nombre d'affaires qui les occupent.

Rousseau déplace le sens de la préposition : écrire *sur*, c'est écrire *au sujet de, à propos de*. Considérons pour commencer la manière dont un prince et un législateur pourraient *écrire sur la politique*. Autant il est rare que le prince soit associé dans le *Contrat social* à l'écriture, autant la figure même du législateur est par excellence une figure d'auteur. C'est ainsi que l'évoque, en l'opposant au prince, le chapitre VII du livre II :

> Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable ; parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple : j'ai déjà dit cela, mais il n'est pas inutile de le répéter.
>
> Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien.

Autre difficulté qui mérite attention. Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée ; chaque individu, ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du Ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique. Cette raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine (*OC* III, p. 383-384).

Rousseau souligne dans ces célèbres pages la triple singularité du législateur : la première tient à une force surhumaine (l'institution du pacte social), la deuxième à une faiblesse nécessaire et voulue (le refus d'exercer cette force dans le gouvernement – « celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes »), la troisième concerne l'écriture.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

L'écriture des lois nécessite une écriture spécifique : une poétique du sublime ou des idées de la raison qui passe par le recours à un intercesseur divin[7]. La communication directe des idées de la législation est impossible puisqu'il est impossible que le législateur parle le langage du peuple et impossible aussi qu'il traduise ce qu'il doit lui dire. Il ne se peut donc qu'il ne recoure « à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre » et Rousseau renvoie en note au chapitre XI du premier livre du *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel[8]. Dans ce chapitre qui porte sur la religion des Romains, Machiavel évoque rapidement Lycurgue et Solon pour déplacer le discours vers les temps présents[9]. Rousseau associe Moïse à Lycurgue et Numa dans le chapitre « de l'esprit des anciennes institutions » de ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (*OC* III, p. 956-959). En *Contrat social* livre II, chapitre VII, il cite Lycurgue et fait allusion à Moïse et à Mahomet. Rousseau fait de Moïse une figure essentielle pour qui voudrait dessiner le type du législateur[10]. Le recours à l'intercession divine par le législateur croise mais ne recoupe pas le problème de la religion civile.

Dans son éloquence, le législateur devra allier les caractères « caloriques » (la formule est de Jean Starobinski[11]) de la langue passionnée (celle des premiers parlants) et la « constance » qui ne peut être acquise que par la maîtrise des passions.

On voit mieux ce que seraient la langue politique du prince et celle du législateur : l'un écrira sous la forme de maximes

7 Voir l'étude récente d'Emma Planinc, « The Figurative Foundations of Rousseau's Politics », *Modern Intellectual History*, janvier 2022, p. 1-26.

8 Rousseau cite Machiavel en italien : « *E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio ; perché altrimente non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui* », *OC* III, p. 384.

9 Machiavelli, *Discorso sulla prima Deca di Tito Livio*, in *Opere*, Rome, Salerno Editore, 2006 [1531], vol. I., p. 230 ; trad. fr., Machiavel, *Discours sur la première Décade de Tite Live*, Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004 [1531], p. 103.

10 Bronislaw Baczko, « Moïse législateur » : *Reappraisals of Rousseau: Studies in Honour of R. A. Leigh.* Simon Harvey & Marian Hobson (éds), The Johns Hopkins University Press, 1984.

11 Jean Starobinski, « Rousseau et l'éloquence », *op. cit.*, p. 112.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

de gouvernement[12] ; l'autre rédigera les lois fondamentales. L'un écrit des préceptes, l'autre des lois. L'un écrit au présent, l'autre au futur. On fera remarquer aisément qu'en toute logique ni le prince ni le législateur *n'écrivent sur la politique* : ils écrivent la politique. Ils la font en l'écrivant et ils l'écrivent en la faisant. À eux, sauf impertinence bienvenue, nul n'osera poser la question de leur légitimité. Elle se pose à Rousseau. Examinons sa réponse : « Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais. »

N'est-ce pas là une des plus formidables réponses jamais données par Rousseau ? C'est précisément parce qu'il n'a ni la légitimité du prince (le gouvernement) ni celle du législateur que Rousseau « écrit *sur* la Politique ». Un principe d'illégitimité fondamentale préside au travail de l'écrivain politique – *ce n'est pas d'être qui légitime de faire : c'est de n'être pas*. Avant même que Rousseau énonce des thèses républicaines, son énonciation obéit à un principe d'impropriété qui est démocratique – il est cet homme *qui les vaut tous et que vaut n'importe qui* qu'évoque Sartre dans une page célèbre de *Les Mots*. Ce n'est pas parce que j'ai un droit particulier que je peux écrire sur la politique – écrire sur la politique est le droit des sans droit – de ceux qui n'ont aucun droit pour le faire. Mais n'en ont-ils pas le devoir, dès lors qu'ils ont le droit d'avoir des droits ? Le pouvoir de l'écrivain politique tient justement à son illégitimité[13]. Sa légalité propre, c'est son illégitimité. Notre époque a tout à gagner à entendre cette leçon : ce n'est pas aux experts à imposer la pseudo-rationalité qui sert de justification aux pouvoirs en place[14]. L'écrivain politique est celui qui bouleverse l'ordre des énoncés en renversant la table de l'énonciation.

Et Rousseau d'insister : « Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou

PDF demande d'usage privé uniquement - Les Prairies ordinaires

12 Voir Robert Damien, *Le Conseiller du prince de Machiavel à nos jours. Genèse d'une matrice démocratique*, Paris, PUF, 2003.

13 Ce point n'est pas évoqué dans le livre important de Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, ACER, Grenoble, 1972.

14 Pour une critique de l'expertise qui fonde l'ordre politique sur l'ordre des choses, voir Jean-Claude Milner, *La Politique des choses. Court traité politique 1*, Paris, Verdier, 2011 ; et *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, Paris, Verdier, 2011.

je me tairais. » Si j'étais au gouvernement ou à la rédaction du pacte fondamental, je n'écrirais pas sur la politique – Rousseau précise : « Je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire. » Cette précision importe. Écrire sur la politique ne relève ni de l'être des hommes (c'est l'ordre du prince), ni du pouvoir être des lois (c'est l'ordre du souverain), mais du devoir-être du langage. Il semble important d'opposer trois figures et trois modalités : le prince et l'être, le souverain et le pouvoir être, l'écrivain et le devoir être. *Écrire sur, c'est dire le droit du devoir être. Qui est dans l'être ou dans le pouvoir être, dans le faire ou dans le pouvoir faire n'a pas besoin d'énoncer le devoir être ou le devoir faire.* On peut maintenant énoncer sous le concept ce qu'est un écrivain politique pour Rousseau : *écrivain politique est celui qui reconnaît l'illégitimité foncière de son énonciation pour énoncer le devoir être de la politique*. L'écrivain politique se tient à égale distance de deux figures légitimes : le prince et le souverain, et de deux modalités : l'être et le pouvoir être. Ce qui restera à jamais frappant ce n'est pas seulement la revendication de l'illégitimité, ou la revendication du devoir être : c'est leur articulation.

[3] Le dernier paragraphe du préambule situe la position de l'écrivain politique en l'articulant à la position d'un sujet politique particulier – le citoyen d'une République : « Né citoyen d'un État libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire. Heureux, toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de mon pays ! »

Rousseau appuie donc la position d'illégitimité de l'écrivain politique sur la faiblesse de la voix du citoyen. Ce parallèle est instructif : d'un côté une position d'illégitimité permet *d'écrire sur*, de l'autre une faible voix impose le devoir de s'instruire des affaires publiques. Ici, un non-être permet d'écrire sur le devoir être tandis que là un être appelle un devoir faire (un devoir s'instruire). C'est la position politique légitime du citoyen qui impose la seule véritable légitimité de l'écrivain politique : celui qui écrit sur le devoir être. Inutile ici de revenir sur les relations que Rousseau entretient dans

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

sa vie et dans ses écrits avec Genève, son pays. Cette question a été enrichie par la critique récente – on en verra un écho dans l'article de Gabriella Silvestrini. Tout comme Saint-Preux aura aimé plusieurs Julie en Julie au point de les opposer, de la même manière Rousseau aura aimé plusieurs Genève et n'aura cessé d'opposer les unes et les autres.

3. À l'épreuve

En 1992, le philosophe Claude Lefort intitule un recueil de ses études : *Écrire. À l'épreuve du politique*[15]. Aucun signe de ponctuation ne reliait le titre et le sous-titre, mais la majuscule du sous-titre : « À » laisse supposer qu'il s'agit d'un point. Il faut bien lire « Écrire. À l'épreuve du politique » et non pas comme le reportent certaines bibliographies « écrire à l'épreuve du politique ». La nuance est subtile, certes. L'objet du livre est l'écriture des écrivains : le fait qu'ils écrivent – et le verbe doit s'entendre en un sens absolu. Et c'est ce sens absolu qui est soumis à l'épreuve du politique. Qu'est-ce qu'écrire pour un écrivain qui se soumet ou se trouve soumis « à l'épreuve du politique » ? On nous pardonnera de citer un long extrait de la préface de ce livre important :

> Cependant, la philosophie politique noue une liaison particulière avec l'écriture. Celui qui s'y adonne ne peut entièrement céder à l'illusion de se détacher de son temps, de la société qu'il habite, de la situation qui lui est ainsi faite, des événements qui l'atteignent, du sentiment d'un avenir qui se dérobe à la connaissance et qui à la fois excite son imagination et le ramène à la conscience de ses limites. Il sait, au moins tacitement, qui son œuvre tombera dans les mains de lecteurs que ses propos affectent, parce qu'il lève des questions qui directement ou indirectement les concernent et portent atteinte à leurs préjugés.

15 Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. Voir aussi *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007 et, plus récemment, *Lectures politiques. De Dante à Soljenitsyne*. Paris, PUF, 2021. Ces deux derniers ouvrages ont été édités et préfacés par Claude Mouchard.

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

> Il ne veut pas fournir des arguments à des hommes qu'il tient pour des adversaires, des imbéciles ou les dévots d'une doctrine, ni en séduire d'autres, empressés à se saisir, de telle ou telle de ses formules et, sans l'entendre, à se faire ses partisans, à l'élire comme le héros d'une cause. Écrire, c'est donc, pour lui, tout particulièrement, l'épreuve d'un risque ; et celle-ci lui donne la ressource d'une parole singulière, mobilisée par l'exigence de déjouer les pièges de la croyance, ou de se soustraire aux pièges de l'idéologie, de se porter toujours au-delà du lieu où l'on attend par des mouvements contraires qui déçoivent tour à tour les diverses fractions de son public. Nul doute, c'est au vrai qu'il tend, sans quoi il ne serait pas philosophe ; mais il lui faut se frayer, par un chemin sinueux, un passage dans le monde agité des passions. Entreprise toujours à moitié manquée, d'ailleurs, comme le montrent l'accueil que lui font le plus souvent ses contemporains, et, plus encore, la bêtise des lecteurs qui plus tard rabattront sur lui un discours vulgaire ou savant pour célébrer ou condamner sa « théorie » ou découvrir ses « contradictions ». Qu'on songe seulement au sort fait à Machiavel ou à Rousseau… Il n'est donc pas, ne peut être maître des effets de sa parole. Mais il suffit qu'elle soit rigoureuse pour que, à lointaine distance, des lecteurs soient capables de l'entendre et l'installent dans les horizons de leur temps[16].

Rousseau n'est pas ici un simple exemple : sa pensée et sa parole sont rigoureuses mais leur énergie emporte les lecteurs qui le déportent. Écrire *sur* la politique fut aussi pour Rousseau écrire *à l'épreuve* de la politique et promettre ses écrits à cette même épreuve.

Cette épreuve n'est pas plus celle de notre époque que d'une autre, mais il se trouve que Rousseau ne cesse aujourd'hui encore d'y être exposé. Au vrai, dès qu'il s'agit de penser la liberté individuelle sous l'horizon de la communauté politique et de l'obligation, le voilà convoqué, mis à l'épreuve.

16 *Écrire. À l'épreuve du politique*, *op. cit.*, p. 11-12.

PDF réservé à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

4. Du politique

C'est au fond ce qui constitue la trame de ce nouveau numéro des *Annales*. Si le dossier est consacré à la « différence sexuelle », c'est parce qu'elle est aujourd'hui, pour beaucoup, une épreuve de vérité. Elle aimante des luttes pour la reconnaissance qu'on aurait tort de ne pas reconnaître.

Les deux volets de nos *varia* représentent pour la pensée de Rousseau un autre type d'épreuves. D'abord, des recherches italiennes d'une grande vivacité s'interrogent sur la politique de Rousseau. Selon une tradition bientôt centenaire[17], l'Italie offre une richesse d'interprétations de l'œuvre de Rousseau sans beaucoup d'équivalents dans le monde. Philologie et politique se nouent autour de l'œuvre du philosophe de Genève. On mentionnera aussi l'étude importante de Bruno Bernardi. Loin de Genève et près de Rousseau, il y a la Suède et il y a l'Iran où, alors même que nous achevons ces lignes, de puissantes luttes émancipatrices soulèvent la population. Enfin, une dernière section aura été rendue nécessaire par l'actualité genevoise – un rapport mal informé mettant Rousseau à l'épreuve de la pensée décoloniale.

Il fallait répondre et se mettre à l'épreuve.

Écrire sur ? Écrire à l'épreuve de ? – *Du politique*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

17 On peut renvoyer pour une mise au point historique à M. Fedeli De Cecco, *Rousseau e il marxismo italiano nel dopoguerra*, Bologne, Biblioteca Capelli, 1982.

1

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau et la différence sexuelle

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Alicia Hostein et Martin Rueff
Paulo Ferreira Jr.
Claude Habib
Patrick Hochart
Catherine Larrère
Gabrielle Radica
Céline Spector
Capucine Lebreton

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Partout des rapports et partout des différences

Alicia Hostein et Martin Rueff

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

1. Émique / Étique

Obsédés par les questions impérieuses du présent, nous ne pourrions plus lire les textes du passé ; sourds à ces mêmes questions, nous entendrions peut-être moins bien leurs réponses.

L'historien Carlo Ginzburg a fait de la différence émique/étique, qu'il a reprise au linguiste K. L. Pike, une des clés de son rapport aux voix subalternes dont il écrit l'histoire depuis *Le Fromage et les Vers*[1] : il faut faire la part de nos questions (étiques) et des réponses de celles et de ceux que nous interrogeons (émiques). Comme nos langages ne coïncident pas, on ne saurait reprocher aux acteurs du passé de ne pas bien répondre aux questions que nous leur posons et dont nous avons la fâcheuse tendance à penser qu'elles sont toujours bien formulées. En fait, et malgré qu'en aient de nombreuses revendications d'aujourd'hui, porteuses de sentiments identitaires qui pavent l'enfer des luttes, une véritable métaphysique de la « raison dans l'histoire », téléologique, c'est-à-dire sûre d'être enfin (dans) le vrai se cache dans ces appels à la différence. Cette métaphysique nie l'histoire, elle refuse ses erreurs et ses errances, ses monstruosités, mais aussi ses avancées, jamais définitives : elle oublie les espoirs d'émancipation qui vibraient avec la même intensité que celles qui nous animent.

PDF de démo à usage strictement personnel, ne pas diffuser

1 K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, La Haye-Paris, 1967 ; M. Harris, « History and Significance of the Emic/Etic Distinction », *Annual Review of Anthropology*, 5, 1976, p. 329-350. Carlo Ginzburg a souvent recours à cette distinction pour lutter contre le culte de l'anachronisme. « Le niveau "émique" renvoie à l'idiome des acteurs, le niveau "étique" à l'idiome des observateurs. La recherche historique (c'est ma lecture de la thèse de Pike) émerge au point d'intersection de ces deux niveaux : le niveau émique et le niveau étique. Tous les deux sont nécessaires. Les historiens posent inévitablement leurs questions dans un idiome étique et par conséquent anachronique : mais on peut espérer que les réponses qu'ils obtiendront soient formulées à un niveau émique. L'anachronisme est un instrument puissant ; il faut contrôler sa capacité de façonner nos esprits. La manière dont ces choses fonctionnent n'est pas aussi évidente qu'on pourrait le penser. Il arrive trop souvent que les historiens se comportent comme des ventriloques qui prêteraient leur propre idiome (ou leurs catégories) aux acteurs sans défense du passé. Leur tâche est complexe : les voix de ces morts sont parfois difficiles à entendre. Elles nous parviennent de manière opaque. » Carlo Ginzburg, « De l'artiste considéré comme un faux-monnayeur », trad. fr., Martin Rueff, *Po&sie*, 2012/4, n° 142, p. 147-161. *Le Fromage et les Vers* date de 1976, il a été publié en France en 1980.

Deux positions doivent être évitées qui, parce qu'elles les caricaturent, faussent et rendent le présent aussi opaque que le passé.

La première consiste à ne pas vouloir lire les auteurs du passé parce qu'ils répondraient mal aux impératifs du présent – c'est la pente à l'effacement, à l'éradication[2]. On peut y voir le pire dosage de l'empathie et de la distance. Au nom de l'empathie, on épouse leurs textes sans le moindre effort de contextualisation. Au nom d'une religion de la différence, on exclut les auteurs qui sont trop différents. Tout effort de compréhension est aboli. Une telle attitude pourrait rappeler les anecdotes que l'on raconte sur ces spectateurs qui essayaient de tuer les acteurs du théâtre parce que le personnage incarné avec conviction leur déplaisait. On connaît aussi cette chanson triste qui se fait fort de reprocher à certains membres d'une communauté de ne pas s'être assez défendus par le passé. C'est la thèse douloureuse qui vise les juifs dits « de négation » qui pourrait servir de modèle pour penser ces effets d'anachronisme[3]. Parce qu'ils s'étaient tournés vers la culture non juive et qu'ils avaient délaissé l'étude, qu'ils avaient cherché à s'assimiler, certains intellectuels juifs s'attirent aujourd'hui le jugement rétroactif de ne pas s'être assez défendus. Mais pour émettre un tel verdict, il ne faut pas seulement considérer qu'il n'y a qu'une manière d'être juif : il faut aussi refuser aux acteurs d'avoir eu un présent, d'y avoir été plongés pour s'y débattre. C'est aussi la thèse douloureuse qui consiste à reprocher aux féministes d'avoir défendu leur identité plutôt que leur différence, puis leur différence plutôt que leur identité, ou de ne pas avoir été assez radicales et de ne pas avoir inclus d'autres mouvements jugés aujourd'hui plus radicaux. Ces illusions rétrospectives sont une erreur de la pensée et une faute de la morale. La plus grande prudence est de mise : il viendra évidemment un jour où de plus radicaux condamneront ce qu'ils jugeront comme les mollesses des durs d'aujourd'hui. Invitons-nous au scepticisme ? Tant s'en faut : nous formulons une injonction épistémologique au principe de charité et une invitation à l'humilité.

2 Que gagne-t-on à ignorer un livre sinon de se passer des bonnes raisons de le critiquer ? C'est même trop dire : on ne gagne rien.

3 Voir Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2006.

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

La seconde erreur, qui n'est pas parfaitement symétrique de la première, prétend sauver les auteurs – contre le *wokisme* – attitude qui consiste à pousser les consciences à s'éveiller et à prendre acte des aliénations vécues de manière insensible et comme endormie (c'est de ce sommeil qu'il faudrait se réveiller). Ici encore, que de confusions et que d'excès : comment critiquer celles et ceux qui prétendent éveiller ? Nous ne voulons pas moins d'éveil : nous voulons plus d'éveil, mais un éveil critique[4]. La question se pose à plusieurs niveaux de l'opinion publique et de la formulation des argumentations. Elle se pose au niveau des sciences humaines : ces dernières n'ont pas à répondre à la violence des luttes qu'elles nourriraient mieux si elles n'essayaient pas d'épouser leur rythme, et se pose différemment encore au niveau de l'enseignement. Des inquiétudes se font jour sur la liberté académique[5]. On constate ici encore que des menaces convergent objectivement là où les acteurs se disent opposés : la tendance à l'ingérence du pouvoir politique ne se trouve pas contredite par la pente générale à la privatisation des universités et de la recherche, qui elle-même ne se trouve pas inquiétée par les mouvements contestataires qu'il n'est pas mauvais d'encourager si on veut prouver que l'université ne remplit plus ses missions et qu'il convient de remettre de l'ordre : un ordre économique cela va de soi.

Faut-il défendre nos auteurs contre la *cancel culture* ? La confusion règne ici aussi et les partisans d'un regard critique sur la culture ont raison de reprocher à ceux qui les taxent d'obscurantisme de soutenir que l'effacement qu'ils avancent n'est rien face à l'invisibilisation que les actrices et acteurs subalternes ont dû subir et subissent encore[6]. Ont-ils raison d'appliquer une loi

4 Il se trouve que l'essentiel de la littérature sur le wokisme émane de ses critiques qui le rapportent tour à tour à une idéologie, ou à une religion. Voir à ce propos le livre outrancier de Jean-François Braunstein, *La Religion woke*, Paris, Grasset, 2022. Un point mérite l'attention : c'est que l'origine même du terme semble renvoyer au vocabulaire des « Réveils religieux » protestants (*awakenings*).

5 Voir la forte synthèse d'Olivier Beaud, *Le Savoir en danger. Menaces sur la liberté académique*, Paris, PUF, 2021.

6 « Il est normal, écrit Pierre Vesperini, que des jeunes gens, issus ou non des anciennes populations asservies, révoltés par l'impunité avec laquelle la police insulte, maltraite, et parfois abat leurs concitoyens de "couleur", humiliés et offensés par l'arrogance avec laquelle la droite et l'extrême droite se félicitent régulièrement des "bienfaits de la colonisation", se heurtant enfin constamment à un monde encore ordonné en grande partie selon des catégories racistes et coloniales ;

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

du talion d'un nouveau type : œil fermé contre œil fermé ? On se croirait revenu au débat de Baisecul et de Humevesne chez Rabelais. L'un considère que la culture est en péril. L'autre que le monde de la culture est le péril.

On peut se tourner sans vaciller vers des enquêtes sérieuses qui réclament des savoirs critiques pour comprendre le présent et l'histoire.

L'essai de Claude Gautier et de Michelle Zancarini-Fournel, *De la défense des savoirs critiques* est des mieux venus. Il invite à « réintroduire de la complexité » et à adopter un point de vue « historique et analytique » sur les sujets qui déchirent les milieux culturels et académiques[7]. Mais c'est surtout qu'il se veut un effort réflexif du plus grand sérieux pour la défense des savoirs critiques ainsi définis : les savoirs critiques, ce sont d'abord des savoirs descriptifs qui acceptent de suivre les leçons de Durkheim et de Weber quand ils nous invitent à discerner et à choisir les faits « pour produire une certaine connaissance du réel » ; ce sont aussi des savoirs qui adoptent un « point de vue à partir duquel voir ce qui est à décrire ». Cette délimitation du point de vue est assumée et permet seule (à l'encontre de toute tentation hégémonique) d'être confrontée à d'autres points de vue. Mais, pour ce faire, une

excédés enfin par la bonne conscience et le narcissisme avec lesquels une bonne partie des élites "progressistes" continue d'ânonner que la culture occidentale a donné au monde la démocratie, la philosophie et la science, dans le même temps que l'Union européenne, qui se prétend un "havre d'humanisme dans un monde de brutes", provoque par ses politiques la mort de milliers de migrants à ses frontières – il est normal que ces jeunes gens aient parfois envie de "tout effacer", et d'en finir avec la culture-héritage occidentale. » Pierre Vesperini, *Que faire du passé ? Réflexions sur la « cancel culture »*, Paris, Fayard, 2022, p. 43. Le texte se compose de deux parties : la première est un essai argumenté consacré aux relations entre *cancel culture* et culture européenne. Cet essai s'achève sur une dénonciation du capitalisme contemporain « qui fait le meilleur accueil à la "cancel culture". Quoi de plus malléable que des individus sans mémoire ? » (p. 88). La seconde partie porte sur trois « cas » de *cancel culture* : la position du professeur Dan-El Padilla Peralta à l'égard de l'enseignement des *classics* aux États-Unis ; la requête de *trigger warnings* pour indiquer la violence (physique ou de genre) de certains textes au théâtre ou à l'université (mais pas au cinéma) ; le problème posé par la statue de Jefferson à New York et, de manière plus générale, la question du déboulonnage de certaines statues représentant des personnages offensant certaines sensibilités.

7 Claude Gautier et Michelle Zancarini Fournel, *De la défense des savoirs critiques, quand le pouvoir s'en prend à l'autonomie de la recherche*, Paris, La Découverte, 2022.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

troisième condition est nécessaire : reconnaître l'engagement du point de vue du savant qui ne saurait échapper à la question de son « orientation normative » :

> Nous dirons donc des savoirs critiques qu'ils se caractérisent par ces trois propriétés communes. Comme descriptions du monde social, ils proposent des représentations stylisées et méthodologiquement justifiées. Comme visions du monde social, ils se constituent à partir de points de vue particuliers et pluriels. Comme sciences du monde social, ils doivent continûment objectiver les intérêts et valeurs qui, en partie, tout au moins, les déterminent comme des savoirs axiologiquement orientés[8].

C'est donc en se réclamant des savoirs critiques qu'il faut poser la question des conditions de possibilité de notre lecture des classiques pour mieux redéfinir la pertinence de notre approche et tenter de nous guérir de toute illusion rétrospective.

Pour ce qui nous concerne, le savoir critique doit aussi rappeler les impératifs négligés de l'école de Francfort (qui n'oubliait jamais les conditions matérielles de production du savoir et du pouvoir) et faire fond sur la formule kantienne de Hannah Arendt : « penser, c'est toujours penser de manière critique. Et penser de manière critique, c'est toujours être hostile[9] ». Pour nous, le matérialisme discursif est une des formes avancées de savoir critique. Nous en revendiquons la pertinence pour notre lecture de Rousseau.

On peut soutenir que des forces convergentes visent depuis longtemps la construction humaniste du savoir critique et déplorer que la *cancel culture* se fasse çà et là l'alliée des politiques du divertissement avides d'abrutissement et de surveillance[10]. On peut enfin soutenir que la philologie est cette modalité vraie

8 *Ibid.*, p. 12-13.

9 Hannah Arendt, *The Last Interview and Other Conversations*, Melville House, Londres, 2013 [1973], p. 214-215, cité par Pierre Vesperini, p. 96.

10 Cette thèse est fortement soutenue par Pierre Vesperini, p. 86-93. Il pourrait à ce titre s'appuyer sur la somme de Shoshana Zuboff, *L'Âge du capitalisme de surveillance*, Paris, Zulma, 2022. Il faut toujours rappeler l'article de T. W. Adorno, « L'industrie culturelle », traduit en français dans *Communications*, 1964, 3, p. 12-18.

Partout des rapports et partout des différences

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

d'accès au savoir parce qu'elle incarne au mieux aujourd'hui les exigences d'un matérialisme discursif susceptible de frayer dans le passé pour comprendre ce qui s'est transmis, comment, pourquoi et à qui.

2. L'œuvre Rousseau

Dans ces conditions, et si l'on veut se rendre attentive et attentif à la lettre des textes de manière critique, peut-on aujourd'hui s'intéresser à Rousseau et à sa pensée de la différence sexuelle ? Oui, on peut le faire et on le doit, à condition de distinguer sa position (émique) et la nôtre (étique). Ce n'est ni pour le sauver, ni pour le condamner : c'est pour le lire et pour rappeler que bien des questions que nous lui posons sont prises dans le sillage de son œuvre, ce qui rend le partage émique/étique plus difficile à manier qu'il n'y paraît. Car ce qui fait qu'une œuvre est œuvre, c'est qu'elle nous prend dans les questions que nous lui posons[11].

3. Observer les différences

Tout fait œuvre dans une œuvre car elle est l'expression d'un individu qu'elle transforme et qui se transforme avec elle. Cet individu appartient à des grandes lignes de différenciation – sexuelle, historique, géographique, économique, sociologique, intellectuelle. Rousseau est cet individu de sexe masculin (ce qui ne préjuge pas de son genre sans doute), né en Suisse en 1712, d'une mère qui meurt à sa naissance, d'un père horloger souvent absent, sans le sou, bagarreur. Il oublia son frère, mena une vie amoureuse dont il n'était pas fier, épousa Thérèse. Il aima.

Difficile de croire qu'il ait pu penser le corps sexué sans que son propre corps fût impliqué dans sa pensée. Et pourtant, il est tout aussi difficile de faire de sa pensée du corps le simple récit de

11 « Lire une œuvre, affirme ainsi Claude Lefort, c'est perdre les repères de la division entre l'espace de l'œuvre et le monde sur lequel elle ouvre. » Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », repris dans *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 165. Cette exigence guide Lefort dans *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 7 *sq.* et p. 693-776.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

sa vie sexuelle, sa rationalisation, sa sublimation. Difficile de savoir aussi où s'arrête le corps, et même où il commence et s'il commence.

Rousseau (comme Platon, comme Freud, comme Judith Butler) a voulu *penser* la différence sexuelle. Il a voulu penser la différence pour elle-même, du point de vue physique et du point de vue moral, ce que cette différence physique implique si on la reconnaît. Fut-il victime d'un imaginaire binaire ? L'en accuser, c'est instruire un procès à peu de frais car on est sûr de gagner sans entendre celui dont on fait un coupable. On dirait plus volontiers qu'il a appliqué à la différence sexuelle une thèse de méthode qu'il avait énoncée avec l'éclat que l'on sait :

> Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés (*Essai sur l'origine des langues*, chapitre VIII, *OC* V, 394).

L'ontologie obéit ici à un nouveau modèle : tandis que pour savoir en quoi *x* diffère de *y*, une ontologie des propriétés part de ce que *x* et *y* ont en propre pour énoncer leur différence, Rousseau part de la différence de *x* et de *y* pour déterminer leurs propriétés respectives. La différence prime l'identité car la différence du différent est déterminée par une doctrine de la négation. Cette ontologie sera aussi celle de Saussure si on veut bien se rappeler cette thèse du *Cours de linguistique générale* : « Une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit, mais dans la langue, il n'y a que des différences sans termes positifs » (*CLG* II, 4, § 4). Comme celle de Saussure, l'ontologie de Rousseau est aussi éloignée du platonisme que du rationalisme leibnizien. Il y a disjonction entre identité et ressemblance.

4. Le conflit des interprétations

Admises ces précautions, comment procéder pour considérer et tenter de comprendre ce que dit Rousseau ? Si l'on écarte une psychanalyse de l'auteur – entreprise aussi tentante que périlleuse et

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

tant de fois menée –, plusieurs voies s'ouvrent devant l'herméneute. On distinguera d'emblée la voie de l'histoire, la voie de l'œuvre et celle de la réception.

La première cherche à inscrire Rousseau dans son siècle. La question peut être ainsi formulée : comment comprendre la position de Rousseau sur la différence sexuelle dans une série de contextes qui sont censés l'éclairer ? Quels sont ces contextes ? Le XVIIIe siècle ? Les Lumières ? Élisabeth Badinter et Paul Hoffman empruntèrent cette voie avec les succès que l'on sait[12].

La deuxième est la voie de l'œuvre. Il s'agit de comprendre *ce que dit* Rousseau. Ici plusieurs parcours se dessinent. On peut partir des récits des *Confessions* pour éclairer les thèses de l'*Émile*, partir de la fiction de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (même cette qualification de « fiction » est rendue difficile à son tour par la préface de l'œuvre), on peut aussi partir du fameux livre V de l'*Émile* qui tente de penser la différence sexuelle en tant que telle :

> En tout ce qui tient au sexe, la femme et l'homme ont partout des rapports et partout des différences : la difficulté de les comparer vient de celle de déterminer dans la constitution de l'un et de l'autre ce qui est du sexe et ce qui n'en est pas. Par l'anatomie comparée, et même à la seule inspection, l'on trouve entre eux des différences générales qui paraissent ne point tenir au sexe ; elles y tiennent pourtant, mais par des liaisons que nous sommes hors d'état d'apercevoir : nous ne savons jusqu'où ces liaisons peuvent s'étendre ; la seule chose que nous savons avec certitude est que tout ce qu'ils ont de commun est de l'espèce, et que tout ce qu'ils ont de différent est du sexe. Sous ce double point de vue, nous trouvons entre eux tant de rapports et tant d'oppositions, que c'est peut-être une des merveilles de la nature d'avoir pu faire deux êtres si semblables en les constituant si différemment.
>
> Ces rapports et ces différences doivent influer sur le moral ; cette conséquence est sensible, conforme à l'expérience, et

12 Voir E. Badinter, *L'Amour en plus : histoire de l'amour maternel (17e/20e siècles)*, Paris, Flammarion, 1980 et *Émilie, Émilie ou l'ambition féminine au 18e siècle*, Paris, Flammarion, 1983. Voir Paul Hoffman, *La Femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Ophrys, 1977.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> montre la vanité des disputes sur la préférence ou l'égalité des sexes : comme si chacun des deux, allant aux fins de la nature selon sa destination particulière, n'était pas plus parfait en cela que s'il ressemblait davantage à l'autre ! En ce qu'ils ont de commun ils sont égaux ; en ce qu'ils ont de différent ils ne sont pas comparables. Une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage, et la perfection n'est pas susceptible de plus et de moins.
>
> Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible : il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu.
>
> Ce principe établi, il s'ensuit que la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme. Si l'homme doit lui plaire à son tour, c'est d'une nécessité moins directe : son mérite est dans sa puissance ; il plaît par cela seul qu'il est fort. Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens ; mais c'est celle de la nature, antérieure à l'amour même (*Émile*, V, *OC* IV, p. 693).

Le différentialisme de Rousseau est structurel : c'est de la différence de l'homme et de la femme qu'il faut déduire leurs propriétés respectives. Or cette différence tient au sexe. Il n'y a donc aucune différence entre l'homme et la femme qui ne tienne pas au sexe. Ce qui signifie aussi que toutes les différences sont de nature sexuelle : la femme a « les mêmes organes, les mêmes besoins, les mêmes facultés ». L'affirmer était-il nécessaire ? Oui cela l'était dans les années soixante du dix-huitième siècle. Kant, par exemple, n'était pas de l'avis de Rousseau[13]. Ce différentialisme sexuel est structurel, mais il est aussi orienté et hiérarchisé : orienté puisque la femme est « faite spécialement pour plaire à l'homme », *hiérarchisé* parce que, pour ce qui est de l'identité de l'homme et de la femme en ce qui ne tient pas à la différence sexuelle (cette phrase, en toute

13 Voir Kant, *Observations sur le beau et le sublime*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », tome I, 1980, p. 476 sq. et *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tome III, (1986), p. 1115-1118. Voir Sarah Kofman, *Le Respect des femmes : Kant et Rousseau,* Paris, Galilée, « Débats », 1982.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

rigueur est une tautologie), l'homme et la femme diffèrent « du plus au moins ». Ce qui ne veut pas dire que la femme soit soumise en tout à l'homme pour Rousseau et il faut rappeler d'abord que la « faiblesse physique » de la femme lui donne une force propre qui n'a rien d'illusoire[14]. Mais il y a plus, Rousseau considère qu'en matière de relation sexuelle, et quelle que soit la complexité même de la notion de consentement, *non, c'est non*[15].

Rousseau défend, la chose est plus rare qu'on ne pourrait le croire, la cause du plaisir féminin :

> Soit donc que la femelle de l'homme partage ou non ses désirs et veuille ou non les satisfaire, elle le repousse et se défend toujours, mais non pas toujours avec la même force, ni par conséquent avec le même succès. Pour que l'attaquant soit victorieux, il faut que l'attaqué le permette ou l'ordonne ; car que de moyens adroits n'a-t-il pas pour forcer l'agresseur d'user de force ! Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle, la nature et la raison s'y opposent : la nature, en ce qu'elle a pourvu le plus faible d'autant de force qu'il en faut pour résister quand il lui plaît ; la raison, en ce qu'une violence réelle est non seulement le plus brutal de tous les actes, mais le plus contraire à sa fin, soit parce que l'homme déclare ainsi la guerre à sa compagne, et l'autorise à défendre sa personne et sa liberté aux dépens même de la vie de l'agresseur, soit parce que la femme seule est juge de l'état où elle se trouve, et qu'un enfant n'aurait point de père si tout homme en pouvait usurper les droits.

Patrick Hochart a offert un commentaire décisif de ces pages[16]. Insistons sur son insistance. Il y a trois termes en jeu : l'homme, la

14 Voir Joël Schwarz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, CUP, 1984.

15 Pour une perspective contemporaine sur le consentement, voir Manon Garcia, *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Climats, 2021.

16 Patrick Hochart, « "Le plus libre et le plus doux de tous les actes". Lectures du livre V de *L'Émile* », *Esprit*, août/septembre 1997, p. 61-76. Claude Habib a dit ce qu'elle devait à cette lecture dans *Le Consentement amoureux*, Paris, Hachette, 1998. On peut tirer d'autres leçons de la lecture de Hochart. Ces pages de l'*Émile* avaient été commentées de manière très différente, sinon opposée, par Élisabeth de Fontenay : « Par Émile et pour Émile : Sophie ou l'invention du ménage », *Les Temps modernes*, n° 358, mai 1976.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

femme et leur objet commun. L'un et l'autre doivent contribuer librement à cet objet commun. Si l'acte sexuel est le plus libre de tous les actes (*OC* IV, p. 694), c'est que la violence et la contrainte contredisent sa nature même. Ainsi, chacun concourt également et librement mais différemment à cette union. Il faut prêter attention à la réalité du rapport de force : puisque la volonté de l'homme est diminuée par sa puissance relative (il se peut toujours qu'il soit impuissant), la force est du côté de la volonté de la femme qui doit, par un signe ou par une expression, la manifester. Tel sera le passage de la sexualité à l'amour : l'intervention des signes qui doit tout à la femme. Selon les termes de Hochart : « Le premier à former des désirs est et ne peut être que la femme[17] » (p. 694). C'est pourquoi la destination spéciale de la femme est la plaisance : « Plaire ce n'est pas avoir ou donner du plaisir, c'est se constituer en personne morale, faire l'épreuve de son être moral et se sentir comme personne. » La réciproque est vraie puisque l'homme ne se découvre comme personne morale qu'en se découvrant sensible au charme féminin. Telle est la portée la plus radicale de cette pensée différentialiste : l'homme ne sera jamais que ce que la femme le fait être tandis que la femme n'est jamais ce que l'homme la fait être en étant ce qu'elle le fait être[18].

Ces textes nécessitent beaucoup de tact. Les rousseauistes ne reculent pas devant leurs difficultés comme l'attestent plusieurs ouvrages parmi lesquels se distinguent le collectif dirigé par Jean-Luc Guichet, *La Question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*[19] et la monographie de Laure Challandes : *L'âme a-t-elle un sexe ? Formes et paradoxes de la distinction sexuelle dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*[20].

17 Patrick Hochart, « Le plus libre et le plus doux de tous les actes », art. cit., p. 66.

18 *Ibid.*, p. 69.

19 Paris, Classiques Garnier, 2012. Le collectif dirigé par Jean-Luc Guichet regroupe des études de Claude Habib, Patrick Hochart, Laurence Mall (regroupées dans une section « Le jeu du désir, de l'amour et de la séduction »), de Robin Howeels, Carole Martin et Jean-François Perrin (dans la section « La sexualité en miroir : écriture, dispositifs spéculaires, relations triangulaires »), d'Yves Vargas, Capucine Lebreton, Paule-Monique Vernes et Jean-Luc Guichet (dans la section « La différence sexuelle : enjeux anthropologiques, éthiques et sociopolitiques »), de Géraldine Lepan, Shane Agin et Laurence Viglieno (dans la section « Éducations sexuelle ») et d'Erik Leborgne, Jacques Berchtold, Françoise Bocquetin, René Démoris et Georges Benrekassa (dans « L'émoi sexuel : violence, vérité, altérité et identité »).

20 Paris, Classiques Garnier, 2011.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Les enquêtes contextuelles de l'historien et textuelles de l'herméneute ne s'opposent pas forcément. Le premier interroge l'amont du texte ; le second le texte lui-même ; leurs raisons s'entremêlent. Une troisième approche est possible qui se tourne vers l'aval : étudier la postérité des textes de Rousseau quel que soit le nom que l'on donne à cette dernière : influence ou réception.

Un constat s'impose alors : les thèses de Rousseau sur la différence sexuelle n'ont cessé d'attirer lectrices et lecteurs. Ce furent tantôt des penseuses féministes qui trouvaient que la philosophie rousseauiste de la liberté était contredite par sa vision des femmes et qu'il fallait aimer Rousseau malgré lui pour le retourner contre lui – c'est la thèse de Mary Wollstonecraft. Ce furent des penseuses féministes qui condamnèrent Rousseau parce qu'il confinait la liberté féminine aux murs de la maison – c'est la thèse, par exemple, de Carole Pateman – dont nous traduisons ici un texte important. Ce furent des penseuses féministes qui louèrent Rousseau d'avoir repéré dans la sollicitude féministe une thèse qui annonçait le *care*. Il ne nous appartient pas ici de démêler ces thèses qui ont joué un rôle certain dans l'histoire du féminisme américain.

Dans des pages éclairantes, Céline Spector a su reconstituer les principales étapes qui ont porté des penseuses féministes à rejeter ou à revendiquer Rousseau, de Mary Wollstonecraft à Martha Nussbaum[21]. Les débats ne sont pas clos et mobilisent différents thèmes : l'érotisme[22], l'éducation[23], le mariage[24], la famille[25].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

21 Voir Céline Spector, *Au prisme de Rousseau*, Oxford, SVEC, 2011, chapitre 8, « Le prisme féministe », p. 227 *sq*.

22 *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 14-15, 2003-2004, « Érotique de Rousseau ». Voir aussi Alain Grosrichard, « L'inoculation de l'amour », *De l'Amour*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999, p. 15-80.

23 Voir S. Okin, « Rousseau's Natural Woman », *The Journal of Politics*, mai 1979.

24 Voir le livre important d'Elena Pulcini, *Amour-passion et amour conjugal. Rousseau et l'origine d'un conflit moderne*, Paris, Honoré Champion, 1998 [1990].

25 Voir ici même l'article de Gabrielle Radica.

5. Papiers sur table

Le 28 juin 2019, la Société Jean-Jacques Rousseau a organisé un colloque sur la question de la différence sexuelle en partenariat avec la Maison Rousseau et Littérature. L'événement se déroula dans le château de Voltaire. Il était placé sous l'égide des quelques lignes suivantes, extraites du livre V de l'*Émile* de Rousseau :

> Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible ; il faut nécessairement que l'un veuille et puisse ; il suffit que l'autre résiste peu.

Il s'agit pour Rousseau de penser la question du point de vue de la polysémie attachée à cette différence qui se situe au croisement des questions de dépendance, de différenciation et de complémentarité. La différence n'est dès lors plus seulement un facteur d'exclusion ou d'inégalité, mais témoigne avant tout de la puissance théorique de Rousseau et c'est cette puissance qui se trouve explorée par les sept contributions qui composent le présent dossier thématique.

Deux premières études s'attachent à des lieux précis et circonscrits du corpus rousseauiste afin d'en cerner les enjeux et les subtilités.

Paulo Ferreira Jr. étudie les rapports paradoxaux entretenus par la singularité et la différenciation dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Son analyse met en œuvre la thématisation de la distinction entre nature et culture au sein du second *Discours*, pour montrer que la différenciation est avant tout le fruit d'un processus historique lié à la liberté et la perfectibilité humaines.

Puis, s'inscrivant en faux contre « le slogan de l'égalité » qui tend à faire oublier la différence des sexes, Patrick Hochart propose de relire les pages si contestées du livre V de l'*Émile*, ainsi que la description de la différence des sexes qu'elles proposent.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Cette différence serait d'abord à entendre et à comprendre comme la règle du doux commerce qui les unit mais aussi les sépare.

Vient ensuite l'étude des critiques dont les propos de Rousseau ont pu faire l'objet, notamment de la part de féministes, européennes et américaines.

Claude Habib se propose de revenir sur les distinctions conceptuelles relatives aux notions de dépendance, de différence et de séparation des sexes. Si l'on peut reprocher à Rousseau d'accentuer la différence entre les sexes, en évoquant par exemple les voix féministes qui l'ont accusé de cantonner la femme à un rôle domestique, elle rappelle que cette différence est avant tout liée à des réalités biologiques, et qu'elle répond, pour Rousseau, à des impératifs moraux et politiques. Or, c'est justement du refus de cette « mixité démocratique » qu'il serait difficile de disculper Rousseau.

Catherine Larrère s'attache pour sa part à la critique adressée à Rousseau par Mary Wollstonecraft qui refuse la séparation des sexes et œuvre pour leur confusion, prenant ainsi le parfait contre-pied de son adversaire. Une certaine complémentarité entre les deux penseurs serait cependant possible, si on les lisait du point de vue de l'insuffisance de l'institution d'une égalité civique et politique entre les hommes et les femmes.

L'étude de Capucine Lebreton considère que lorsque Rousseau envisage la différence des sexes à l'aune de la morale sensitive, il est conduit à la trouver indépassable. Si la morale sensitive entend montrer l'influence du physique sur le moral, et ainsi la possibilité de l'infléchissement de l'un par l'autre, le sexe fait exception : il est un donné que rien ne saurait surmonter.

Les deux dernières études du dossier envisagent la différence sexuelle dans les contextes plus larges de la famille et du travail scientifique.

Gabrielle Radica pense cette différence du point de vue de la famille. Elle met en lumière les conceptions de la famille qui ont eu cours au XVIIIe siècle pour inscrire la pensée de Rousseau au sein d'un débat théorique et politique. Son étude envisage la question des divers types de rapports que l'on peut trouver au sein de la famille, à partir de trois corpus de textes distincts, afin que

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

chaque position soit adéquatement contextualisée et reçue : la pensée rousseauiste de la famille doit être considérée du point de vue des liens qui unissent la morale et la politique.

La distinction entre la science de l'homme et la raison des femmes, proposée par Céline Spector, est le lieu d'une réhabilitation du rôle de la femme dans la pensée rousseauiste. La femme serait destinée à la science morale, et si son rôle d'observatrice est certes limité, il n'en demeure pas moins central. Cette division du travail scientifique va à l'encontre de l'accusation courante de misogynie formulée à l'endroit de Rousseau.

Le dossier se clôt, comme il est maintenant de coutume dans les *Annales*, par la publication d'un texte classique et par une traduction. Le texte classique est dû à Isabelle de Charrière : « Plainte et défense de Thérèse Levasseur ». Il remonte à 1789. Il fait l'objet d'une importante présentation de Valérie Cossy : « Pourquoi admirer Rousseau quand on est une femme ? » Le texte traduit est le très célèbre article de Carole Pateman, « Le désordre des femmes », dont la version française est due à Alicia Hostein et la présentation à Gabriella Silvestrini.

L'enjeu principal de ce dossier, au travers des différentes contributions qui le composent, est de montrer que la pensée de la différence sexuelle, en tant que pensée, nécessite un effort de réunion des perspectives qui n'est possible que par un exercice de distinctions conceptuelles subtiles et précises. Si la différence sexuelle implique la prise en compte de deux pôles sociaux, politiques et moraux distincts, c'est d'abord à cette diversité que l'œuvre de Rousseau entend faire droit. Plutôt que de relancer une guerre de tranchées menée front contre front et où aucune ligne ne bouge, on a préféré des sorties, des défis, des histoires faites d'emprunts et d'hybridations.

Rien ne nous contraint à penser comme Rousseau ; tout conduit à chercher à comprendre ce que ce penseur écrivain a voulu dire. Ce qui nous oblige, en tout état de cause, à entendre ce qui l'a fait parler.

PUF - Destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Singularité et différenciation: le sexe dans le *Discours sur l'inégalité*

Paulo Ferreira Jr.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Ce n'est pas sans un certain déplaisir qu'on lit certains passages du livre V de l'*Émile* sur la différence sexuelle et la nature de la femme. Pour résumer en quelques exemples, Rousseau dit que l'homme est actif et fort, et la femme est passive et faible ; à cause de cette différence, il n'y a pas de parité entre les sexes ; il dit aussi que la pudeur est naturelle au sexe féminin, parce que tout enfant doit avoir un père, et que toute femme infidèle commet un crime contre la famille et la société[1]. Telles sont les paroles de celui qui a abandonné cinq enfants et qui a presque corrompu Mme d'Houdetot, une femme mariée et qui était la maîtresse d'un ami, Saint-Lambert ! Même si l'on prend en considération le fait que la théorie de la différence sexuelle existe chez Rousseau en fonction du rôle essentiel qu'il accorde à la famille à la fois dans les mœurs, dans l'économie et dans le développement du sentiment patriotique, certains passages de l'*Émile* semblent indéfendables[2]. Mais Rousseau est un auteur complexe et plein de nuances. Pour cette raison, je pense qu'il serait utile d'analyser brièvement le *Discours sur origine de l'inégalité*, un texte également important dans son système philosophique, qui peut nous donner un regard différent sur le sexe et même éclairer certaines questions sur la différence sexuelle.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

La singularité du sexe

Dès les premières lignes de la préface du *Discours*, Rousseau présente les difficultés de l'objet et de la méthode d'enquête : dans le cas de l'homme, il ne faut pas confondre le naturel avec le social et, dans l'impossibilité d'atteindre empiriquement l'homme à l'état de nature, il convient de s'éloigner des faits, des livres et de recourir à une hypothèse plausible. De cette hypothèse, il faut tirer les conséquences nécessaires et comprendre les connexions historiques

1 *Émile* V, *OC* IV, p. 693-698.

2 À propos de la différence sexuelle dans le livre V d'*Émile*, il y a d'autres aspects que la famille et le besoin de reproduction, par exemple, le consentement amoureux. Sur ce sujet si important de comprendre la différence sexuelle chez Rousseau, voir l'article de Patrick Hochart, « Le plus libre et le plus doux de tous les actes », *Esprit*, août-sept. 1997, p. 61-76 ; et le livre de Claude Habib, *Le Consentement amoureux*, Paris, Hachette, 1998.

possibles qui expliquent l'inégalité. Selon cette hypothèse, l'inégalité naturelle est pratiquement nulle à l'état de nature. Selon l'histoire conjecturale, l'inégalité morale et politique trouve son origine dans la propriété foncière. Par conséquent, si l'inégalité est historique, elle n'est donc pas autorisée par la loi naturelle[3]. Dans l'enquête de Rousseau, le thème du sexe occupe une place importante ; dans la description de l'homme naturel, il considère le sexe du point de vue physique ainsi que du point de vue métaphysique et moral.

Rousseau élabore l'hypothèse de l'homme naturel grâce à une méthode de dépouillement : les éléments sociaux sont soustraits, mais ce dépouillement ne réduit pas l'homme à un niveau où il ne serait pas possible de le différencier d'un autre animal. Selon la description physique, l'homme naturel est bipède, il a une main habile et possède des avantages anatomiques pour sa propre conservation[4]. Le sauvage se nourrit probablement de fruits et de végétaux, la nourriture la plus abondante dans la nature[5], mais il est capable d'adapter sa nourriture, selon la nécessité[6]. Les obstacles naturels contribuent à sa force et à sa disposition physique. L'abondance et l'uniformité de l'environnement naturel ne le rendent pas violent, ni timide, ni craintif. Ses principales faiblesses sont les rares blessures naturelles, l'enfance et la vieillesse. Mais si la vieillesse est une faiblesse, le sauvage ignore l'angoisse de la mort. Pour ce qui est de l'enfance, l'anatomie de la femme sauvage est un avantage qui protège les enfants, et la nature choisit toujours les plus forts et les plus sains, de sorte que le temps et l'uniformité constituent le régime et les seuls remèdes.

Comme le remarque Joël Schwartz[7], dans la description physique du sauvage, Rousseau réserve un espace considérable dans les notes du *Discours* pour discuter de la conformation du corps de la femme et de ses relations possibles avec la nourriture

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

3 Sur la rigueur logique et méthodologique de Rousseau, voir l'introduction de Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, « Introduction », in Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 7-32.

4 *OC* III, p. 135.

5 *Ibid.*, t. IV, p. 198.

6 *Ibid.*, p. 141-142.

7 Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago and London, The University Chicago Press, 1984.

et la conservation de l'espèce. Loin de la concevoir comme un sexe faible, Rousseau décrit les avantages de la constitution physique de la femme sauvage. Grâce à la position du sein par rapport aux bras, une femme peut nourrir et protéger les enfants plus facilement. En outre, le nombre de seins de la femme ainsi que les dents et les intestins du sauvage expliquent pourquoi sa nourriture était constituée principalement de fruits et de végétaux, une nourriture qui est plus abondante, cela réduit le risque de conflits, de menaces et corrobore l'état de paix :

> Mais il y a, ce me semble, de beaucoup meilleures raisons à dire pour soutenir que l'homme est un bipède [...] que le sein de la femme, très-bien situé pour bipède qui tient son enfant dans ses bras [...] Il semble donc que l'Homme, ayant les Dents et les Intestins comme les ont les Animaux Frugivores, devrait naturellement être rangé dans cette Classe [...] Je crois voir entre les animaux carnassiers et les frugivores une autre différence encore plus générale [...] Cette différence consiste dans le nombre des petits, qui n'excède jamais deux à chaque portée, pour les espèces que ne vivent que des Végétaux, et qui va ordinairement au-delà de ce nombre pour les animaux voraces. Il est aisé de connaître à cet égard la destination de la Nature par le nombre des mamelles, qui n'est que de deux dans chaque femelle de la première espèce [...] une nouvelle raison de tirer l'homme de la Classe des animaux carnassiers et de le ranger parmi les espèces frugivores (*OC* IV, n. III, 197, n. IV, 199, n. III, 201-202).

Donc, du point de vue de la description physique, il y a des différences anatomiques entre les sexes, il reste à savoir quelle est la différence du point de vue de la relation, c'est le sujet de la description métaphysique et morale. Du point de vue métaphysique, l'homme en général se distingue des autres animaux parce qu'il est libre et perfectible. Cependant, dans l'état de nature, la liberté et la perfectibilité sont endormies dans le sauvage, parce que l'instinct suffit pour survivre[8]. Du point de vue moral, c'est-à-dire des

8 *Ibid.*, p. 152.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

relations physiques avec soi-même et avec les autres, l'homme est guidé par « l'amour de soi » et par « la pitié ». Dans l'état de nature, cette passion empêche le désir de conservation de se transformer en « amour-propre » et en violence gratuite : « Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donnée à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable[9]. »

Rousseau considère la pitié comme une « vertu naturelle » qui confère l'équilibre à tous les êtres sensibles, et l'amour-propre comme un sentiment relatif, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement. Mais, l'amour-propre n'existe pas dans l'état de nature car le sauvage n'est pas capable de se comparer à l'autre[10]. Finalement, il y a l'examen de l'union entre les sexes :

> Commençons par distinguer le moral du physique dans le sentiment de l'amour. Le physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre ; le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement […] Or il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice ; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté […] pour […] rendre dominant le sexe qui devrait obéir. Ce sentiment étant fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un sauvage n'est point en état d'avoir, et sur des comparaisons qu'il n'est point en état de faire, doit être presque nul […] et toute femme est bonne pour lui (*OC* IV, 157-158).

En disant que la femme est le sexe qui devrait obéir, Rousseau semble inscrire une différence ici, mais quel serait le sens de cette obéissance dans une union presque machinale et qui n'établit pas vraiment une relation ? L'amour physique est un désir général, insuffisant pour éveiller l'esprit, insuffisant pour créer un lien, « et le besoin satisfait, tout le désir est éteint[11] ». Comme le sauvage

9 *Ibid.*, p. 154.

10 *Ibid.*, n. XV, p. 219.

11 *Ibid.*, p. 158.

PDF destiné à un usage privé uniquement, merci de ne pas diffuser

n'a pas d'imagination, le désir sexuel n'acquiert pas la fureur de la jalousie de l'homme civil et, comme il existe une constance, une tranquillité dans l'appétit et la disponibilité des femelles, il n'y a ni rareté ni disputes sanglantes, comme chez d'autres espèces :

> Or aucun de ces deux cas n'est applicable à l'espèce humaine où le nombre des femelles surpasse généralement celui des mâles, et où l'on n'a jamais observé que même parmi les sauvages les femelles aient, comme celles des autres espèces, des temps de chaleur et d'exclusion. De plus parmi plusieurs de ces animaux, toute l'espèce entrant à la fois en effervescence, il vient un moment terrible d'ardeur commune, de tumulte, de désordre, et de combat : moment qui n'a point lieu parmi l'espèce humaine où l'amour n'est jamais périodique (*OC* III, 159).

Donc, du point de vue moral, la principale différence du sauvage, par rapport à l'homme civil et par rapport aux autres animaux, est une différence au niveau sexuel. De sorte que les thèses relatives à l'agressivité dans la perpétuation de l'espèce, soit par le désir de considération, soit en raison de la rareté des femelles, sont également annulées.

Dans la description métaphysique, Rousseau a ajouté deux notes importantes sur le sexe. Dans la note IX, faisant référence à la perfectibilité humaine, il compare les avantages de la vie à l'état naturel et les maux de la vie à l'état civil. Au côté de ces maux, il ajoute les régulations artificielles du sexe et ses diverses formes de violence. Rousseau fait référence à la débauche, à l'adultère, aux duels, aux avortements, à l'abandon des enfants, à l'infanticide, à la castration, etc. Une cause possible qui induit de telles pratiques dans l'état civil est le mariage forcé selon les préjugés sociaux et les intérêts économiques[12]. Sur cette question du mariage, Jean Starobinski remarque un des grands thèmes de *La Nouvelle Héloïse*[13].

Ensuite dans la note XII, lors de la discussion sur les difficultés sur l'origine des langues, Rousseau s'oppose à John

12 *Ibid.*, p. 204-205.

13 Jean Starobinski, *Notes et variantes*, *OC* III, n. VI, p. 1366.

PUF Destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Locke en ce qui concerne le statut de la famille et la nourriture probable du sauvage. Si, selon Locke, la société conjugale constitue un avantage naturel, en particulier pour les espèces carnivores, dont la protection des petits exige une assistance plus grande et, par conséquent, une permanence et une occurrence à de nouvelles grossesses, selon Rousseau, ni la nourriture carnivore, ni la famille ne peuvent être considérés comme naturels, de sorte que la famille est aussi conventionnelle que la langue, et la nourriture naturelle du sauvage était probablement des fruits et des végétaux[14]. Dans cette discussion où les notions de famille et de langue sont dénaturées, Rousseau réitère la singularité de la constitution physique de la femme sauvage, et comme le remarque Schwartz, il y a également une dénaturation de l'amour maternel, parce que c'est l'habitude qui rend les petits chers à la mère, non la nature[15] :

> […] dans cet état primitif […] les mâles, et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion, et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à dire : Ils se quittaient avec la même facilité ; la mère allaitait d'abord ses enfants pour son propre besoin ; puis l'habitude les lui ayant rendus chers, elle les nourrissait ensuite pour le leur ; sitôt qu'ils avaient la force de chercher leur pâture, ils ne tardaient pas à quitter la mère elle-même (*OC* III, 147).

Par conséquent, dans le deuxième *Discours*, la femme naturelle n'est ni fragile ni maternelle. À cause de cela, Schwartz peut défendre sa thèse sur la compatibilité entre l'indépendance et la sexualité humaine. Comme le suggère ce commentateur, on peut dire que, dans l'état de nature, la femme était peut-être aussi forte que l'homme en étant capable de survivre à l'adversité naturelle enceinte sans l'assistance de l'homme[16]. Cela dit, prenons trois premières considérations sur le sexe et la différence sexuelle dans l'état de nature : (i) le sexe constitue des différences physiques qui

14 *OC* III, n. XII, p. 214-216.

15 Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 25.

16 *Ibid,* p. 21-22.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

sont avantageuses pour la conservation de l'espèce ; (ii) l'union entre les sexes est fugace, c'est un désir général, indifférent en lui-même, qui ne produit pas une relation ni ne modifie les différences existantes ; (iii) l'amour physique peut être considéré comme une caractéristique singulière, puisqu'il distingue le sauvage de l'homme civil et des autres animaux ; c'est une caractéristique qu'illustre bien la méthode de dépouillement de Rousseau et à cause de cela a une valeur anthropologique.

La différenciation

Dans la seconde partie du *Discours*, Rousseau détache les conséquences nécessaires pour comprendre les successions historiques qui ont amené l'homme à abandonner son état naturel et à instituer l'état civil. La loi de la propriété foncière occupe une place centrale dans cette seconde partie : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile[17]. »

Dans ce contexte, on peut considérer une période intermédiaire entre l'état de nature et l'établissement de la propriété. À ce moment-là, il arrive une première révolution dans l'histoire de l'espèce ; c'est l'invention des cabanes et des familles qui produit une transformation radicale dans le mode de vie des hommes et dans les relations entre les sexes. À partir de la description métaphysique et morale, on peut dire que la liberté, la perfectibilité et le sexe confèrent une certaine plasticité à l'espèce humaine, ce qui la rend toujours prête à s'adapter aux changements circonstanciels, comme les accidents naturels, et à produire tant d'autres changements, selon la nécessité, comme l'agriculture. Bien que fugace et indifférent en lui-même, l'appétit sexuel n'est pas périodique et, grâce à cette constance, l'espèce humaine se multiplie sur la surface de la Terre : « À mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de

17 *OC* III, p. 164.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

vivre[18]. » Voilà l'influence des climats sur les différentes formes de civilisation. Par une sorte de « prudence machinale », les hommes développent différentes techniques (chasse, pêche, cueillette, pièges), qui éveillent la conscience de soi et sa différence relative au monde. Cette connaissance de soi fait percevoir le moteur des actions humaines, à savoir « l'amour du bien-être[19] ». Dans les notes sur ce passage, Jean Starobinski dit que l'amour du bien-être est une source possible de société et d'existence relative[20]. Je voudrais m'appuyer sur l'interprétation de Starobinski pour situer le besoin sexuel dans un autre texte de Rousseau, mais qui n'est pas étranger au *Discours*. Dans le *Fragment de l'influence des climats sur la civilisation*, Rousseau classe les besoins en trois ordres :

> Nos besoins sont de plusieurs sortes ; les premiers sont ceux qui tiennent à la subsistance, et d'où dépend notre conservation. […] Il n'y en a que deux de cette espèce, savoir : la nourriture et le sommeil. D'autres besoins tendent moins à notre conservation qu'à notre bien-être, et ne sont proprement que des appétits […] Les besoins de cette seconde classe ont pour objet le luxe de sensualité, de mollesse, l'union des sexes et tout ce qui flatte nos sens. Un troisième ordre de besoins, qui, nés après les autres, ne laissent pas de primer enfin sur tous, sont ceux qui viennent de l'opinion (*OC* III, 529-530).

On remarque que Rousseau ne considère pas l'union sexuelle comme l'un des premiers besoins physiques ; cela signifie donc que l'homme peut s'abstenir de tout rapport sexuel sans compromettre sa conservation individuelle, mais l'abstention sexuelle compromettrait le bien-être et la conservation collective. Un autre point que je voudrais souligner est que le besoin sexuel occupe une position intermédiaire entre les besoins physiques et les besoins de l'opinion. Celle-ci confère un rôle important au sexe dans le passage de la passion naturelle (amour de soi) à la passion factice (amour-propre).

18 *Ibid.*, p. 165.

19 *Ibid.*, p. 166.

20 Joel Starobinski, *Notes et variantes*, *op. cit.*, *OC* III, n. I, p. 1341.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Basé sur ces considérations, on comprend comment les techniques de survie et d'amour du bien-être produisent la première révolution. Les hommes ont cessé de s'endormir sous le premier arbre, ont construit des cabanes et ont établi les familles. L'habitude de vivre ensemble fit naître l'amour conjugal, et l'amour pour les petits :

> et ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes [...] Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la cabane et les enfants, tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune. Les deux sexes commencèrent aussi par une vie un peu plus molle à perdre quelque chose de leur férocité et de leur vigueur (*OC* III, 167-168).

Donc, l'habitude de la cohabitation établit une nouvelle forme de relation entre les sexes ; c'est ce type de relation qui introduit la différence du mode de vie : les hommes et les femmes deviennent plus faibles, mais à des degrés différents à cause de la « division sexuelle du travail ». Il faut souligner le caractère artificiel des cabanes, des familles et exclure l'union sexuelle comme cause première de cette révolution, mais dans l'histoire de la socialisation, la causalité ne se développe pas toujours de manière linéaire, les effets retombent souvent sur leurs propres causes et, dans ce cas-là, la sexualité engendre de nouvelles habitudes qui, plus tard, justifient également la cohabitation. Dans les mots de Schwartz, l'amour conjugal est un sentiment de préservation sociale issu de l'expérience conjugale pour confirmer sa pratique ; après, le sentiment s'exprime d'une autre manière dans laquelle la dépendance sexuelle apparaît comme cause de la cohabitation et non plus comme son effet. Voilà la fin de la compatibilité entre l'indépendance et la sexualité humaine[21].

Dans la genèse de l'idée de la propriété foncière, la cabane et la famille ne peuvent pas être considérées comme une base matérielle de la loi de propriété, car il est peu probable que dans de telles circonstances, elles génèrent de nombreux conflits. Selon Rousseau, à cause de l'abondance naturelle, il est plus plausible de

21 Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 26-27.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

croire que les hommes ont plutôt cherché à construire leur propre cabane que de déplacer une famille entière. Cependant, on peut dire que si la famille est considérée comme une « petite société », cela est dû au fait que la liberté se manifeste déjà au niveau de la convention et dans le développement des autres passions. Cela devient plus clair quand les tremblements des terres forcent le rapprochement des familles, lequel développe les langues et de nouvelles mœurs :

> De jeunes gens de différents sexes habitent des cabanes voisines, le commerce passager que demande la nature en amène bientôt un autre non moins doux et plus permanent par la fréquentation mutuelle. On s'accoutume à considérer différents objets et à faire des comparaisons ; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence. À force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore. Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la discorde triomphe, et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain (*OC* III, 169).

On remarque que les idées de mérite, de beauté et de préférence, refusées avant, sont admises ici pour expliquer la naissance de la jalousie et de la rivalité amoureuse. Cette nouvelle situation inscrit d'autres mœurs dans les rapports sexuels. Dans le *Discours*, Rousseau ne nomme pas ces mœurs comme l'amour « exogame » ou comme une interdiction de l'inceste, mais il le dit dans l'*Essai sur l'origine des langues*. À la fin du chapitre IX, Rousseau présente une version de la fête primitive pour expliquer l'origine des langues au Sud, dans laquelle il affirme que dans les régions chaudes et abondantes, les langues naissent de passions voluptueuses[22]. Dans ce très beau passage, Rousseau ajoute une note :

> Il fallut bien que les premiers hommes épousassent leurs sœurs. Dans la simplicité des premières mœurs cet usage se

22 *OC* IV, p. 405.

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

> perpétua sans inconvénient tant que les familles restèrent isolées et même après la réunion des plus anciens peuples ; mais la loi qui l'abolit n'en est pas moins sacrée pour être d'institution humaine. Ceux qui ne la regardent que par la liaison qu'elle forme entre les familles n'en voient pas le côté le plus important. Dans la familiarité que le commerce domestique établit nécessairement entre les deux sexes, du moment qu'une si sainte loi cesserait de parler au cœur et d'en imposer aux sens, il n'y aurait plus d'honnêteté parmi les hommes et les plus effroyables mœurs causeraient bientôt la destruction du genre humain (*OC* IV, 405).

Selon Jean Starobinski, c'est vraisemblable que Rousseau se soit souvenu de la discussion du problème de l'inceste chez Samuel Pufendorf et Hugo Grotius[23]. Voyons ce que disent les théoriciens du droit naturel. Dans *Le droit de la nature et des gens*, Pufendorf inclut, sous le concept de malhonnêteté, l'adultère, le vol, l'homicide et l'inceste, reconnaissant que les actes physiques ne contiennent pas eux-mêmes de contradiction avant l'établissement d'une loi qui les interdit[24]. Dans *Le droit de la guerre et de la paix*, Grotius reconnaît la difficulté de la question, mais nous montre grâce à des références que les mariages entre parents engendrent des vices perpétuels, car ils ne respectent pas la loi naturelle (par exemple, un fils qui épouse la mère devient supérieur à elle) ni la pudeur naturelle, parce que la familiarité sexuelle est incompatible avec le respect entre ascendants et descendants[25]. En général, Pufendorf et Grotius s'accordent pour dire qu'il existe une distinction entre ce qui est naturel aux animaux et ce qui est naturel à l'homme, un être doté de raison, de sentiment, de connaissance et de moralité.

Les considérations de Pufendorf sur le concept d'honnêteté et de Grotius sur la nécessité du respect entre ascendants

23 Jean Starobinski, *Notes et variantes*, *op.cit.*, , *OC* V, p. 1566-1567.

24 Samuel Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens* (trad. De Barbeyrac), Lyon, 1771, L. I, chap. 2, § 6, p. 31.

25 Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix* (trad. De Barbeyrac), Hollande, 1759, L. II, chap. 5, § 12, p. 292-293.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

et descendants nous invitent à comprendre l'interdiction de l'inceste chez Rousseau comme une émergence de la pudeur devant la menace de violence. C'est une hypothèse qui trouve un soutien dans la *Grammatologie* de Jacques Derrida. C'est lui qui a remarqué cette émergence déjà évoquée dans la première partie du *Discours* :

> Parmi les passions qui agitent le cœur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre, passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui dans ses fureurs semblent propre à détruire le genre humain qu'elle est destinée à conserver. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutale, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang (*OC* III, 157) ?

Selon Derrida, la passion de l'amour est une perversion de la pitié, car la passion diffère et limite notre attachement à un seul être, mais la société peut mettre la pudeur comme un garde-fou. La pudeur est comme un supplément à la vertu naturelle qui empêche les hommes de se livrer à des désirs effrénés, dont la conséquence pourrait être la mort[26]. Dans ce contexte, on peut dire que la pudeur est une autre ouverture à l'exercice de la liberté, sous la forme délibérée de retenue sexuelle par rapport à l'autre. Sous le nom de pudeur, Rousseau semble opérer une variante du concept de pitié, dans un registre dans lequel elle court déjà le risque d'étouffement. En d'autres termes, dans l'état de nature, la pitié adoucit le désir de conservation afin qu'il ne devienne pas un amour-propre féroce ; dans l'état de la « société commencée », la pudeur peut modérer le désir sexuel pour qu'il ne se transforme pas en violence et en mort. Par conséquent, ici la pudeur chez Rousseau peut être comprise dans le cadre général de son anthropologie, avec les concepts de l'amour physique et de la pitié, et non seulement comme une position conservatrice ou comme un élément de l'idéal romanesque.

26 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 248-257.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Pour conclure, je voudrais formuler quelques remarques générales sur le sexe et la différence sexuelle dans le *Discours sur l'inégalité* : (i) le sexe constitue des différences physiques avantageuses pour l'espèce humaine et confère un caractère singulier au sauvage à l'état de nature ; (ii) le processus de différenciation du mode de vie des deux sexes est introduit par l'artifice des cabanes et de la famille, les hommes et les femmes deviennent faibles à des degrés différents plutôt en raison de la division du travail qu'en fonction de l'union sexuelle ; (iii) le besoin sexuel est ambivalent et le commerce du sexe est une occasion favorable pour la modification de l'amour de soi en amour-propre ; (iv) lorsqu'il s'éloigne de la nature, l'union des sexes s'ouvre à la violence, d'où l'émergence de la pudeur, comme variante de la pitié, et voilà sa valeur anthropologique. Enfin, on pourrait dire que l'argument général du *Discours sur l'inégalité, mutatis mutandis,* pourrait être appliqué à la différence sexuelle, c'est-à-dire que les différences sexuelles, bien qu'elles existent, sont pratiquement indifférentes à l'état de nature ; seulement la liberté et la perfectibilité pourraient expliquer un processus de différenciation historiquement constitué.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Dépendance, différence et séparation des sexes

Claude Habib

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La pensée de la différence sexuelle, telle que Rousseau l'envisage, ne peut manquer de se heurter à trois difficultés dans le monde contemporain. Mon titre est d'abord descriptif : Rousseau accroît la dépendance de la femme envers son mari, il accentue autant que possible la différence des sexes pour éviter la confusion qu'il voit régner à Paris, enfin la séparation physique concrète, par des occupations différenciées, est le moyen qu'il imagine pour résister à cette préjudiciable confusion. Cependant mon propos est également problématique parce que la triade qui forme mon titre est presque l'envers exact de la formule qui nous définit aujourd'hui : liberté, égalité, mixité.

La dépendance

Les choses ne s'arrangent pas pour Rousseau. Dans les années quatre-vingt du siècle dernier, lorsque j'ai commencé à travailler sur la représentation du féminin dans le livre V d'*Émile*, l'auteur était déjà la cible déclarée de ce qui comptait en matière de féminisme. Élisabeth de Fontenay avait réglé le compte de Sophie, dans un article synthétique[1]. Élisabeth Badinter et Geneviève Fraisse lui avaient emboîté le pas. Pour la première, le renfermement dans la vie domestique, préconisé par Rousseau, formait une régression par rapport aux libertés des femmes de l'aristocratie, lesquelles n'ayant jamais subi les contraintes du ménage, en raison de leur rang, avaient su de surcroît se décharger des soins maternels, et faire ainsi la preuve que le prétendu instinct maternel n'est qu'une construction culturelle. Le règne dans le foyer, que Rousseau proposait aux femmes se paye de leur exclusion de la vie politique, et Geneviève Fraisse a souligné cette composante de misogynie républicaine, en mettant en avant le cas de Sylvain Maréchal[2] et son « Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes », présenté comme un continuateur de Rousseau. Nul doute que l'exclusion de la citoyenneté, qui allait de soi pour Rousseau, et qui, durant la Révolution, fut mise en application par ses émules, devait

1 Élisabeth de Fontenay, « Pour Émile et par Émile : Sophie ou l'invention du ménage », *Les Temps modernes*, mai 1976.

2 Geneviève Fraisse, *Muse de la raison*, Aix, Alinéa, 1989.

PUF - Document à usage strictement personnel ne pas diffuser

paraître particulièrement irritante en France au XXe siècle : l'accès des femmes au vote y était récent : trois décennies séparent l'article au vitriol d'Élisabeth de Fontenay des premières élections où les Françaises ont pu exercer ce droit[3]. Mais la réputation de Rousseau n'était pas meilleure aux États-Unis : « Depuis que la théorie politique féministe s'est constituée en sous-domaine, avec le livre novateur de Susan Okin, *Women in Western Political Thought*, ce sexiste de Jean-Jacques Rousseau a été le théoricien politique que les féministes ont adoré haïr », écrit Nancy Hirschmann[4].

Rousseau fut donc objet de haine et de sarcasmes pour avoir tendu aux femmes un piège sentimental, promettant l'amour du mari et des enfants, c'est-à-dire le gouvernement de la famille, en échange du renoncement au monde extérieur. Dans une optique féministe, c'est doublement un marché de dupe : d'une part, Rousseau promet ce qu'il ne détient pas – les relations affectives ne sont pas en son pouvoir, nulle femme, si bonne épouse soit-elle, n'est jamais assurée de l'amour des siens. Et certes il faut être aveugle pour ne pas voir que l'ingratitude et l'infidélité ont payé bien des dévouements. D'autre part, quand bien même les femmes régneraient dans leur foyer, entourées de respect, d'estime et de tendresse, le monde extérieur est incontestablement plus vaste et plus riche que la niche domestique où il entend les reléguer. Rousseau condamne l'affirmation de soi au féminin. Julie, sa plus grande héroïne, règne par l'abnégation : c'est par la soustraction de soi qu'elle gagne les cœurs. Cette formule est tombée en discrédit. L'expérience de la liberté, selon un thème popularisé par Beauvoir, dépend de l'affrontement à ce monde extérieur que Rousseau justement veut fermer aux femmes. Le règne sur la maisonnée n'est qu'un faux-semblant, un dédommagement de pacotille. Sans craindre ni l'exagération ni la contradiction dans les termes, Betty Friedan y voit un « camp de concentration confortable ». Bref les féministes aux yeux dessillés voient une charge inique et non rémunérée, là où Rousseau promet le règne sur les cœurs.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

3 29 avril 1945.

4 Nancy J. Hirschmann, « Wingrove, Roussseau's Republican Romance », *Political Theory*, vol. 30, février 2002, p. 164. Le livre de Susan Okin, *Women in Western Political Thought,* date de 1979.

La lecture féministe, constamment à charge, passe à côté de l'inspiration romantique, qui consiste à mettre la passion au centre – au centre de l'expression, comme Martin Rueff l'a récemment rappelé[5], au centre de la formation familiale, et même, en un sens, au centre du politique, du moment que défendre la patrie devient pour chacun défendre son foyer. Il est clair que l'attachement patriotique a changé de nature. L'érotique et le politique s'entre-appellent, quoi qu'il en soit de l'hétérogénéité des deux ordres.

Cependant il faut accorder aux féministes que la liberté n'est pas également partagée. Non seulement la dépendance des femmes est préconisée par Rousseau, mais elle est aggravée par lui. Il l'exagère à dessein. C'est un but argumentatif du livre V – faire admettre aux femmes leur faiblesse, et le besoin qu'elles ont de s'unir. À cette fin, Rousseau force le trait : il n'hésite pas à dépouiller les femmes de la puissance qu'il leur avait reconnue précédemment dans sa description de l'état de nature. À l'origine, non seulement les femmes subsistaient sans les hommes, mais elles étaient capables, en tant que femelles, de pourvoir sans aide aux besoins de leurs petits. Dans la société qu'il observe, il en va différemment, la dépendance mutuelle est inégale : « Les hommes dépendent des femmes par leurs désirs ; les femmes dépendent des hommes et par leurs désirs et par leurs besoins ; nous subsisterions plustôt sans elles qu'elles sans nous » (*Em,* 702). Or cette inégalité, loin d'être dénoncée comme une injustice sociale, passe à présent pour normative. C'est sur elle qu'il faut se régler : « Par la loi même de la nature les femmes, tant pour elles que pour leurs enfans, sont à la merci des jugemens des hommes » (*ibid*.).

Rousseau exagère à dessein la dépendance, afin que les femmes n'aient pas le mauvais esprit de contester, voire de contrer, frontalement l'autorité maritale. Secouer le joug, c'est perdre le sens de ce qui est à former, c'est-à-dire un couple uni. C'est aussi confondre l'union familiale, qui repose sur l'affection mutuelle, et l'unité politique, qui suppose la liberté et la vigilance de tous les citoyens. Du point de vue du peuple, le gouvernement est toujours

5 Martin Rueff, *À coups redoublés. Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Milan, Mimésis, 2018.

PDF destiné à un usage privé uniquement – ne pas diffuser

suspect d'usurper, mais une telle méfiance n'a pas lieu d'être pour l'épouse. L'amour est requis dans le foyer, quand il serait dangereux en politique. Autant l'inquiétude est de mise à l'assemblée, autant elle serait toxique à domicile. Bref, l'amour et la liberté sont des principes aussi distincts que les qualités de douceur et de courage qui caractérisent l'un et l'autre sexes : c'est à la douceur d'entretenir l'amour, comme c'est au courage de maintenir la liberté.

Le libre choix du mari par la jeune fille n'est pas une simple concession, maigre contrepartie de la liberté perdue. C'est le principe même de la nouvelle formation familiale. La famille est fondée sur l'amour, et l'amour est l'œuvre des femmes : ce sont elles qui le suscitent, elles encore qui peuvent l'étirer dans le temps, à condition de le vouloir. Sans ce désir, tout est perdu. C'est pourquoi Rousseau fait appel aux femmes. Il compte sur les femmes, et ne peut rien sans elles.

Le choix du mari est leur unique liberté, mais elle est capitale. Or cette liberté est méprisée par les féministes : ce n'est que le choix de se donner un maître, une éphémère liberté, comparable à celle des peuples qui ne s'assemblent que pour se soumettre dans les constructions jusnaturalistes antérieures au *Contrat social*. Là encore, la lecture contestataire rabat la vie familiale sur la vie politique, ce qui force à confondre la complaisance affectueuse et l'obéissance servile, la docilité de l'épouse et la lâcheté de l'esclave.

Depuis l'autorisation du regroupement familial, et l'implantation d'une immigration durable, des cas de mariages forcés sont réapparus dans l'espace européen, dont certains se sont conclus par le suicide de la jeune épouse. Cela devrait nous faire sentir que la liberté sentimentale est bien la première de toutes : ce pouvoir que Rousseau reconnaît aux filles est la condition *sine qua non* de l'individualité féminine. Toutefois ce que Rousseau préconise, ce n'est pas exactement le droit de disposer de soi, qui nous est familier. C'est la liberté de se donner.

Ce don de soi est sans retour. Il n'y a pas de droit à l'erreur. Tout se passe comme si on n'aimait qu'une fois. Dans les écrits relatifs à la famille, le divorce n'est jamais envisagé, et cette omission peut passer pour une condamnation d'autant plus que Rousseau vient de Genève où le divorce était possible – à des conditions très restrictives, il est vrai. Néanmoins, parce que cette option forme

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusable

une différence capitale avec les pays catholiques qui le proscrivent, on s'attendrait à ce qu'il évoque la question. Il s'en garde. Dans *Les Confessions*, il passe sous silence la situation de sa protectrice, Mme de Warens, qui est divorcée depuis un an au moment de leur rencontre. Il n'est pas impossible, mais il est peu probable qu'il l'ait ignoré. Enfin, dans *Émile et Sophie ou les Solitaires*, son héros ferme explicitement la porte : « les enfans forment un nœud vraiment indissoluble entre ceux qui leur ont donné l'être, et une raison naturelle et invincible contre le divorce ».

Présenté comme une dépendance désirable, le mariage est aussi une dépendance irrémédiable, et l'on peut au moins faire à Rousseau le reproche d'imprudence. C'est encore le cas, lorsqu'il conseille aux femmes d'utiliser, avec leur mari, le charme et les larmes et non la colère et les cris. La raison qu'il donne, c'est que la colère ne leur va pas : elle est contre-productive (on peut le suivre jusque-là). Mais il ajoute : « à moins qu'un homme ne soit un monstre, la douceur d'une femme le ramène tôt ou tard » (*Em*, 711). Le monstre n'apparaît, dirait-on, que pour être escamoté. C'est une possibilité qu'il feint de considérer, mais qu'il élude : que faire si le mari est un monstre (plus prosaïquement : un alcoolique, un violent, un fou) ? Le divorce n'est pas prévu au programme, il est déconseillé de crier.

Rousseau a proposé aux femmes de consentir librement à leur dépendance, résumait Allan Bloom, qui jugeait la cause perdue : au XXe siècle, les femmes ont refusé, Rousseau est révolu, l'affaire est entendue.

Les différences sexuelles

Les finalités de l'ordre politique et de l'ordre domestique sont distinctes. Ce qui importe dans l'ordre politique est la justice, ce qui permet la formation du couple est l'amour. La liberté civique est à la fois le but de l'ordre politique, du moment qu'il est juste, et le moyen de conserver cet ordre, car la liberté de tous est le vrai moyen de préserver les lois. La liberté, en revanche, n'est pas de mise dans la famille, qui vise au contraire la formation et le renforcement des liens : c'est l'art des femmes de forger de tels liens, qui sont précieux et doux, et qu'il faut souhaiter indestructibles.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Enfin si l'amour est la voie de formation du couple, son but n'est pas la justice, mais le bonheur et l'engendrement des enfants.

Les féministes objecteront toujours contre cette séparation des ordres. C'était la raison du mot d'ordre : le privé est politique. Ce slogan dit en clair qu'il n'y a pas d'extraterritorialité du couple et de la famille : en tant qu'il est le lieu de la domination, donc de l'injustice, le couple relève du questionnement politique. Toutes les normes de l'univers démocratiques doivent y pénétrer et s'y appliquer. Les féministes affirment encore qu'il ne peut y avoir d'amour sans pleine reconnaissance de l'égalité, sans quoi l'amour n'est qu'un piège, une stratégie des dominants pour l'anesthésie des dominées : arme des hommes, opium des femmes. Hors de la reconnaissance de l'égalité, point de salut. Les féministes se révoltent comme un seul homme à l'idée qu'il puisse exister un bonheur sans justice.

Ce n'est pas non plus ce que Rousseau veut établir. Il est vrai qu'il invite les femmes mariées à supporter « même l'injustice » d'un époux. Mais il s'agit là d'une injustice superficielle et passagère, destinée à exercer la patience des femmes, et à préparer la contrition du coupable, qui ne pourra manquer de venir à résipiscence. Rien de grave. En profondeur, Rousseau ne voit pas dans le partage des rôles une injustice structurelle, car la nature est au fondement de ce partage. C'est la nature qui instaure une différence entre les deux sexes. L'éducation qu'il préconise l'accentue, elle ne la crée pas : « la dépendance étant un état naturel aux femmes, les filles se sentent faites pour obéir » (*Em,* 710).

Ce n'est pas d'aujourd'hui que la phrase fait tiquer. Chez les filles et les femmes, le goût de la désobéissance était fort bien documenté au XVIIIe siècle, particulièrement chez les Parisiennes que la galanterie ambiante émancipait de leurs devoirs. Perrault s'en moquait au siècle précédent :

> Ce n'est pas que la Patience
> Ne soit une vertu des Dames de Paris
> Mais par un long usage, elles ont la science
> De la faire exercer par leurs propres maris[6]

6 Charles Perrault, dédicace de « Grisélidis », in *Contes*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Montesquieu a gaiement brodé sur le thème dans les *Lettres persanes*. Rousseau rompt avec cette veine satirique. Les femmes dont il parle sont douces et dévouées, elles apportent tous leurs soins à leur famille, elles s'évertuent à y faire régner l'union. Si elles remplissent de tels devoirs, c'est qu'elles en ont le désir et la capacité. Là est le point capital. Pour que la famille existe, il faut qu'elles le veuillent : « tout cela ne doit pas être des vertus mais des gouts, sans quoi l'espèce humaine seroit bientot éteinte » (*Em,* 697). Rousseau mise sur une propension féminine, qui est le signe de la nature.

Pudeur et souplesse, goût de plaire et ruse, grâce, entregent, don d'observation, intérêt inné pour les rapports humains : inutile d'énumérer tous les aspects de la féminité répertoriés au livre V. On peut signaler que la psychologie moderne a cautionné nombre d'entre eux, notamment la capacité langagière (*Em,* 718), la précocité, ou encore l'intérêt spontané pour le domaine affectif. Ainsi, l'empathie apparaît plus tôt et plus nettement chez les petites filles, aux environs de 4 ans, révèlent les études de comportement, qu'on ne peut éternellement disqualifier sous prétexte de conditionnement. Quand les choix de carrière sont libres, c'est-à-dire dans les pays démocratiques à hauts revenus, les femmes s'orientent préférentiellement vers la psychologie et les métiers du *care*, confirmant ce que Rousseau avançait sans preuves : alors que l'utile est le domaine du petit garçon, l'affectif est celui de la fille – non parce qu'on l'y confine, mais parce qu'elle s'y dirige d'elle-même.

Il est indéniable que Rousseau relaie aussi le préjugé de l'infériorité féminine. Dans divers domaines, les femmes sont moins capables que les garçons. C'est ce qu'indique la scansion « à plus forte raison »[7]. Elles ont moins de génie, elles sont moins capables de systématiser, elles sont incapables de « tirer d'elles seules les règles de leur foi » (*Em,* 741) et doivent recevoir de l'extérieur les lois et les dogmes. Avant d'accabler Rousseau, il faut noter qu'un tel préjugé se retrouve à la même époque sous toutes les plumes. La différence entre l'homme et la femme tient à la force des organes, qui est supposée moindre chez la femme. Voltaire ne dit pas autre chose : « Les hommes en général ont des organes plus capables

7 Notamment *Em* p. 707, 708, 720.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

d'une attention suivie que les femmes[8]. » Mme du Deffand, de la même façon, incrimine la faiblesse de ses organes, qu'elle rend responsables de son indifférence et de sa froideur[9]. Condorcet, qui plaide pour le droit de vote et l'instruction des femmes, les juge cependant moins capables de concentration, moins aptes à l'effort d'abstraction, moins propres aux travaux mathématiques. Autrement dit, l'analogie entre la force musculaire et la capacité de concentration intellectuelle est très généralement reçue. Les femmes sont physiquement plus faibles, leur esprit est comme leur corps : plus souple et moins puissant.

Cette « donnée » est communément admise, mais elle entraîne des réactions opposées : pour la plupart, il va de soi qu'il faut compenser une infirmité naturelle, et d'ailleurs relative (Mme du Châtelet pourrait en remontrer en science à la plupart des hommes de son temps). Compenser, c'est se mettre à la portée des femmes. De même qu'il faut leur donner le bras, en promenade, pour qu'elles s'y appuient, et ralentir le pas, pour leur rendre la marche agréable, de même la galanterie oblige les hommes à s'adapter à l'esprit faible et mobile des femmes. Ils doivent infléchir leurs discours – politiques, philosophiques ou savants –, et les moduler afin d'inclure les femmes dans la conversation. Les féministes récusent bien sûr cette vision condescendante ; néanmoins l'éducation prônée aujourd'hui continue de viser la compensation des déficits ou du désintérêt (ce que Mme du Deffand nomme froideur et indifférence). Par exemple, il est admis qu'il faut parvenir à une parité dans l'orientation scientifique, parce que les carrières y sont plus prometteuses et plus rémunératrices. Le but est de former plus de femmes ingénieures. Si Rousseau est devenu la cible des féministes, c'est bien parce qu'il rejette toutes les stratégies de compensation (qu'elles soient d'inspiration galante en son temps, ou d'esprit égalitariste à présent). Il ne faut pas aplanir et combler les différences qui tiennent au sexe, il faut les chérir, les développer, les cultiver. Elles sont la ressource du bonheur mutuel.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

8 Voltaire, article « Genèse », *Dictionnaire philosophique*, cité par Xavier Martin, *Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières*, Poitiers, Éditions Dominique Martin Morin, 2008, p. 13.

9 *Idem.*

Le couple n'est pas le lieu de l'oppression, il est l'occasion de notre « frêle bonheur ». Cet horizon produit un complet changement d'orientation. C'est frappant quand il arrive à Rousseau de préconiser une mesure que les féministes soutiennent elles aussi. Il ne le fait pas pour les mêmes raisons. Ainsi, lorsque Rousseau remet à Sophie mariée la haute main sur les relations sexuelles. Il n'est pas exagéré de dire qu'il abolit le devoir conjugal en sa faveur. Émile devra patienter : « Souvenez-vous toujours que même dans le mariage, le plaisir n'est légitime que quand le désir est partagé » (*Em,* 863). Deux siècles plus tard, les féministes ont lutté pour abolir la notion de devoir conjugal, mais dans un but tout différent : afin que les époux violeurs puissent être poursuivis et punis[10]. L'orientation de Rousseau est érotique et eudémoniste. Il s'agit de faire durer le bonheur du couple. L'orientation féministe est répressive et sécuritaire : il s'agit de protéger les femmes. Dans le premier cas, l'époux est un amant et doit s'abstenir pour le demeurer ; dans le second, il est un monstre.

La différence des sexes n'épuise pas toutes les différences : il n'est pas question de donner les mêmes conseils ni d'enseigner les mêmes attitudes à une blonde languide et à une brune piquante (*Em,* 717). Il n'empêche. Si différentes soient les femmes, toutes seront confrontées à trois emplois qui font la spécificité du féminin : plaire, se donner, créer des liens durables. Ces emplois ne sont pas des rôles sociaux, ce sont des mouvements naturels, que le théoricien accompagne. Les femmes veulent être aimées, et durablement aimées. Rousseau prétend les aider à charmer, à se donner, à étendre les sentiments dans la durée, c'est-à-dire qu'il enseigne à plaire sans tomber dans le mauvais goût, à se donner à bon escient, une fois pour toutes, en se gardant des séducteurs au petit pied ; enfin à trouver l'art de retenir un homme, en éveillant à la fois son affection et son respect. Ces trois aspects correspondent à des temps distincts de la vie féminine, même s'ils

10 La présomption du consentement à l'acte sexuel entre époux a longtemps fait obstacle à la reconnaissance du viol conjugal. Cette résistance fut ébranlée par un arrêt de la Cour de cassation du 5 septembre 1990, posant que « cette présomption n'a rien d'irréfragable », et le tournant juridictionnel fut confirmé par un arrêt du 11 juin 1992, statuant que « la présomption du consentement des époux aux actes sexuels accomplis dans l'intimité de la vie conjugale ne vaut que jusqu'à la preuve contraire ».

PUF - Destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

peuvent se chevaucher. La pensée de la différence des sexes éclaire leur raison d'être. Elle entend seconder la nature, et non pas forcer les personnes. Il n'est pas question d'obliger les femmes à quoi que ce soit, mais de les aider à formuler les buts qui sont les leurs et dont la vie moderne les écarte. Rousseau place les femmes devant la question : que veulent-elles ? Il répond que les femmes veulent être aimées. Il répond à leur place, mais, espère-t-il, avec elles, et sa proposition vaut disculpation : il n'y a rien de mal à vouloir être aimée.

J'ai commencé par dire que les choses ne s'arrangeaient pas pour Rousseau. En vérité, elles empirent. La pensée de la différence comme ressource du bonheur mutuel était suspecte aux féministes : tant d'irénismes les irritaient. Aujourd'hui, elle est condamnée par un autre biais, comme pensée de la norme hétérosexuée. L'attaque s'est déplacée. Ce n'est pas tant que l'idéal rousseauiste promette un faux bonheur, c'est qu'un tel bonheur, à supposer qu'il existe, ne bénéficierait jamais qu'aux cisgenres. Rousseau fait l'article pour une forme familiale dominante, il conforte l'avantage de la norme majoritaire. Le portrait de Sophie ne parle qu'aux femmes hétérosexuelles. Il n'a rien à dire aux autres. Sont exclus du tableau les représentants de la diversité : celles et ceux qui ont l'audace de choisir leur sexualité ou leur genre, et qui, par ce choix transgressif, sont les héros de notre temps.

De fait la recommandation la plus ferme et la plus répétée, c'est de rejoindre la nature : « L'essenciel est d'être ce que nous fit la nature » (*Em,* 736). Il faut d'abord en persuader la mère, qui est l'éducatrice naturelle : « Croyez-moi, mère judicieuse, ne faites pas de votre fille un honnête-homme comme pour donner un démenti à la nature ; faites-en une honnête femme et soyez sûre qu'elle en vaudra mieux pour elle et pour nous » (*Em,* 701). Il faut le répéter, sans craindre la tautologie : « Donnez sans scrupule une éducation de femme aux femmes » (*Em,* 715). Chacun doit s'en tenir à son sexe, et la consigne vaut aussi pour les petits agréables qui empruntent aux femmes leur coquetterie, leurs manières, et jusqu'à leur maquillage.

Aujourd'hui, c'est précisément le partage en deux sexes qui est attaqué. Le procès contre la binarité prétend substituer, à la division mâle et femelle, un continuum diversitaire. Le simple

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

rappel des principes de procréation, principes communs à toutes les espèces mammifères, est pris comme une attaque des droits de l'individu, et l'indice d'une intention persécutive de la majorité contre les minorités.

Mixité

Pour maintenir chacun dans son sexe, c'est-à-dire aussi dans son devoir, puisqu'on doit être de son sexe, le mieux est encore de séparer les hommes et les femmes. La non-mixité offre le double avantage de raréfier les occasions de liaisons illégitimes, et de prévenir ces contaminations d'un sexe à l'autre qui ne sont pas moins fatales à la vertu qu'à la passion. En imaginant Clarens, Rousseau a voulu limiter les interactions. Tout en exaltant la rencontre entre les sexes, il a tenté d'en contenir les mauvais effets, dont le premier est l'usure. Parce que la rencontre est bouleversante, et pour qu'elle le demeure, il la borne. Il raréfie pour magnifier. L'argumentaire en faveur de la séparation est quelque peu équivoque, car il lui confie deux missions qui paraissent contradictoires : échauffer la passion et contenir les mœurs. À l'inverse, Paris est une ville libertine, où l'on couche beaucoup, mais froidement. La capitale est pleine d'hommes coquets, muguets et petits-maîtres, et de femmes au maintien soldatesque qui affectent un ton grenadier. Tel est le triste résultat du mélange. Rousseau réprouve la galanterie parisienne, il fustige la vie de salon qui accoutume au mélange continuel des sexes et les dénature l'un par l'autre. La conversation française, si renommée et tant prisée, force les femmes à sortir de leur réserve tandis qu'elle contraint les hommes à une inaction qui leur est à charge. Dans ce dispositif, tous se forcent, nul ne s'épanouit. Pour lui faire pièce, il imagine un système souple et non coercitif : il compte sur les goûts pour maintenir les mœurs.

L'évitement doit être produit sans contrainte. Rousseau rêve d'y parvenir par la division des travaux et la force de l'habitude. L'organisation de la vie à Clarens est une réponse à la mixité parisienne, une réponse en forme de rejet sans appel. Spontanément, les hommes et les femmes ne se plaisent pas aux mêmes occupations. Les hommes sont plus remuants, les femmes

Ce document est protégé par le droit d'auteur et ne peut être utilisé à d'autres fins que le téléchargement et l'impression à titre personnel.

plus casanières, il suffit de profiter de ces dispositions naturelles pour leur distribuer des espaces et des occupations différenciés. Leurs existences étant rythmées par des scansions spécifiques, à peine s'ils se croiseront. Il s'agit de séparer les sexes, mais non pas d'enfermer les femmes à double tour, ou de les cacher sous des voiles. Julie paraît aux fêtes du dimanche, et même elle danse avec ses domestiques. Cependant les rencontres doivent être rares, pour avoir leur prix. Elles doivent être publiques, pour ne pas donner occasion à de coupables privautés.

Une objection à cet arrangement – à part l'ennui pesant qui devait régner à Clarens, si ces consignes étaient suivies –, c'est l'exception que le texte ménage en faveur de Rousseau, ou de son porte-voix, Saint-Preux. Le héros qui décrit la sage séparation des sexes ne la décrit si bien que parce qu'il en est exempté. Bénéficiant d'un traitement de faveur, il est introduit dans le gynécée, il participe aux goûters des femmes, il est le familier de Claire et de Julie. Ainsi peut-il jouir de la chose et de son contraire : baigner dans la douceur de la compagnie des femmes tout en louant la sagesse de la séparation des sexes.

Avant de conspuer la mixité parisienne, Rousseau a largement bénéficié de la mixité savoyarde. Dans sa prime jeunesse, il fut adopté et protégé par des femmes plus âgées. Il fut employé et convoité par elles. Sinon un homme à femmes, il fut un jeune homme à femmes. Sans le vouloir, sans toujours le comprendre, il a emprunté un chemin équivoque : celui du jeune homme favorisé par le beau sexe, mais le beau sexe sur le retour. Nonobstant les rêves exaltés du jeune fugueur, le roman qui s'écrit dans les premiers livres des *Confessions* eût pu s'intituler *L'Artisan parvenu*. À part les rêves romanesques, ce qui sépare Rousseau de Jacob, c'est le soin extrême qu'a mis le premier à ne parvenir à rien, sur le plan mondain s'entend. Son héros Saint-Preux manifeste le même refus sans faille de la réussite sociale. L'un et l'autre convoitent des femmes d'un rang plus élevé. Ce n'est pas pour s'élever, c'est pour le plaisir d'aimer.

Jusqu'à son dernier souffle, Rousseau a rendu grâce aux bienfaits de sa protectrice, Mme de Warens. Or la possibilité de ses bienfaits est évidemment liée à un certain désordre des mœurs. D'autres bonheurs de sa jeunesse tiennent à la liberté des femmes

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

de Savoie. Ainsi de la rencontre de Mme Basile[11], une commerçante de Turin qui prend le jeune homme en pitié, le reçoit à sa table, et lui dispense même quelques libéralôtes[12]. Rien n'a plus de charme que l'épisode de la déclaration muette. La jeune femme surprend dans un miroir une pantomime amoureuse. Elle aperçoit cette déclaration extravagante, qui mêle la timidité et l'emphase, et par bonheur, elle l'agrée. Mais l'accord reste en suspens, à cause de l'arrivée inopinée d'une servante, puis quatre jours plus tard, du retour du mari. C'est un homme redoutable. Il s'empresse de mettre le jeune homme à la porte. Fin de l'idylle.

Le commentaire des *Confessions* est ambigu. Rousseau trouve le moyen de donner tort au jaloux, tout en le soutenant sur le fond. Ce rustre a raison de défendre son bien. De fait, une femme mariée n'a pas à recevoir des étrangers, ni à se laisser appliquer sur la main « deux baisers brulans ». Dans *Émile*, Rousseau pose qu'une mère de famille « n'est pas moins recluse dans sa maison qu'une religieuse dans son cloître » (*Em* 737), soit tout le contraire de la jeune commerçante, qui tient table ouverte en l'absence de son mari. « Il avait raison, sans doute, de ne vouloir pas qu'elle fut infidelle ; mais quoique sage et bien née, elle etoit italienne, c'est-à-dire sensible et vindicative, et il avoir tort, ce me semble, de prendre avec elle les moyens les plus propres à s'attirer le malheur qu'il craignoit[13]». C'est l'argument de tous les galants : le jaloux est un homme qui fait son malheur lui-même.

La vertu des femmes est le premier des biens, celui dont les autres dépendent. Il est essentiel de les en persuader car elles en sont les meilleures gardiennes, et peut-être les seules. Manifestement la contrainte extérieure s'avère d'un usage délicat : les mesures vexatoires produisent le résultat inverse. Mais qu'est-ce qui n'est pas vexatoire, quand le désir est contrarié ? La question demeure : comment tenir sa femme si elle se dévergonde ? Dans un billet foudroyant, Julie se plaint à Wolmar de l'avoir laissée en tête à

11 Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, livre second, *OC* I, p. 72 et suivantes ; Paris, GF, éd. Grosrichard, 2002, p. 104 et suivantes.

12 *Ibid.*, *OC* I, p. 80, « ses libéralités avoient un peu remonté mon petit équipage ; très modestement toutefois [...] elle y ajoûta seulement un chapeau et quelque linge ».

13 *Ibid.*, p. 79.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

tête avec Saint-Preux : la conduite de Wolmar n'est pas convenable, il expose la vertu d'observer[14]. C'est dans le monde à l'envers des belles âmes qu'on écrit ce genre de billet. Dans le monde réel, les maris surveillent, et les femmes se plaignent du peu de liberté qu'on leur concède : ce n'est pas d'être exposée sans surveillance que Madame Basile, « sensible et vindicative » comme une Italienne, cherchera quelque jour sans doute à se venger.

Le libéralisme de Rousseau innerve son projet de non-mixité. Il compte sur les femmes pour prendre librement le parti de la paix domestique. Il est évident qu'il réprouve toute violence faite aux femmes : il peine même à la concevoir. Néanmoins, si libéral soit-il, son projet paraît peu applicable et peu désirable, un indice étant qu'il s'en est dispensé lui-même, trop sensible au charme de la compagnie des femmes pour tenir indéfiniment la pose virile et républicaine. Rousseau s'est toujours mêlé aux réunions de femmes. À partir de l'exil, il prétend s'y faire accueillir parce qu'il aurait cessé d'être homme. Il est possible que la lapidation de septembre 1765 soit imputable à l'exaspération des paysans de Môtiers, révoltés de voir Rousseau passer sa journée chez les femmes, bien plus qu'aux sermons du pasteur Montmollin.

*

L'emprise du féminisme contemporain, la dénonciation des discriminations genrées et la promotion des sexualités diversitaires rendent toujours plus difficile l'accès au livre V. Cependant, on peut souscrire en partie aux deux premiers articles, qui gardent leur part de vérité. Le principe de la dépendance volontaire conserve sa raison d'être, du moment qu'il s'agit de nouer et de resserrer les liens familiaux. Quant à la division des sexes, elle garde sa validité sur le plan biologique pour une espèce mammifère, quoi qu'il en soit des cas limites, et sans vouloir dénier ou minimiser les insatisfactions que cette division engendre. Tant que la reproduction humaine n'est pas entièrement artificialisée, cette division continuera d'ordonner les conduites du plus grand nombre, il paraît futile d'imaginer le contraire.

14 *Julie ou la nouvelle Héloïse*, IVe partie, L. XVI, *OC* II.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

En revanche, le procès intenté à la mixité n'est pas défendable. L'attaque des privilégiés, et de leur mode de vie délétère emporte Rousseau au-delà du but, et lui fait livrer un combat perdu. En imaginant Clarens, c'est-à-dire un monde ordonné, compartimenté et clos, il ne rend pas justice à sa jeunesse aventurée. Le jeune fugueur n'aurait jamais pu mettre un pied à Clarens. Il fallait pour lui donner asile, une divorcée de mœurs libres. Ce petit paradis ne comprend rien de son histoire. Il ne répond pas même à ses goûts et son règlement intérieur n'est supportable qu'une fois corrigé par un traitement de faveur.

La mixité aristocratique se bornait au divertissement mondain. La mixité démocratique a gagné toutes les sphères – l'accès des femmes est partout de droit, dans le monde politique et dans tous les milieux professionnels à la seule exception du clergé catholique. Non seulement, la mixité est de droit, mais elle ne cesse de progresser dans les faits.

Je ne peux pas le regretter.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La passion de la différence

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Patrick Hochart

En ces temps d'effervescence autour du harcèlement, il peut paraître insensé, provocateur ou pour le moins téméraire de s'interroger sur la différence sexuelle, puisque tout se passe comme si le slogan de l'égalité répondait à tout et suffisait à rendre vain, sinon criminel, tout autre questionnement. Et cependant, si la pluralité humaine « a le double caractère *(the twofold character*) d'égalité et de distinction[1] », s'il n'est jamais d'égalité parmi les hommes qu'entre des êtres différents, il importe de s'enquérir de ce fait frappant, celui de « l'existence parmi les êtres humains de deux sexes qui, par ailleurs si *semblables* entre eux, accentuent pourtant leur différence par les signes les plus apparents[2] ».

Je me propose donc de revenir, très succinctement, un peu comme on revient sur les lieux du crime, à un commentaire que j'avais commis, au siècle passé, sur quelques pages du livre V de l'*Émile*[3] – à vrai dire, pas n'importe lesquelles, puisque s'y élabore rien de moins qu'une véritable pensée de la différence des sexes, ce qui, au demeurant, ne court pas les rues, attendu qu'on oscille généralement entre une affirmation idéologique et une dilution peut-être non moins idéologique de cette différence ou plutôt de cet écart. Même si le sujet, semé d'embûches, semble requérir une infinie délicatesse et moult précautions, je procéderai sommairement, sous forme de thèses successives et m'efforcerai d'esquisser à la diable le canevas de l'argument ou plutôt de l'intrigue, soit de l'argument « du point de vue narratif ».

Première thèse qui oriente, de façon générale, mon propos : Rousseau n'est pas un idéologue, mais véritablement un philosophe et, à ce compte, il n'a cure de prendre parti dans les « disputes » – aussi récurrentes que vaines à ses yeux – « sur la

1 Hannah Arendt, « Condition de l'homme moderne », in *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 200.

2 Sigmund Freud, « Sur les théories sexuelles infantiles », in *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1970, p. 16 : « Si nous pouvions renoncer à notre condition charnelle (*auf unsere Leiblichkeit*) et, purs êtres pensants venant, par exemple, d'une autre planète, saisir les choses de cette terre d'un regard neuf, rien ne frapperait plus peut-être notre attention que l'existence parmi les êtres humains de deux sexes qui, par ailleurs si *semblables* entre eux (*einander sonst so ähnlich*), accentuent pourtant leur différence (*ihre Verschiedenheit*) par les signes les plus apparents. »

3 Cf. « "Le plus libre et le plus doux de tous les actes". Lecture du livre V de l'*Émile* », *Esprit*, août-septembre 1997, p. 61-76.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

préférence ou l'égalité des sexes[4] », mais il donne à *penser* leur différence, en suite de quoi il s'avère qu'ils ne sont ni égaux ni inégaux, mais tout bonnement incomparables[5], proprement incommensurables ou dissonants[6], moyennant la démarcation passablement problématique en chacun de l'espèce et du sexe[7], de ce que l'homme et la femme ont de commun, qui relève de l'égalité, et de ce qu'ils ont de différent, qui relève de l'incomparable[8]. En ce sens, Rousseau invente la femme – « Sophie ou la femme » –, comme il invente l'enfant[9] et ces deux découvertes sont aussi fondamentales

4 *Émile, OC* IV, p. 693 : « Ces rapports et ces différences [qui se présentent « par l'anatomie comparée et même à la simple inspection »] doivent influer sur le moral ; cette conséquence est sensible, conforme à l'expérience, et montre la vanité des disputes sur la préférence et l'égalité des sexes ; comme si chacun des deux allant aux fins de la nature selon sa destination particulière n'était pas plus parfait en cela que s'il ressemblait davantage à l'autre ! » ; *ibid*., p. 698 : « Soutenir vaguement que les deux sexes sont égaux et que leurs devoirs sont les mêmes, c'est se perdre en déclamations vaines, c'est ne rien dire… » ; c'est procéder, ajouterais-je, sans même seulement chercher à savoir de quoi l'on parle.

5 *Ibid*., p. 693 : « En ce qu'ils ont de commun ils sont égaux [cf. p. 692] : "ils ne diffèrent entre eux que du plus au moins" ; [cf. encore p. 704] : "[…] il faut assez de force aux femmes pour faire tout ce qu'elles font avec grâce, il faut assez d'adresse aux hommes pour faire tout ce qu'ils font avec facilité"] ; en ce qu'ils ont de différent, ils ne sont pas comparables : une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage, et la perfection n'est pas susceptible de plus et de moins. »

6 *Dictionnaire de musique*, article « Dissonance » (*OC* V, p. 775-776) : « Encore une observation avant de finir cet Article. Tout Intervalle commensurable est réellement consonnant : il n'y a de vraiment dissonnans que ceux dont les rapports sont irrationnels ; car il n'y a que ceux-là auxquels on ne puisse assigner aucun Son fondamental commun » [qu'on ne puisse réduire à une commune mesure].

7 « Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre, l'une pour l'espèce et l'autre pour le sexe » (*Émile*, *OC* IV, p. 489).

8 *Ibid*., p. 693 : « Par l'anatomie comparée et même à la simple inspection l'on trouve entre eux des différences générales qui paraissent ne point tenir au sexe ; elles y tiennent pourtant mais par des liaisons que nous sommes hors d'état d'apercevoir ; nous ne savons jusqu'où ces liaisons peuvent s'étendre ; la seule chose que nous savons avec certitude est que tout ce qu'ils ont de commun est de l'espèce et que tout ce qu'ils ont de différent est du sexe » ; cf. *ibid*., p. LXXX : « Si l'on me demande comment il se peut que la moralité de la vie humaine naisse d'une révolution purement physique, je répondrai que je n'en sais rien. […] J'ignore quels rapports peuvent régner entre les esprits séminaux et les affections de l'âme, entre le développement du sexe et le sentiment du bien et du mal, je vois que ces rapports existent. Je ne raisonne pas pour les expliquer mais pour en tirer parti. » Si tout n'est pas sexuel, il se pourrait qu'il y ait du sexuel dans tout (cf. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970, p. 47).

9 *Émile*, *OC* IV, p. 241-242 : « On ne connaît point l'enfance : sur les fausses idées qu'on en a, plus on va, plus on s'égare. […] Ils ["les plus sages"] cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme. Voilà l'étude à laquelle je me suis le plus appliqué, afin que, quand toute ma méthode

PDF destiné à un usage strictement personnel et non diffusable

l'une que l'autre ; aussi bien, la dernière – celle de la femme – vient-elle retraverser après-coup l'ouvrage jusqu'au principe même de l'existence – l'amour de soi[10] – et le marque si bien au coin de la différence des sexes qu'il y aura un mode féminin et un mode masculin de l'amour de soi ou encore que l'homme et la femme auront *également* part au principe de l'amour de soi, « *mais non pas de la même manière* » (IV, 693). Ajoutons, en effet, que cette différence sans commune mesure, ou cette « diversité » (*Ibid.*), n'implique nullement quelque indépendance[11], mais fomente au contraire « partout des rapports », autrement dit s'avère produire un écart actif[12] ; n'en déplaise à Lacan, il y a du rapport sexuel, mais son ressort en est la différence : non pas un rapport malgré les différences, mais un rapport dans et par la différence même, dans et par l'absence de commune mesure, dans et par l'écart, ce qui démarque le commerce sexuel ou amoureux de l'échange marchand[13].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

serait chimérique et fausse, on pût toujours profiter de mes observations. Je puis avoir très mal vu ce qu'il faut faire, mais je crois avoir bien vu le sujet sur lequel on doit opérer. » Peut-être est-il loisible d'avancer pareillement que quand toute sa méthode sur l'éducation des filles serait chimérique et fausse, il ne laisse pas d'avoir bien vu le sujet sur lequel on doit opérer.

10 *Ibid.*, p. 491-492 : « La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi. […] Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver. »

11 *Ibid.*, p. 720 : « La relation sociale des sexes est admirable. De cette société résulte une personne morale dont la femme est l'œil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'une de l'autre, que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir, et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire. Si la femme pouvait remonter aussi bien que l'homme aux principes et que l'homme eût aussi bien qu'elle l'esprit des détails, toujours indépendants l'un de l'autre, ils vivraient dans une discorde éternelle, et leur société ne pourrait subsister. Mais dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend à la fin commune ; on ne sait lequel met le plus du sien ; chacun suit l'impulsion de l'autre, chacun obéit, et tous deux sont les maîtres. » Sans doute est-il des « prodiges » non moins admirables en matière politique (III, p. 310 : « Comment se peut-il faire que tous obéissent et que nul ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maîtres […] ? »), sauf qu'alors ils adviennent par la vertu de la loi « qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes ».

12 *Émile*, *OC* IV, p. 693 : « En tout ce qui tient au sexe, la femme et l'homme ont partout des rapports et partout des différences. »

13 Échange marchand qui a lieu « entre des êtres autres et non égaux, mais qu'il est besoin d'égaliser (*kai holôs heterôn kai ouk isôn, alla toutous deî isasthènai*) » (Aristote, *Éthique à Nocomaque*, V, 1133 a 18), de rendre commensurables (*ibid.*, 33 b 16 : *to dè nomisma hôsper metron summetra poièsan isazei* [la monnaie, tel un étalon les rendant commensurables, les égalise]). Il n'y a pas de monnaie ni de loi susceptibles de rendre commensurables et donc d'égaliser l'homme et la femme « en tout ce qui tient au sexe ».

Seconde thèse, pour pénétrer plus avant dans le vif du sujet : ce rapport assorti au creuset de la différence ou de l'écart trouve son principe dans l'« union des sexes » et dans la « diversité » ou le malentendu[14] ou encore la dissonance qui s'y trouve être de rigueur ; non pas donc au titre de quelque complémentarité où s'ajusteraient mécaniquement, comme dans un puzzle ou une prise électrique, les composantes opposées, mâle et femelle, positive et négative, d'un ensemble unitaire – activité/passivité, force/faiblesse[15] –, mais bien plutôt au gré d'une disparité foncière et passablement hasardeuse, dont rien n'assure la conjonction : « il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu » (IV, 693). Ainsi, d'un côté, du côté mâle, la volonté – « le plus libre… de tous les actes » (IV, 695) – se manifeste – et d'abord sans doute à son agent – en faisant bloc avec la puissance qui en fait valoir la preuve palpable et spectaculaire – telle est la loi « de la nature, antérieure à l'amour même » (IV, p. 693) –, non sans que ne se fasse jour aussi « la modération que la nature [lui] impose » (IV, p. 694) ; de l'autre côté, du côté de la femme, pouvant toujours[16], elle exprime ou signifie sa volonté[17], non par une manifestation ou un effet physique quantifiable et incontestable, mais par un signe inquantifiable[18], livré comme tel au jeu de l'interprétation et donc aux éventuelles méprises. Remarquons encore que dans cette asymétrie ou disparité en vertu de laquelle les volontés concourent « également à l'objet commun, mais

14 « Je ne sais, mon ami, si nos cœurs auront le bonheur de s'entendre » (*La Nouvelle Héloïse*, I, 11, II, p. 56).

15 *Émile*, *OC* IV, p. 693 : « L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible. »

16 *Ibid*., p. 694 : « Si les femelles des animaux n'ont pas la même honte, que s'ensuit-il ? Ont-elles comme les femmes les désirs illimités auxquels cette honte sert de frein ? » ; *ibid*., p. 695 : « en livrant la femme à des désirs illimités, il ["l'Être suprême"] joint à ces désirs la pudeur pour les contenir ». Ces « désirs illimités » n'accréditent point quelques fureurs utérines, mais seulement le fait que la femme ne souffre pas d'impuissance.

17 Car sa volonté est également de rigueur, tant « le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle » (*ibid*., p. 695) ; cf. *Lettre à d'Alembert*, V, p. 78 : « Ce n'est pas encore assez d'être aimé ; les désirs partagés ne donnent pas seuls le droit de les satisfaire ; il faut de plus le consentement de la volonté. Le cœur accorde en vain ce que la volonté refuse. L'honnête homme et l'amant s'en abstient, même quand il pourrait l'obtenir. Arracher ce consentement tacite, c'est user de toute la violence permise en amour. »

18 « Peu » n'est pas quantifiable.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

non pas de la même manière[19] », si le mâle porte ou arbore une condition nécessaire – « il faut nécessairement que l'un veuille et puisse » –, c'est à la femme qu'est impartie la condition suffisante – « il suffit que l'autre résiste peu » ; autrement dit, en tout état de cause et que cela nous agrée ou pas, « non par un frivole usage de galanterie, ni par une orgueilleuse générosité de protecteur, mais par une invariable loi de la nature » (IV, 695), dans « l'union des sexes » c'est à la femme qu'il revient d'avoir le premier et le dernier mot[20], de sceller la condition suffisante de l'affaire, quand il n'échoit à l'autre sexe que de faire valoir une condition certes nécessaire[21] – il a bien aussi son mot à dire –, mais jamais suffisante, ni initiale ni conclusive, d'autant qu'au point où nous en sommes, ce mot même pourrait sembler être de pure forme[22].

En tout cas, il s'agit bien pour la femme d'un mot à dire ou plutôt à taire, d'une dimension signifiante dont elle est quasi originairement porteuse en faisant part – et sans doute d'abord à elle-même – de son désir par le signe de la moindre résistance, par le jeu expressif d'une modulation de la résistance[23], en étant donc comme d'emblée vouée à la langue des signes, soit non pas précisément au « babil[24] », ni au langage direct et laconique de la

19 *Émile*, *OC* IV, p. 693 : « Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière » ; « l'objet commun » n'étant rien d'autre que la jouissance de « l'union des sexes », et non pas la procréation.

20 *La Nouvelle Héloïse*, I, 11, II, p. 55 : « Je voudrais que vous pussiez sentir combien il est important pour tous deux que vous vous en remettiez à moi du soin de notre destin commun. »

21 *Lettre à d'Alembert*, V, p. 78 : « il faut bien que quelqu'un se déclare ».

22 *Émile*, *OC* IV, p. 694 : « Avec la facilité qu'ont les femmes d'émouvoir les sens des hommes et d'aller réveiller au fond de leurs cœurs les restes d'un tempérament presque éteint [...] » ; *ibid*., p. 695 : « [...] une invariable loi de la nature, qui, donnant à la femme plus de facilité d'exciter les désirs qu'à l'homme de les satisfaire [...]. » Aussi, à défaut de la « réserve » ou de la résistance féminine, « tyrannisés par elles, ils [les hommes] seraient enfin leurs victimes, et se verraient tous traînés à la mort sans qu'ils pussent jamais s'en défendre », si bien que « le genre humain périrait par les moyens établis pour le conserver » (*ibid*., p. 694).

23 *Ibid*., p. 695 : « Soit donc que la femelle de l'homme partage ou non ses désirs et veuille ou non les satisfaire, elle le repousse et se défend toujours, mais non pas toujours avec la même force ni par conséquent avec le même succès ; pour que l'attaquant soit victorieux, il faut que l'attaqué le permette ou l'ordonne ; car que de moyens adroits n'a-t-il pas pour forcer l'agresseur d'user de force. »

24 Encore qu'elle s'y entende : « [...] le babil seul la dédommagera de toute sa gêne » (*ibid*., p. 709) ; « C'est, je crois, par toutes ces raisons que les jeunes filles acquièrent si vite un petit babil agréable, qu'elles mettent de l'accent dans leurs propos même avant que de les sentir [...] » (*ibid*., p. 718).

PDF de thèse à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

demande[25], ni encore moins à la ratiocination, mais à l'expression comme telle pudique, et à ce titre énergique et touchante, d'un corps non pas tant adonné aux manifestations de puissance ou de force qu'à l'évidence sensible de l'émotion et du sentiment, non pas tant mécanique que machinal, éloquent et tout empreint de l'accent du désir[26]. Bref, la femme premièrement « parle », au sens le plus propre, c'est-à-dire expressif, « méridional », de la parole, fût-elle silencieuse ; aussi bien ne parle-t-elle jamais mieux qu'en croyant taire ce qu'elle exprime[27] et il n'y a pas d'autre origine concevable de la parole[28].

Troisième thèse ou troisième acte de cette intrigue : le premier mot qu'il revient à la femme d'avoir tient à la première conséquence ou plutôt à la première implication que Rousseau tire de « la constitution des sexes » (IV, 695), à savoir que « ce principe établi, il s'ensuit que la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme » (IV, 693). Sans pouvoir dissiper toutes les confusions

25 *Ibid.*, p. 422 : « Ses expressions sont simples et laconiques. »

26 *Ibid.*, p. 734 : « Les femmes sont fausses, nous dit-on ; elles le deviennent. Le don qui leur est propre est l'adresse et non pas la fausseté ; dans les vrais penchants de leur sexe, même en mentant elles ne sont point fausses. [...] La bouche dit toujours non et doit le dire ; mais l'accent qu'elle y joint n'est pas toujours le même, et cet accent ne sait point mentir. [...] De quelle adresse n'a-t-elle pas besoin pour faire qu'on lui dérobe ce qu'elle brûle d'accorder ? » ; à rebours, une prétendue « franchise » en la matière [IV, p. 1649 : « cette dangereuse franchise qu'on prêche aux femmes »] ne laisse pas d'être fallacieuse : « Ira-t-elle [Galathée] dire au berger qui la suit entre les saules qu'elle n'y fuit qu'à dessein de l'attirer ? Elle mentirait, pour ainsi dire, car alors elle ne l'attirerait plus. [...] Pourquoi dites-vous que la pudeur rend les femmes fausses ? Celles qui la perdent le plus, sont-elles, au reste, plus vraies que les autres ? Tant s'en faut ; elles sont plus fausses mille fois » (*ibid.*, p. 735 et dans la note la citation de Tacite : *neque fœmina amissa pudicitia, alia abnuerit* [une fois perdue sa pudeur, une femme ne saurait plus rien refuser]).

27 *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 77 : « ses craintes, ses détours, ses réserves, ses timides aveux, sa tendre et naïve finesse, disent mieux ce qu'elle croit taire que la passion ne l'eût dit sans elle [*i.e.* : la pudeur] ».

28 *Émile*, *OC* IV, p. 745-746 n : « Brantôme dit que du temps de François premier une jeune personne ayant un amant babillard lui imposa un silence absolu et illimité qu'il garda si fidèlement deux ans entiers qu'on le crut devenu muet par maladie. Un jour en pleine assemblée, sa maîtresse qui, dans ces temps où l'amour se faisait avec mystère, n'était point connue pour telle, se vanta de le guérir sur le champ, et le fit avec un seul mot : *parlez*. N'y a-t-il pas quelque chose de grand et d'héroïque dans cet amour-là ? Qu'eût fait de plus la philosophie de Pythagore avec tout son faste ? N'imaginerait-on pas une divinité donnant à un mortel, d'un seul mot, l'organe de la parole ? [phrase manquante dans *OC*] Quelle femme aujourd'hui pourrait compter sur un pareil silence un seul jour, dût-elle le payer de tout le prix qu'elle y peut mettre ? » En ce sens, c'est la femme qui donne la parole, parce que, pour sa part, elle ne laisse pas de l'avoir toujours déjà.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

auxquelles cette conséquence peut donner lieu, ce qui requerrait un commentaire mot à mot de cette formule, je me bornerai à relever la méprise principale : malgré l'apparence[29], cela n'implique nullement que Rousseau pense la « destination particulière » (IV, 693,702[30]), soit la féminité de la femme, en fonction de l'homme, ni qu'il institue la femme en objet du plaisir de l'homme. D'abord pour une raison à elle seule conclusive, c'est qu'à ce point de notre parcours, s'il est peut-être des mâles – et encore[31] –, l'homme n'existe pas dans sa dimension morale et désirante, et qu'il va justement se révéler comme tel, faire l'épreuve de ce qu'il veut et peut, de la manière qui lui incombe de vouloir et de pouvoir, moins en réaction qu'en réponse au désir féminin et à son expression.

Ensuite, parce qu'il ne s'agit nullement de prédisposer la femme au bon plaisir[32] de l'homme, mais de reconnaître dans la vocation féminine à plaire, dans la « plaisance » de la femme – manière d'être et de se comporter ni proprement active ni proprement passive – la forme première de l'amour de soi, du « plaisir d'être » (IV, 302), du plaisir d'être soi ; non pas plaisir pris à la consommation d'un objet, mais ouverture à la dimension de la jouissance. En ce sens, se plaisant à plaire, la femme, d'entrée de jeu, s'affirme comme une personne, comme un être moral, soit « déjà capable de bonheur ou de misère » (IV, 301) et non pas seulement

29 *Ibid.*, p. 703 ; « Ainsi toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes. Leur plaire, leur être utile, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce, voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dès leur enfance. Tant qu'on ne remontera pas à ce principe on s'écartera du but, et tous les préceptes qu'on leur donnera ne serviront de rien pour leur bonheur ni pour le nôtre » ; *ibid.*, p. 700 : « Après avoir tâché de former l'homme naturel, pour ne pas laisser imparfait notre ouvrage, voyons comment doit se former aussi la femme qui convient à cet homme ».

30 À distinguer de sa « destination propre » : « Les femmes, dites-vous, ne font pas toujours des enfants ? Non, mais leur destination propre est d'en faire » (*ibid.*, p. 698).

31 Cf. *ibid.*, p. 662 : « [...] c'est par la seule imagination que s'éveillent les sens. Leur besoin proprement n'est point un besoin physique, il n'est pas vrai que ce soit un vrai besoin. [...] Pour moi, plus je réfléchis à cette importante crise et à ses causes prochaines ou éloignées, plus je me persuade qu'un solitaire élevé dans un désert sans livres, sans instructions et sans femmes y mourrait vierge à quelque âge qu'il fût parvenu. »

32 S'il est un « bon plaisir » en l'espèce, ça ne peut être que celui de la femme : « [...] donnant à la femme plus de facilité d'exciter les désirs qu'à l'homme de les satisfaire, fait dépendre celui-ci malgré qu'il en ait du bon plaisir de l'autre » (*ibid.*, p. 695-696).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de plaisir et de douleur, à travers cette forme de sensibilité qui ne vise d'abord rien ni nommément personne, mais qui rayonne de sa manière d'être et qui l'irradie tel le noyau de l'amour de soi, sur le versant féminin. À ce compte, la femme se plaît à être en se plaisant à plaire : elle plaît – verbe actif mais intransitif –, non pas en vertu d'une stratégie délibérée visant une cible, mais comme elle respire, « innocemment », machinalement, « sans y songer[33] », à ceci près que l'élément de cette respiration n'est pas « l'atmosphère », mais n'est autre que celui de la parole ; la femme est faite pour plaire sans condition, sans pourquoi, comme la rose pour fleurir[34], à ceci près encore que cette floraison féminine accomplit la « destination particulière » d'un être moral ou d'une personne qui ait souci de soi et qui sans doute n'est pas indifférente au loisir d'être vue[35]. Se plaire à plaire, se plaire à être plaisante, c'est premièrement s'instituer comme une personne, se vouer, dans cette forme absolue, originaire et caressante de la parole, à l'acte le plus subjectivant qui soit, et inversement on ne saurait véritablement plaire que par la personne[36].

Maintenant, on a beau souligner que la plaisance féminine a trait au creuset même de l'amour de soi et combien il s'en faut qu'elle soit pensée relativement à l'homme, il reste que la femme – figure ni ancillaire[37] ni uniment narcissique – a toujours

33 *La Nouvelle Héloïse*, I, 1, II, p. 31 : « Cependant je vous vois tous les jours ; et je m'aperçois que sans y songer vous aggravez innocemment des maux que vous ne pouvez plaindre, et que vous devez ignorer. »

34 Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, I, p. 289 : « La rose est sans pourquoi (*ohn'warum*), fleurit parce qu'elle fleurit/N'a souci d'elle-même (*ach't nicht ihrer selbst*), n'a cure qu'on la voie (*fragt nicht ob man sie siehet*). »

35 « Les petites filles presque en naissant [alors qu'en un sens, on ne naît pas homme, on le devient, sous l'empire de la plaisance féminine] aiment la parure : non contentes d'être jolies elles veulent qu'on les trouve telles ; on voit dans leur petit air que ce soin les occupe déjà, et à peine sont-elles en état d'entendre ce qu'on leur dit qu'on les gouverne en leur parlant de ce qu'on pensera d'elles. Il s'en faut de beaucoup que le même motif indiscrètement proposé aux petits garçons n'ait sur eux le même empire » (*Émile*, *OC* IV, p. 703-704).

36 *Ibid.*, p. 713 : « On peut briller par la parure, mais on ne plaît que par la personne ». S'il est des accessoires en l'espèce, ce n'est jamais qu'« un supplément aux grâces de la personne » (*ibid.* ; cf. *ibid.*, p. 779 : « Sophie sait bien qu'une parure plus recherchée est une déclaration, mais elle ne sait pas qu'une parure plus négligée en est une autre ; elle montre qu'on ne se contente pas de plaire par l'ajustement, qu'on veut plaire aussi par la personne »).

37 *Ibid.*, p. 702 : « L'homme fera-t-il sa servante de sa compagne [...] ? [...] Non, sans doute [...]. »

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

déjà le sentiment que « notre plus douce existence est relative et collective, et [que] notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous » ou encore que « telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui[38] ». Autrement dit, quelque absolus, indéterminés et inconditionnés que soient sa plaisance et le plaisir d'être, d'être soi, qu'elle en éprouve, la femme, Dieu merci, n'est pas Dieu[39] ; autrement dit encore, cette propension à plaire a beau être primordialement sans visée ni orientation préétablies, comme toute parole, elle n'est pas sans « adresse » (IV, 734, cf. *supra* nº 25) ni sans faire appel, fût-ce d'abord à la cantonade, « sans y songer » et comme par inadvertance, avec un charme caressant qui ne cesse de lui échapper, dans un élan au fil duquel la volonté, le désir, le penchant et le devoir ne laissent pas de coïncider, sans que nulle contrainte ne s'exerce encore pour amorcer la moindre division[40]. Du même coup, si l'homme ne reste pas toujours un mâle brutal, sommaire, en proie à l'impulsion d'un rut sporadique qui ne produit « qu'un acte purement animal[41] », lui dont le mérite est d'abord dans la puissance[42], c'est qu'il est introduit, initié à cette résonance du sentiment et à la réserve qui lui est inhérente en position de récepteur, en s'émouvant de l'émotion d'abord féminine, en étant sensibilisé par la

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

38 *Deuxième Dialogue*, *OC* I, p. 813.

39 *Émile*, *OC* IV, p. 503 : « Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur. Un être vraiment heureux est un être solitaire : Dieu seul jouit d'un bonheur absolu ; mais qui de nous en a l'idée ? [...] je ne conçois pas que celui qui n'aime rien puisse être heureux. »

40 *Ibid.*, p. 693 : « [...] elle doit se rendre agréable à l'homme » ; *ibid.*, p. 703 : « Mais quoique toute femme veuille plaire aux hommes et doive le vouloir [...] » ; *ibid.*, p. 753 : « [...] une certaine politesse [...] qui vient d'un vrai désir de plaire » ; *ibid.*, p. 697 : « Et enfin tout cela ne doit pas être des vertus mais des goûts, sans quoi l'espèce humaine serait bientôt éteinte » ; cf. *ibid.*, p. 1638, variante de la page 709 : « Je me trompe, peut-être, en disant qu'il faut les contraindre ; il ne faut que laisser aller leur goût sans le corrompre [...] » ; *ibid.*, p. 702 : « Soit que je considère la destination particulière du sexe, soit que j'observe ses penchants, soit que je compte ses devoirs, tout concourt également à m'indiquer la forme d'éducation qui lui convient » ; *ibid.*, p. 741 : « Montrez-leur dans les mêmes devoirs la source de leurs plaisirs et le fondement de leurs droits ».

41 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 164 ; cf. *ibid.*, p. 158.

42 *Émile*, *OC* IV, p. 693 : « [...] son mérite est dans sa puissance, il plaît par cela seul qu'il est fort. »

sensibilité de la femme et son expression, en s'adoucissant à son contact pour y entendre le charme de la réserve[43]. Si donc l'homme n'est pas forcément un butor ou un satyre[44], encore qu'on puisse s'y tromper à l'occasion, et qu'il s'entende à donner le change, c'est que sa force ou la puissance qui « fait son mérite[45] » est *animée* – non pas provoquée ni excitée, mais émue et pénétrée d'âme – par l'expression du charme féminin, toujours déjà de l'ordre du désir et de la parole[46].

Moyennant quoi – quatrième thèse ou quatrième acte –, cet appel tous azimuts, rien moins que délibéré ni contraignant, peut se trouver inopinément, comme par miracle, émouvoir une réponse singulière et, en ce sens, la femme ne vise pas l'homme – qui n'existe pas encore –, mais l'homme qu'elle se trouvera avoir atteint, après-coup, au bout du compte, elle ne laisse pas de l'avoir inventé, de l'avoir révélé tant à lui-même qu'à elle-même, dans la réponse qu'elle aura émue, que sa plaisance ingénue émeut en lui. Mais cette réponse, de quelque délicatesse, crainte, timidité et tremblement que soit alors empreinte sa manière de faire valoir sa force ou sa puissance, a évidemment quelque chose d'incongru, voire d'effrayant, et porte toujours quelque peu les traits d'un « empressement importun[47] » ; en tout cas, elle est sans commune mesure avec l'appel auquel elle répond, ne serait-ce que parce qu'à une amorce implicite, informulée et sans objet particulier fait

43 *Ibid.*, p. 741-742 : « Quel homme insensible et barbare n'adoucit pas sa fierté et ne prend pas des manières plus attentives près d'une fille de seize ans aimable et sage, qui parle peu, qui écoute, qui met de la décence dans son maintien et de l'honnêteté dans ses propos, à qui sa beauté ne fait oublier ni son sexe ni sa jeunesse, qui sait intéresser par sa timidité même et s'attirer le respect qu'elle porte à tout le monde ? »

44 Cf. *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 78 n.

45 *Émile*, *OC* IV, p. 695 : « Attendre qu'elles ne se soucient plus des hommes, c'est attendre qu'ils ne soient plus bons à rien. »

46 *Ibid.*, p. 693-694 : « Si la femme est faite pour plaire et pour être subjuguée [cf. id., p. 701 : "… nous leur laissons affiler à loisir les armes dont elles nous subjuguent"], elle doit se rendre agréable à l'homme au lieu de le provoquer : sa violence à elle est dans ses charmes ; c'est par eux qu'elle doit le contraindre à trouver sa force et à en user. L'art le plus sûr d'animer cette force est de la rendre nécessaire par la résistance. »

47 *Ibid.*, p. 1648, variante de la page 736 : « […] quand l'empressement importun des hommes vous force de leur répondre, payez-les de mensonges, c'est l'unique moyen de les rebuter. »

PDF destiné à un usage privé uniquement et non diffusé

réponse une avance explicite, formelle et nommément adressée. Si, en effet, « le premier à former des désirs » ne peut être que la femme, c'est à l'homme qu'il revient « à son tour[48] » d'être « le premier à les témoigner[49] » explicitement et de manière formelle, en sorte que chacun fait également les avances « mais non pas de la même manière » et que si la femme invente l'homme ce n'est pas à son image et ressemblance mais à sa différence et dissemblance[50]. Au reste, en matière amoureuse – tel est justement le trait de son inventivité –, l'inattendu, la surprise, voire l'incongruité, sont de règle, alors que sur le registre de l'amitié, vouée à l'égalité et à la transparence des cœurs, l'inattendu serait la marque même de la trahison, ou qu'il n'y a que la trahison qui soit inattendue, et l'on sait combien Rousseau fut sourcilleux sur ce chapitre.

Je passe sur la délicatesse exquise au gré de laquelle le butor se trouve promu en prince charmant, pour en venir au dernier acte de cette intrigue, au dernier mot qui derechef « par une invariable loi de la nature » (IV, 695), ne peut que revenir à la femme : cette réponse incongrue mais qui ne laisse pas d'être son œuvre, l'œuvre de sa plaisance, il lui incombe de l'agréer ou non, soit d'avaliser ou non l'appel qu'elle est censée avoir émis et auquel tel homme s'est montré sensible ; en d'autres termes, il n'est

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

48 *Ibid.*, p. 693 : « [...] si l'homme doit lui plaire à son tour [...] » ; *ibid.*, p. 696 : « [...] et le contraint de chercher à son tour à lui plaire ».

49 *Ibid.*, p. 694 : « Qui est-ce qui peut penser qu'elle [la nature] ait prescrit indifféremment les mêmes avances aux uns et aux autres, et que le premier à former des désirs doive être aussi le premier à les témoigner ? »

50 À moins évidemment que la plaisance féminine tourne à la complaisance narcissique ou plutôt « égoïste » (*Deuxième Dialogue*, *OC* I, p. 851-52), comme chez les « femmes du monde » qui « passent leur vie à faire trophée de leur prétendue sensibilité et n'aiment jamais rien qu'elles-mêmes » (*Émile*, *OC* IV, p. 798 n), en s'empressant, à force de minauderies concertées, d'inventer l'homme sous l'espèce d'une femmelette : « Mais quoique toute femme veuille plaire aux hommes et doive le vouloir, il y a bien de la différence entre vouloir plaire à l'homme de mérite, à l'homme vraiment aimable, et vouloir plaire à ces petits agréables qui déshonorent leur sexe et celui qu'ils imitent ni la nature ni la raison ne peuvent porter la femme à aimer dans les hommes ce qui lui ressemble » (*ibid.*, p. 703). Il dépend donc des femmes ou qu'il y ait de « vrais hommes » (*ibid.*) que suscite et révèle leur plaisance, ou qu'à force de « complaisances » (*ibid.*, p. 697) mutuelles, elles contrefassent les « petits agréables » qu'elles ont efféminés (*ibid.*, p. 703 ; cf. *ibid.*, p. 686) et qui, à leur tour, se mêlent de « contrefaire assez maladroitement les hommes » (*Lettre à d'Alembert*, V, p. 102).

d'aveu ou d'appel avéré de sa part – et encore[51] – que dans la réponse qu'il lui revient de faire à la réponse de l'homme. À ce compte, si l'homme n'est jamais dans le cas d'avoir à refuser, puisque aucun appel formel et sans ambages ne lui est adressé, sauf provocation malvenue qui déprave l'ordre des choses, il est sujet à essuyer des refus, et même il ne cesse d'essuyer des refus, mais diversement modulés et donc de portée diverse, si bien qu'il peut, sans trop de fatuité, s'enhardir à deviner en certains un signe de consentement[52], le signe qu'il ne déplaît pas à la femme qu'il lui témoigne qu'elle lui ait plu. Inversement, s'il revient à la femme d'avoir à refuser, sans humilier ceux qu'elle rebute, ni s'humilier en se rendant[53], elle est à l'abri d'avoir à essuyer des refus, puisqu'elle ne lance aucun appel formel, qu'elle n'est censée avoir appelé qu'autant qu'elle a été entendue et qu'un appel qui n'est pas entendu est tout bonnement nul et non avenu[54]. Autrement dit, chacun est également susceptible

51 Tant cette réponse demeure enveloppée d'ambiguïté : « [...] par une invariable loi de la nature qui [...] fait dépendre celui-ci malgré qu'il en ait du bon plaisir de l'autre, et le contraint de chercher à son tour à lui plaire pour obtenir qu'elle consente à le laisser être le plus fort. Alors ce qu'il y a de plus doux pour l'homme dans sa victoire est de douter si c'est la faiblesse qui cède à la force ou si c'est la volonté qui se rend, et la ruse ordinaire de la femme est de laisser toujours ce doute entre elle et lui » (*Émile*, *OC* IV, p. 695-696).

52 *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 78 n : « Le ["ce consentement tacite"] lire dans les yeux, le voir dans les manières malgré le refus de la bouche, c'est l'art de celui qui sait aimer ; s'il achève alors d'être heureux, il n'est point brutal, il est honnête ; il n'outrage point la pudeur, il la respecte, il la sert ; il lui laisse l'honneur de défendre encore ce qu'elle eût peut-être abandonné » ; « Le refus de la bouche » est le seul garant qui assure la liberté de la femme, à moins de « livrer pour ainsi dire chaque femme à tous les hommes », car « jamais femme n'a résisté quand l'homme a vu qu'il l'avait tentée », à plus forte raison « s'il faut qu'elle l'avoue elle-même » (*OC* IV, p. 1649) ; quant à l'ambiguïté du « consentement tacite », elle sécrète la douceur de l'acte.

53 *Ibid.*, *OC* V p. 77 : « [...] c'est elle [la pudeur] qui donne du prix aux faveurs et de la douceur aux refus. »

54 À rebours de la loi du *Deutéronome* sur la séduction des filles, selon laquelle, à la campagne, il est bénignement présumé que « la fille a crié et n'a pas été entendue » (*Émile*, *OC* IV, p. 696). À l'inverse, évidemment, si la femme provoque (Mme de Warens, *Confessions*, livre V, I, p. 193-197 ; Mme de Larnage, *ibid.*, livre VI, p. 251-253 : dans les deux cas, il connut le plaisir, mais non *l'amour*), elle s'expose à être rebutée et à éprouver, avec un inavouable dépit, une sorte de viol à l'envers : « La privation que je m'étais imposée, et qu'elle avait fait semblant d'approuver est une de ces choses que les femmes ne pardonnent point, moins par la privation qui en résulte pour elles-mêmes que par l'indifférence qu'elles y voient pour leur possession. Prenez la femme la plus sensée, la plus philosophe, la moins attachée à ses sens, le crime le plus irrémissible que l'homme dont au reste elle se soucie le moins puisse commettre est d'en pouvoir jouir et de n'en rien faire » (*ibid.*, p. 266).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de souffrir, « mais non pas de la même manière » : l'homme souffre des refus qu'il lui faut essuyer, mais si la femme à cet égard est à couvert, elle n'est pas à l'abri du malheur que sa plaisance puisse rester sans réponse et qu'elle se trouve demeurer comme dans les limbes du désir, faute d'avoir eu l'occasion de connaître la réponse d'un homme qui relève et révèle l'appel informulé de sa plaisance.

Relevons, pour conclure, que la loi « invariable » de la différence des sexes consacre naturellement « l'empire des femmes[55] » et que les rapports entre les sexes ne sauraient être exempts de malentendus[56]. Or, s'il est bien connu qu'ils font parfois le tourment des amants, Rousseau ne laisse pas de souligner qu'ils font aussi et la liberté et la douceur[57] ou les délices de leur commerce : « Je ne sais, mon ami, si nos cœurs auront le bonheur de s'entendre[58] » ; gageons que tout au long de *La Nouvelle Héloïse*, ils auront eu surtout le bonheur de se mésentendre.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

55 *Ibid.*, p. 697 : « L'empire des femmes n'est point à elles parce que les hommes l'ont voulu, mais parce que le veut la nature ; il était à elles avant qu'elles parussent l'avoir [...] Cet empire est aux femmes et ne peut leur être ôté, même quand elles en abusent ; si jamais elles pouvaient le perdre, il y a longtemps qu'elles l'auraient perdu » ; cf. *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 43 : « L'amour est le règne des femmes. Ce sont elles qui nécessairement y donnent la loi ; parce que, selon l'ordre de la nature, la résistance leur appartient, et que les hommes ne peuvent vaincre cette résistance qu'aux dépens de leur liberté. »

56 Telle, par exemple, l'étrange querelle que Julie cherche à son amant, juste avant la deuxième nuit d'amour qui marque évidemment un des sommets de leur idylle (*La Nouvelle Héloïse*, I, 50-52, II, p. 137-144).

57 *Émile*, *OC* IV, p. 695 : « Le plus libre et le plus doux de tous les actes [...]. »

58 *La Nouvelle Héloïse*, I, 11, II, p. 56.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mary Wollstonecraft, critique de Rousseau

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Catherine Larrère

A *Vindication of the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft[1] figure parmi les toutes premières déclarations révolutionnaires des droits des femmes : publiée en 1792, elle suit de peu *La Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d'Olympe de Gouges, qui date de 1791, et elle a eu, au moment de sa publication, beaucoup plus d'écho[2]. Or, la cible directe de ce texte pionnier est la Sophie de Rousseau. Parmi les écrivains dénoncés pour avoir abaissé les femmes, Rousseau occupe la première place : le chapitre 5 lui est presque entièrement consacré, et il est critiqué d'un bout à l'autre du livre.

Il est vrai que si l'on considère que, sur la question des femmes, il existe deux positions opposées, celle, universaliste, des égalitaires et celle des différentialistes, Mary Wollstonecraft, d'un côté, Rousseau de l'autre, incarnent exemplairement cette opposition. Alors que Rousseau craint avant tout « la confusion des sexes[3] », et tient à montrer tout ce qui les sépare, Wollstonecraft dénonce leur distinction et veut au contraire leur confusion : « *I do earnestly wish to see the distinction of sex confounded in society, unless where love animates the behaviour* » (*W*, 132[4]). D'un côté, celui qui tient à montrer en quoi la femme n'est pas un homme, de l'autre, celle pour qui la femme est un homme comme les autres.

Mais le paradoxe de cette opposition est que, dans la critique qu'elle fait de Rousseau, Mary Wollstonecraft lui emprunte ses propres arguments. Pour bien s'en rendre compte, il faut lire *A Vindication of the Rights of Men* que Mary Wollstonecraft publie en 1790. Elle y mène, en réponse aux attaques de Burke, une défense des droits de l'homme, avec des arguments en faveur de l'égalité et de la liberté qui sont tirés des textes politiques de Rousseau,

1 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), in Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men* (cité *M*) et *A Vindication of the Rights of Woman* (dorénavnt *W*), Cambridge, Cambridge University Press, 6th ed., 2007 (1995) ; Mary Wollsstonecraft, *Défense des droits de la femme*, trad. fr. par Marie-France Cachin, Paris, Payot, 2005 (dorénavnt *F*).

2 Christine Fauré, « Des droits de l'homme aux droits des femmes : une conversion intellectuelle difficile », in Christine Fauré (dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, PUF, 1997, p. 203-222.

3 *Émile* , *OC* IV, p. 746.

4 « Je souhaite sincèrement voir disparaître de la société la distinction entre les sexes, sauf quand il s'agit de relations amoureuses » (*F*, 124).

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

du deuxième *Discours* ou *Du contrat social*[5]. Il faut avoir en tête l'apologie de l'égalité de la *Défense des droits de l'homme* pour bien comprendre la condamnation des positions de Rousseau dans la *Défense des droits de la femme*. Wollstonecraft y fait-elle triompher Rousseau contre Rousseau ? Ou y a-t-il un point aveugle dans la critique de Wollstonecraft qui incite à reconsidérer ses positions et à ne pas voir seulement dans le passage sur « Sophie ou la femme » un accès de misogynie virulente[6] ? En étudiant Sophie avec les lunettes rousseauistes de Mary Wollstonecraft, nous espérons éclairer la position de Rousseau sur la différence sexuelle.

A Vindication of the Rights of Men: les principes de la position égalitaire

A Vindication of the Rights of Men est un pamphlet d'une soixantaine de pages publié en 1790, peu de temps après la parution des *Réflexions* de Burke sur (ou contre) la Révolution française[7] et en réponse à celles-ci. Burke, de son côté, prenait pour cible le sermon du Dr Richard Price, *A Discourse on the Love of our Country* prononcé le 4 novembre 1789[8]. Price, en commémoration des événements anglais de 1688, mettait en continuité trois révolutions : la Révolution anglaise, l'indépendance américaine et la Révolution française. Il y voyait un même espoir pour la liberté, et défendait les principes universels de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. On pouvait être à la fois patriote anglais et admirateur de la Révolution française. Ce que refusait fermement Burke. Opposant libertés anglaises et principes abstraits, celui-ci s'indignait que l'on pût assimiler à la Révolution

PDF destiné à un usage purement personnel, ne pas diffuser

5 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Du Contrat Social*, *OC* III.

6 *Émile*, *op. cit.*, p. 692-826.

7 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event* (1790), trad. fr. *Réflexions sur la Révolution de France*, préface de Philippe Raynaud, Paris, Hachette, 1989.

8 Richard Price, « A Discourse on the Love of our Country », in *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 176-196 (voir la présentation de Price dans l'introduction).

anglaise la dangereuse aventure française à laquelle il prédisait un sombre avenir, destructeur de la liberté.

Alors qu'elle avait déjà fait un compte rendu favorable du sermon de Price dont elle partageait les idées avancées, tant religieuses que politiques, Mary Wollstonecraft prend sa défense et réitère les principes universels des droits de l'homme dans sa critique des idées de Burke.

L'axe de la critique de Mary Wollstonecraft est celui de l'opposition entre raison et histoire. Contrairement à Burke qui fait procéder les droits de l'histoire et affirme qu'il n'existe pas, en général, de droits de l'homme, mais des droits des Anglais, acquis au cours de l'histoire, Mary Wollstonecraft lui objecte que l'histoire anglaise est celle de la barbarie, et que les Anglais n'y trouveront pas de quoi se vanter, mais des motifs de honte. Il ne faut pas chercher les droits dans l'histoire, mais dans la raison, une raison en accord avec l'enseignement divin, ce qui fait que Wollstonecraft les dit plus facilement sacrés (donnés par Dieu) que naturels. Ils sont universels, tous les hommes en héritent à leur naissance, et peuvent les exercer de façon à lier vertu, bonheur et raison. Même fortement colorée de religiosité, la conception de Wollstonecraft est celle de la coexistence des droits au sein du contrat social :

> Le droit de naissance de l'homme consiste dans le degré de liberté, civile et religieuse, qui est compatible avec la liberté de tous les autres individus avec lesquels il est uni par le pacte social et avec la continuation de l'existence de ce pacte (*M*, 7).

Dénonçant dans le plaidoyer de Burke une défense intéressée des droits des propriétaires (parmi lesquels elle le range), Mary Wollstonecraft y oppose le principe d'égale liberté. Non seulement tous les hommes sont également libres, mais, sans une égalité matérielle suffisante, il ne peut pas y avoir de liberté. Wollstonecraft fait consister celle-ci en une certaine modération des biens, et ce qu'elle en dit est en accord avec la déclaration de Rousseau selon laquelle « l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop[9] ».

9 *Du contrat social*, *op. cit.*, I, 9, p. 367.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

L'inégalité est source d'une corruption morale qui atteint les riches, mais n'épargne pas les pauvres, exposés aux ravages de l'envie (*M*, 61-62). L'inégalité est surtout source de domination. Comme Rousseau, qui déclare au début du *Contrat social*, que « tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux[10] », Wollstonecraft est convaincue que même les oppresseurs ne peuvent pas être libres. Comme Rousseau encore, elle juge que si « l'on ne peut assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être libres[11] », dès que l'inégalité se répand, et avec elle les idées de domination, la soumission devient possible.

C'est cette position, fermement égalitaire, que Wollstonecraft applique à sa conception des femmes et de leurs droits, dès la fin de sa *Défense des droits de l'homme*, et dans le livre qu'elle consacre spécialement à la *Défense des droits de la femme*. La femme y est envisagée comme un être humain, « sans distinction de sexe » (*W*, 76-77, *F*, 49). Elle en a les droits. Les femmes, comme les hommes, sont des créatures de Dieu, elles développent leur raison pour atteindre la vertu et le bonheur : elles sont membres de la même espèce et créatures divines, comme telles promises à la vie éternelle. Ce qui vaut pour les hommes vaut pour l'humanité, donc pour les femmes, hommes et femmes ont à « défendre en commun les mêmes droits » (*W*, 293)[12].

Ces droits sont des droits civils et politiques, comme le mentionne Wollstonecraft dès le début de son livre. Mais son intérêt porte surtout sur la dimension morale de cet exercice des droits. L'orientation très nettement religieuse de sa réflexion, celle d'une religion en accord avec la raison, va dans ce sens. Plutôt qu'un pouvoir dont on fait usage comme on l'entend pour assurer son autoconservation, le droit consiste à user de sa raison pour s'améliorer moralement. L'enchaînement raison-vertu-savoir-bonheur dessine un parcours de perfectionnement de soi accessible aux hommes comme aux femmes, chacun étant considéré de ce point de vue comme « un monde en soi » (*W*, 127, *F*, 117).

10 *Ibid.*, I, 1, p. 351.

11 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, seconde partie, p. 188.

12 Ne figure pas dans les extraits de la traduction française.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

C'est donc aussi un parcours éducatif. Et c'est bien sur la question de l'éducation que Wollstonecraft fait porter l'essentiel de sa critique. Chargé du rapport sur l'instruction pour l'Assemblée nationale constituante (10-11 septembre 1791), Charles de Talleyrand-Périgord y avait affirmé que l'instruction devait être universelle, accessible à tous, tout en recommandant pour les femmes « l'éducation domestique[13] ». Ce traitement inégalitaire suscita l'indignation de Mary Wollstonecraft qui en fait le destinataire de l'adresse du début de sa *Défense*. Et il est vrai qu'à l'époque moderne qu'il s'agisse de Fénelon ou de Mme de Genlis, c'est au travers de l'éducation des filles que la question des femmes est souvent abordée. En consacrant le livre V d'*Émile* à Sophie et à son éducation, Rousseau juxtapose deux questions – celle de l'éducation en général et celle de l'éducation des filles – souvent traitées séparément. Il fait ainsi surgir la question que Wollstonecraft ne manque pas de lui poser : Émile n'est pas élevé pour une condition particulière, mais pour être un homme, au sens générique du terme. Qu'en est-il alors de Sophie, pourquoi lui faut-il une éducation différente ?

Oppression et vertu: les deux modèles familiaux

Pour exclure les femmes de leur participation aux droits naturels de l'humanité, il faudrait établir qu'elles sont « dépourvues de raison », affirme Wollstonecraft dans la dédicace de la *Défense des droits des femmes* (*W*, 69, *F*, 41). Or ce n'est pas le cas, les femmes sont bien des êtres raisonnables, elles font partie de l'espèce humaine. Pourtant ce n'est pas comme cela qu'elles sont traitées : c'est dû à ce que les hommes ne les voient pas comme des êtres humains de sexe féminin (*females*), mais comme des femmes (*women*[14]). Entre *females* et *women*, il y a tout ce qui sépare une détermination abstraite de la vie sociale : entre les deux sexes, les fonctions sociales sont très différemment réparties, et, dans cette répartition, l'éducation joue un rôle déterminant.

13 Christine Fauré, « Des droits de l'homme aux droits des femmes », *op. cit.*, p. 213.

14 Voir *W*, p. 74, « *Men... considering females rather as women than human creatures* ».

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

C'est pourquoi la *Défense des droits de la femme* est beaucoup plus longue que celle des droits de l'homme. Il ne suffit pas d'affirmer les principes de base, il faut démonter les processus par lesquels les femmes sont, le plus souvent, privées de l'usage de leur raison. Pour mieux dénoncer la façon dont l'éducation des filles les destine à la soumission, Wollstonecraft montre à quel point Rousseau en est le théoricien. Au modèle éducatif perverti de Rousseau, elle oppose son modèle positif de l'éducation et de la famille.

L'éducation des femmes, telle qu'elle se pratique, ne leur donne pas accès à l'instruction, elles n'ont pas la possibilité d'exercer leur entendement : leur éducation n'est pas seulement tronquée, elle est pervertie. Ce n'est pas qu'elles soient intellectuellement inférieures aux hommes, Wollstonecraft consacre de longs passages de la *Défense des droits des femmes* à montrer que cette prétendue infériorité intellectuelle n'existe pas[15]. C'est qu'on ne leur demande pas de cultiver leur intelligence, car on ne la considère pas nécessaire pour ce qui est la grande affaire de leur vie : se marier. Autour du mariage des filles se déploient des stratégies complexes, car le mariage est, pour les filles et plus particulièrement dans les familles riches, le seul moyen de s'établir dans la société. Pour bien s'y préparer, les filles doivent d'abord apprendre à plaire. On les maintient donc dans le domaine des sens et du sentiment, de l'imagination et du plaisir, pas de la raison. De ces stratégies éducatives, les filles sont victimes, tout développement intellectuel leur étant dénié, mais ce sont des victimes consentantes : elles se laissent facilement convaincre de s'entraîner avant tout à plaire. Elles sont séduites, plutôt que contraintes.

L'originalité de la critique de Wollstonecraft tient en effet à ce que, tout en dénonçant l'oppression sexuelle des femmes dans le mariage, elle n'y voit pas une imposition physique violente (une sorte de viol légal), car cette oppression est consentie, selon elle[16]. Les femmes prennent plaisir au plaisir pour lequel elles sont élevées. Elles se laissent prendre au vocabulaire trompeur que ne cessent de leur adresser des hommes qui voient en elles des objets

15 Par exemple *W*, p. 146, *F*, p. 143.

16 Sur ce thème du consentement à la soumission, voir Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2018.

PDF destiné à un usage privé d'enseignement ou de recherche

sexuels (« *alluring mistresses*[17] ») – qui les mettent eux-mêmes en valeur. Si bien que les femmes, « intoxiquées par l'adoration » que leur vouent les hommes, se précipitent pour devenir ce qu'on leur demande d'être.

On est dans le domaine de l'aliénation (comme perte de soi) même si le terme n'est pas encore employé dans ce sens à l'époque de Wollstonecraft comme de Rousseau[18]. Les femmes en viennent à se croire faibles et vulnérables comme on s'emploie à les en persuader. Sans doute les hommes sont-ils physiquement supérieurs aux femmes, mais cette supériorité n'implique ni subordination, ni dépendance : Wollstonecraft reprend ici le principe du droit naturel moderne selon lequel force ne fait pas droit, qui est aussi celui de Rousseau[19]. La seule véritable faiblesse des femmes est de ne pas pouvoir faire usage de leur raison (qu'elles n'ont pas exercée) pour se libérer de l'oppression par laquelle on les tient.

Leur éducation n'en est pas une : c'est une corruption morale. Les femmes, à la suite de cette contre-éducation, deviennent des êtres vains. Centrées sur elles-mêmes, créatures artificielles, elles ne se soucient que de parure, usant de ruse et de mensonge. Des poupées qui rusent et minaudent. Elles s'imaginent ainsi régner sur les hommes, et obtenir d'eux ce qu'elles veulent. Mais faute d'être fondé en raison, leur pouvoir est arbitraire, leur règne repose sur « le pouvoir arbitraire de la beauté », et si elles sont incapables d'y renoncer, c'est la preuve qu'elles sont « encore moins intelligentes que les hommes » (*W*, 90, *F*, 69).

La critique de Wollstonecraft prend ainsi le ton de la satire morale, dont les femmes, complices de leur éducation, sont autant la cible que les hommes qui les y entraînent. Comme dans le cas de l'inégalité entre les riches et les pauvres, les effets corrupteurs atteignent les uns comme les autres, mais, les femmes, comme les pauvres, sont celles qui souffrent le plus des effets de cette corruption.

17 *W*, p. 74.

18 « Aliéner, c'est donner ou vendre », dit Rousseau dans le *Contrat social*, *op. cit.*, I, 4, p. 355.

19 « Convenons donc que force ne fait pas droit », *Du contrat social*, *op. cit.*, I, 3, p. 355.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Les mâles corrupteurs et corrompus ne sont certes pas oubliés, et, parmi eux, Rousseau au tout premier rang. Il est le théoricien de cette éducation dévoyée, qui pervertit les femmes : Sophie est élevée non pour elle, mais pour l'homme, elle doit apprendre à plaire, sa réputation a autant d'importance que sa vertu propre, elle a une « raison pratique » limitée aux cas, incapable de généraliser… Bref, si le comble de la corruption des femmes est en France, Sophie est une parfaite Française. Elle n'est pas le reflet affaibli de la corruption éducative, elle en est l'archétype. Elle sert de référence.

Wollstonecraft procède donc à sa déconstruction. Le portrait de Sophie est faux, doublement. Ce qui est présenté comme naturel est parfaitement artificiel : ainsi, contrairement à ce que dit Rousseau sur les petites filles qui restent sagement assises à leur place, elles sont aussi remuantes que les garçons, pour peu qu'on les laisse faire, objecte Wollstonecraft qui se targue d'avoir observé plus de petites filles que Rousseau n'a dû le faire (*W*, 114, *F*, 102). Un brin d'expérience révèle que ce que Rousseau prétend appartenir à la « nature » des petites filles leur en fait est imposé. Ensuite, avec la formation qu'elle a, entièrement tournée vers l'art de plaire, Sophie ne peut avoir les qualités (modestie, honnêteté, capacité à juger) que Rousseau lui prête. Sophie, en effet, ne représente pas la vertu, mais la corruption : on lui apprend à ruser et à mentir. Si la vertu, c'est la vigueur corporelle et mentale, elle ne peut être que vicieuse.

De ces différentes critiques, l'axe principal est celui de l'opposition du naturel et de l'artificiel. Wollstonecraft est prête à reconnaître que le personnage de Sophie est certainement « fascinant » mais elle le trouve « grossièrement artificiel ». C'est autour de cet axe que Wollstonecraft fait pivoter l'image de Sophie, pour révéler sa version positive : celle d'une éducation et d'une vie familiale conformes aux droits des femmes.

Il faut en effet parler de la famille et de la place qui y revient aux femmes. Par nature, la femme est un être humain, créature de Dieu et douée de raison. Mais il y a aussi quelque chose comme un ordre naturel qui lui correspond : il paraît aller de soi pour Wollstonecraft – elle le mentionne en passant comme quelque chose qui n'a pas besoin d'être justifié ou développé – que « la

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

nature a destiné en particulier les femmes à s'occuper des tâches domestiques » (*W*, 261, *F*, 245), mais cela ne signifie pas qu'elles doivent s'y limiter (*W*, 270, *F*, 258).

En effet ce n'est pas la seule possibilité qui s'ouvre à elles. Il faut prendre en considération l'éventualité du célibat (*W*, 102, *F*, 87), du veuvage ou de la nécessité d'élever des enfants nés hors mariage (*W*, 148-149, *F*, 146-147). Dans toutes ces situations, les femmes doivent se prendre en charge elles-mêmes. Il faut donc prévoir la possibilité de l'indépendance, en leur offrant une éducation qui leur donne accès à un métier et leur évite de tomber dans la misère ou dans la dépendance de parents (frères notamment) peu soucieux de s'occuper d'elles, d'autant plus qu'ils ont leurs propres charges familiales (*W*, 141, *F*, 137).

Surtout, il est faux de prétendre que, puisqu'elles doivent s'occuper du ménage, les femmes n'ont pas besoin de cultiver leur entendement, comme si cela devait les détourner de leurs tâches domestiques. Bien au contraire. Bien gérer son ménage, bien élever ses enfants, cela demande de l'intelligence et de la moralité (*W*, 140, *F*, 134-135). Wollstonecraft s'emploie à montrer qu'élever les filles dans le seul objectif de plaire aux hommes non seulement les coupe de toute instruction réelle qui leur permettrait d'exercer leur raison, mais en fait de mauvaises épouses et de mauvaises mères de famille. Les femmes de la classe moyenne, auxquelles elle s'adresse, n'ont pas recours à des mains mercenaires pour s'occuper de leur ménage, et de leurs enfants, elles ont tout au plus une domestique pour les aider, et le bon accomplissement de ces tâches demande de l'intelligence comme de la moralité.

Élever les filles dans l'idée unique qu'elles doivent, par leurs charmes, attirer un mari est, de quelque façon qu'on l'envisage, un mauvais choix. Car l'amour est, « par nature », transitoire, et pour conserver un mari, une femme sera bientôt obligée d'avoir recours à des ruses, ce qui la rend ridicule, et l'oblige à tenter de construire une relation durable sur des artifices. Si jamais elle y arrive, elle se sera abaissée, et restera dans la dépendance et la soumission. Alors qu'au contraire, « la femme qui fortifie son corps et exerce son intelligence deviendra, en s'occupant de sa famille et en pratiquant diverses vertus, l'amie et non l'humble subordonnée de son mari » (*W*, 99, *F*, 82). Elle pourra être sincère avec lui, sans avoir besoin de jouer les coquettes.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

S'il doit y avoir un modèle durable du mariage il doit être fondé non sur l'amour, éphémère, mais sur l'amitié qui forme des liens que « seule la mort peut défaire » (*W*, 151, *F*, 150). L'idée est fermement affirmée dès la *Défense des droits des hommes* : « le véritable bonheur ne peut naître que de l'amitié et de l'intimité dont seuls des égaux peuvent jouir » (*M*, 9). Il en est de même pour la vertu qui « ne s'épanouit qu'entre égaux » (*M*, 61).

Le mariage, une relation construite sur l'amitié ? Sans doute Rousseau n'en disconviendrait-il pas, lui qui, à la fin d'*Émile*, fait déclarer au précepteur s'adressant à son élève avant d'en prendre congé : « Quand vous cesserez d'être la maîtresse d'Émile, vous serez sa femme et son amie, la mère de ses enfants[20]. » Mais comment Rousseau peut-il espérer cela, alors que Sophie a été élevée pour être dépendante et soumise ?

On peut constater, au contraire, que lorsqu'elle passe des principes généraux des droits des êtres humains (hommes ou femmes) à l'étude plus précise des droits des femmes, en tant qu'épouses et mères, Wollstonecraft ne se départit pas de ses deux principes de liberté et d'égalité. Dès l'introduction, elle déclare adresser son discours non aux aristocrates, aux *ladies*, mais aux femmes de la classe moyenne (*middle class*) parce que n'étant corrompues ni par l'excès de richesses, ni par l'extrême pauvreté, leur état lui paraît le plus « naturel » (*W*, 76, *F*, 48). Elle applique donc aux rapports entre les hommes et les femmes la critique des inégalités de richesse exposée dans la *Défense des droits des hommes*. Dans les deux cas, l'inégalité est source de corruption et elle est l'appui de la soumission et de la dépendance. La condition ordinaire des femmes, soumises à des hommes dont elles sont dépendantes, ne peut être que contraire aux principes qui valent pour les êtres humains qu'elles sont.

Faut-il condamner Rousseau au nom de Rousseau, si bien que seule la position de Wollstonecraft serait cohérente ? Les femmes sont des êtres humains comme les autres, elles doivent être formées et éduquées comme telles. Ou y a-t-il un point où Mary Wollstonecraft, dans sa critique de Sophie, cesse d'utiliser des arguments empruntés à Rousseau, faisant apparaître entre

20 *Émile, op. cit.*, *OC* V, p. 691.

PDF destiné à l'usage privé d'un chercheur ne pas diffuser

Rousseau et elle, une différence qui permette de mieux caractériser leurs positions respectives ?

Rousseau contre Rousseau? La question des femmes, point critique du Système?

Pour « fascinante » qu'elle soit, Sophie provoque l'indignation de Mary Wollstonecraft. Cette indignation s'adresse au caractère faux et contradictoire du personnage de Sophie, et elle peut se réclamer des critères mêmes que Rousseau a présentés par ailleurs (y compris dans les quatre premiers livres d'*Émile*). C'est le cas pour les deux premiers motifs d'indignation, qui touchent à la domination et à la dépendance. Mais le troisième motif, qui concerne le lien entre plaisir et vertu, est propre à Wollstonecraft : elle se trouve alors en opposition complète avec Rousseau.

Il ne peut pas y avoir de liberté là où il y a domination : l'argument, développé par Rousseau dans le deuxième *Discours* comme dans le *Contrat social*, doit pouvoir être appliqué aux relations entre hommes et femmes. Or Rousseau, sur cette question, se montre inconséquent : quand il s'agit de couples, loin de dénoncer la domination, il joue de ses paradoxes, ce qui scandalise Wollstonecraft : on ne sait jamais, dans ce que présente Rousseau, si la femme cède et se soumet au mari parce qu'il est le plus fort ou parce qu'elle y prend plaisir. Le mot test, dans la critique de Wollstonecraft, est celui d'« empire ». Depuis la querelle des femmes au XVIe siècle[21], on parle volontiers de l'« empire » des femmes, le mot fait partie du vocabulaire galant : il désignerait une forme de pouvoir que les femmes auraient sur les hommes et auxquels ceux-ci se soumettraient quel que soit le pouvoir qu'ils ont par ailleurs sur elles. Rousseau n'échappe pas à cette mode, et s'il critique la galanterie, il en reprend le langage. Il joue de l'équivoque du terme, par exemple dans *La Nouvelle Héloïse*, à propos de Julie : « Elle usait seulement du talent naturel aux femmes de

21 Voir Claudia Opitz, « Souveraineté et subordination des femmes chez Luther, Calvin et Bodin », in *Encyclopédie politique et historique des femmes*, *op. cit.*, p. 32-34.

PUF - Destiné à un usage privé uniquement, ne peut être diffusé

changer quelquefois nos sentiments et nos idées par un ajustement différent […] et d'exercer sur les cœurs l'empire du goût[22]. »

Comme si, tout en restant soumise, une femme pouvait renverser le pouvoir en sa faveur. Sans doute Wollstonecraft sait-elle que, tout en étant dépendant, on peut être tyrannique. Elle peut avoir trouvé l'argument chez Rousseau, au début d'*Émile*, quand il explique comment, bien que faible, un bébé peut tyranniser son entourage[23]. Elle reprend l'argument à propos des femmes qui peuvent se servir de ses désirs pour tyranniser leur époux et maître[24]. Mais, comme Rousseau le dit lui-même, c'est de la dépendance que naît « l'idée de l'empire et de la soumission[25] ». On ne sort pas de la dépendance, et c'est cela qui compte.

Du deuxième *Discours* à l'*Émile*, en passant par le *Discours sur l'économie politique* et le *Contrat social*, Rousseau mène une critique de la dépendance. Celle-ci peut être sociale, c'est le cas des inégalités de richesse ou de la division du travail qui met les individus dans la dépendance les uns des autres. Elle peut-être aussi psychologique : l'amour-propre, qui, quand se développent les rapports sociaux, oblitère l'amour de soi et nous fait chercher dans le regard des autres l'appréciation que nous portons de nous-même est une source de dépendance et de perversion morale[26]. Émile est éduqué pour y échapper. Pour Sophie, au contraire, c'est la règle. Filles et femmes doivent se régler sur la façon dont on les juge, leur réputation compte autant que ce qu'elles sont : « il n'importe donc pas seulement que la femme soit fidèle, mais qu'elle soit jugée telle par son mari, par son proche, par tout le monde[27] ».

De telles déclarations scandalisent Wollstonecraft. Non seulement, en insistant sur le paraître, elles encouragent l'hypocrisie, mais encore la perte de réputation, dont elles font une faute morale,

22 *La Nouvelle Héloïse*, *OC* II, p. 545.

23 *Émile* , *op. cit.*, *OC* I, p. 287.

24 *W*, p. 117, « *either abject slaves or capricious tyrants* » (*F*, p. 105).

25 *Émile* , *op. cit.*, *OC* I, p. 287.

26 Sur la distinction entre amour de soi et amour-propre, voir *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, première partie, p. 154, note XV, p. 219-220 et deuxième partie, p. 169-174. Rousseau y revient dans *Émile*, *op.cit.*, *OC* IV, notamment p. 491-493.

27 *Émile*, *op.cit.*, *OC* V, p. 698.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

est irréversible et pourtant, elle ne dépend pas de nous. Les distinctions entre amour de soi et amour-propre si soigneusement faites par Rousseau, ne tiendraient-elles plus quand il s'agit de Sophie ? Encore une fois, l'éducation de Sophie, diamétralement opposée à celle d'Émile, met en cause sa qualité d'être humain, son droit à la moralité.

Mais ce qui choque plus que tout Mary Wollstonecraft, c'est le lien qu'établit Rousseau entre désir et amour, entre plaisir et vertu. Le scandale est à son comble : Rousseau est le philosophe de la lascivité. Victime de sa sensualité, il est enfermé dans une philosophie matérialiste, épicurienne, de la jouissance (au sens fort) du seul instant présent. Rousseau n'est pas seulement inconséquent en n'appliquant pas aux femmes ses principes généraux d'égalité et de liberté, il n'est qu'un tissu de contradictions et parle par oxymores : tels la « coquetterie honnête[28] » ou la « galanterie innocente » (*W*, 228, *F*, 215). L'incompréhension est totale.

Pour Wollstonecraft, la vertu ne peut être en aucun cas l'alliée du plaisir. Il s'agit de deux domaines strictement séparés. D'un côté, la raison, fondement de la vertu et de la morale, de l'autre, les sens et leurs plaisirs. Le domaine des sens et de la sensibilité forme, pour Wollstonecraft, un continuum sans interruption ; c'est pour elle le terrain confus du « sensualisme » qui expose à toutes les turpitudes morales. On passe en effet sans transition marquée de la sensibilité à la sensualité et à la lascivité, l'accent étant toujours mis sur les plaisirs sexuels. Une fois que l'on a mis le pied dans le domaine des sens, il n'y a point d'arrêt possible. Même l'amour, auquel Wollstonecraft rend parfois hommage, ne peut être distingué du désir qui rapidement le pervertit. Il faut se méfier du vocabulaire du sentiment, facilement trompeur par les glissements qu'il autorise : « que les femmes se méfient donc de la lumière fallacieuse du sentiment, trop souvent utilisé pour parler de façon voilée de sensibilité[29] ». La sensibilité, voilà l'ennemi, et Wollstonecraft est « en guerre » contre Rousseau et sa conception de la sensibilité qui l'a conduit à « dégrader les femmes en en faisant les esclaves de l'amour » (*W*, 172 *F*, 179).

28 *Ibid.*, p. 739.

29 *F*, p. 109. Le texte anglais (*W*, p. 119) parle de « *sensuality* » : indication qu'entre les deux mots il n'y a pas de vraie distinction qui tienne.

PUF destiné à un usage privé uniquement, ne peut être diffusé

La vertu ne peut pas être l'alliée du plaisir (*W*, 151, *F*, 151), car, pour atteindre la vertu, il faut sacrifier le plaisir (*W*, 129, *F*, 120). En s'adressant à la sensibilité des femmes, Rousseau les condamne à renoncer à la vertu, son éducation ne peut être que ratée : « c'est une farce de dire vertueux un être dont la vertu ne résulte pas de l'exercice de sa propre raison » (*W*, 90, *F*, 69). Pour Wollstonecraft il n'y a donc pas de différence entre les Parisiennes corrompues dont Saint-Preux fait la satire dans une lettre à Julie[30], et Sophie : ce sont des victimes de la sensualité, incapables de parvenir à la vertu. Rousseau, qui pensait être le critique des mœurs de son temps, tout particulièrement en ce qui concerne les femmes, n'en est, pour Wollstonecraft, que le reflet.

Leur conception de la sensibilité les oppose en effet. Là où Rousseau met en continuité sensibilité, sentiment et raison, faisant des sens un chemin d'accès à la moralité (ne parle-t-il pas de « morale sensitive[31] » ?), Wollstonecraft les oppose résolument. Cela peut surprendre. Lorsqu'il s'agit de la connaissance, elle semble se rallier à l'empirisme lockien, en la présentant comme le « pouvoir de généraliser des idées, de tirer des conclusions générales à partir d'observations individuelles » (*W*, 128, *F*, 119[32]). Mais dès que les sensations ont affaire au sentiment et que l'on se place dans le domaine moral, la séparation est radicale : « la sensibilité n'est pas la raison » (*W*, 140, *F*, 135).

Ce dualisme rigide est très nettement religieux. L'être humain participe de l'animalité (il se reproduit) mais, par son âme, qui est immortelle, il a rapport au divin, à sa destination spirituelle. Si « l'âme n'a pas de sexe » (*W*, 135, *F*, 129), c'est qu'elle est spirituelle et que le sexe est physique. Avec cette insistance sur la vocation spirituelle des êtres humains, on se rend compte que l'alternative n'est pas de savoir si la femme est élevée pour elle-même ou pour un homme, mais si elle est réduite au seul amour physique, ou si elle est élevée pour que l'amour qu'elle peut avoir pour un homme « ne soit qu'une partie du feu ardent de l'amour universel

30 *La Nouvelle Héloïse*, II, XXI, *OC* II, p. 265-278.

31 *Les Confessions*, livre IX, *OC* I, p. 408-409.

32 Voir Catherine Larrère, « Locke et Rousseau : la place des femmes », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 50, Genève, Droz, 2012, p. 73-100.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

qui, après avoir embrasé l'humanité, monte avec reconnaissance vers Dieu comme l'encens » (*W*, 144, *F*, 141). La formation intellectuelle à laquelle elle doit avoir accès, l'usage de sa raison, qui lui permet d'être en charge d'elle-même, ne sont que des moyens au service de la seule fin qui compte : l'amour de Dieu.

Bien des critiques que Wollstonecraft fait à Rousseau peuvent paraître justifiées, mais c'est peut-être ce qui la choque le plus qui nous ferait accepter quand même Sophie, et plus encore Julie dont Wollstonecraft parle beaucoup moins mais sur laquelle elle porte la même condamnation morale (d'autant plus que c'est un personnage de roman, une littérature peu recommandable à ses yeux). Vertu et plaisir ne s'excluent pas dans *La Nouvelle Héloïse*. Toute pudique qu'elle soit, Julie n'en est pas moins portée à la volupté. Comme le montre Jean Ehrard, qui ne partage nullement les positions de Wollstonecraft, Julie est un sujet libre, qui, revendique, jusque dans sa mort, les droits du cœur – « le droit de t'aimer sans crime » et les droits du corps : « morale révolutionnaire qui tranche sur le conservatisme idéologique de Rousseau et contredit – sans bien sûr l'annuler – le discours moralisateur et spiritualiste qui traverse tout le roman[33] ».

Il est bien question de droit et pas seulement de vertu. La conception très abstraite, très intellectualiste et très moralisatrice du droit (celui d'accéder à la vertu par la raison) qui est celle de Wollstonecraft ne lui permet pas de prendre en compte ce genre de droit, qu'elle a pourtant exercé (avant d'être mariée à Godwin, elle a vécu avec Gilbert Imlay dont elle a eu un enfant hors mariage). Sans doute, pour Wollstonecraft, « l'homme devrait être légalement obligé d'entretenir » ses enfants nés hors mariage ainsi que leur mère, qui devrait être traitée avec respect, au lieu d'être considérée comme une prostituée – ce qui est une exigence assez radicale. Elle avance même que bien des filles séduites n'ont pas commis de « faute » (*W*, 148-149, *F*, 146-147). Mais elle reste dans le domaine moral de la critique de la « lascivité » et n'affirme jamais de « droit du corps ». Il faut rejeter le dualisme, pour pouvoir donner un peu de corps ou de chair aux

33 Jean Ehrard, « Le corps de Julie », in *L'Invention littéraire au XVIIIe siècle, fictions, idées, société*, Paris, PUF, 1997, p. 113-114.

© Editions Classiques Garnier – Image non contractuelle, ne pas diffuser

droits des femmes, et ne pas faire de la sexualité une parenthèse aussi courte que possible. Le différentialisme de Rousseau donnerait-il un meilleur accès à la connaissance de la condition des femmes et à la défense de leurs droits, que l'universalisme strict de Mary Wollstonecraft ?

Conclusion

« Émile est homme et Sophie est femme, voilà toute leur gloire[34]. » Rousseau est différentialiste. Mais jusqu'à quel point peut-on dire que la différence des sexes est naturelle ? L'état de nature, pour Rousseau, est un état d'indépendance individuelle, sans rapports sociaux. Les rapports sexuels ne font pas exception : une brève rencontre fécondante, entre un mâle et une femelle, et chacun repart de son côté, aussi indépendant qu'auparavant[35] (à qui s'inquiéterait des résultats de cette union fortuite, Rousseau précise que les femmes portent facilement leur enfant et que celui-ci est assez rapidement auto-suffisant[36]). C'est dans la société naissante, quand les hommes se sédentarisent, construisent des huttes, s'y rassemblent, avec le développement de l'amour-propre, la rencontre indifférenciée entre mâle et femelle ne suffisant plus, que les préférences interviennent, les distinctions qui singularisent se font, chacun cherchant sa chacune et, lorsqu'ils se sont trouvés, ils restent ensemble : les familles apparaissent et, avec elles, le soin des enfants et la répartition sexuelle des tâches[37].

La socialisation ne met pas fin à l'état de nature, elle en révèle plutôt les possibilités, et c'est ainsi que la différence des sexes, à peine sensible à l'état de nature, prend de l'importance dans l'état social et s'y transforme en inégalité. C'est dire que la différence des sexes ne s'appréhende pas comme une essence, elle n'existe que de façon relationnelle, dans un contexte social.

34 *Émile*, *op. cit.*, *OC* V, p. 746.

35 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, première partie, p. 147.

36 *Ibid.*, p. 137.

37 *Ibid.*, deuxième partie, p. 168-169.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Ce qui sépare Rousseau de Wollstonecraft ce n'est pas le jugement sur la nature physique de la différence des sexes, c'est son existence sociale.

La famille, pour Wollstonecraft, répond à la finalité qui destine une femme à s'occuper de ses enfants et, plus généralement, des « tâches domestiques » (*W*, 261, *F*, 245). Mais cela n'en fait pas une organisation sociale véritablement séparée, elle est immergée et même confondue avec la société civile. Pour Wollstonecraft, le privé est politique, les rapports au sein de la famille sont de même nature que dans la société civile : aussi peut-elle y appliquer les principes politiques de liberté et d'égalité. Et les femmes n'existent pas que pour leurs familles, aussi, pour Wollstonecraft, ne doivent-elles pas être éduquées tant pour la famille que pour la société civile, où hommes et femmes se mélangent. Wollstonecraft recommande que garçons et filles, jusqu'à l'adolescence, soient éduqués ensemble et que les filles soient préparées, comme les hommes, à l'exercice de métiers (*W*, 260, *F*, 244). Rousseau y aurait sans doute vu cette « promiscuité civile qui confond partout les deux sexes dans les mêmes emplois, dans les mêmes travaux et ne peut manquer d'engendrer les plus intolérables abus[38] ». Mais, pour Mary Wollstonecraft, ce qui l'emporte, c'est le modèle de formation des individus, dans leur indépendance, car « chaque individu est un monde en soi » (*W*, 127, *F*, 117).

Pour Rousseau, la « société très intime[39] » que forment les membres d'une même famille est d'une autre nature que la société politique. Ayant argué, dans le *Discours sur l'économie politique*, que la famille ne peut pas être un modèle du rapport politique, que le chef d'un gouvernement n'est pas le père de ses sujets, il en affirme la contrepartie en ce qui concerne les rapports familiaux : ce ne sont pas des rapports politiques. Un « bon mari » n'est pas un « seigneur et maître », fait remarquer Claire dans *La Nouvelle Héloïse*[40]. Aussi, lorsque la même Claire s'écrie : « Ma Julie, tu es faite pour régner. Ton empire est le plus absolu que je connaisse[41] »,

38 *Émile*, *op. cit.*, *OC* V, p. 700.

39 *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, seconde Préface, II, p. 28.

40 *Ibid.*, VI, I, p. 638.

41 *Ibid.*, IV, II, p. 409.

PDF destiné à un usage purement individuel, ne pas diffuser

ne faut-il pas prendre les termes dans leur sens propre. Ce sont des métaphores. La place centrale qui est celle de Julie dans le domaine de Clarens ne correspond pas à l'exercice d'un pouvoir (de ce point de vue la description de l'administration du domaine est très traditionnelle : c'est M. de Wolmar qui en a la direction) mais à sa capacité à relier les gens entre eux et avec elle : les lettres échangées dans le roman dessinent un réseau de rapports sociaux où Julie joue le rôle d'un *hub,* c'est par elle que le réseau tient – et se défait quand elle meurt. Il est cependant un lieu où elle peut se retirer : son jardin, dont elle a « l'entière disposition[42] ».

On peut rapprocher le rôle que joue son jardin dans la vie très occupée d'épouse, de mère de famille, au milieu de domestiques, d'amis, de voisins, de correspondants lointains qui est celle de Julie à celui que Virginia Woolf assigne à une « chambre à soi » : un lieu à l'écart de la presse, où l'on peut avoir rapport à soi-même. Si l'on considère, dans la lignée des réflexions de Mary Wollstonecraft, que c'est dans la sphère domestique et privée que les femmes subissent l'oppression la plus forte et que c'est là ce qui fait leur différence par rapport aux hommes, la revendication de Virginia Woolf d'avoir, dans la sphère privée, un espace qui puisse s'y soustraire, montre que, pour se libérer de l'oppression, les femmes ont certes besoin de revendiquer l'égalité des droits civils et politiques avec les hommes, mais cela ne suffit pas : il y faut un accès à l'intime et celui-ci peut passer par l'exploration de la différence des sexes. Le chemin de la liberté ne passe pas seulement par l'accès, de plein droit, à l'espace public, il serpente aussi dans l'espace privé. En cela Rousseau ne contredit pas Wollstonecraft, il propose plutôt d'autres pistes.

PDF destiné à un usage privé uniquement n'a pas diffuser

42 *Ibid.*, IV, 11, p. 472.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La famille chez Rousseau

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Gabrielle Radica

Approche axiologique des liens familiaux et connaissance de l'institution familiale

> Lorsque le mariage des Lacédémoniens étoit prêt à se consommer, la femme prenoit l'habit d'un homme ; & c'étoit-là le symbole du pouvoir égal qu'elle alloit partager avec son mari. On sait à ce sujet ce que dit Gorgone, *femme* de Léonidas roi de Sparte, à une femme étrangere qui étoit fort surprise de cette égalité : *Ignorez – vous*, répondit la reine, *que nous mettons des hommes au monde ?* Autrefois même en Egypte, les contrats de mariage entre particuliers, aussi – bien que ceux du roi & de la reine, donnoient à la *femme* l'autorité sur le mari[1].

Si l'exemple spartiate invoqué par Jaucourt dans l'article « Femme » permet de bousculer le préjugé d'une soumission naturelle de la femme à son mari, Rousseau tranche la question de l'égalité dans le mariage d'une façon opposée dans l'article « Économie politique » : « Par plusieurs raisons tirées de la nature de la chose, le père doit commander dans la famille[2] », affirme-t-il.

> Premièrement, l'autorité ne doit pas être égale entre le père et la mère ; mais il faut que le gouvernement soit un, et que dans les partages d'avis, il y ait une voix prépondérante qui décide. 2° Quelque légères qu'on veuille supposer les incommodités particulières à la femme ; comme elles font toujours pour elle un intervalle d'inaction, c'est une raison suffisante pour l'exclure de cette primauté : car quand la balance est parfaitement égale, une paille suffit pour la faire pencher. De plus, le mari doit avoir inspection sur la conduite de sa femme : parce qu'il lui importe de s'assurer que les enfants, qu'il est forcé de reconnaître et de nourrir, n'appartiennent pas à d'autres qu'à lui. La femme qui n'a rien de semblable à craindre, n'a pas le même droit sur le mari.

1 *Je tiens à remercier Mélanie Plouviez pour sa précieuse lecture si avisée.* Jaucourt, « Femme », *Encyclopédie raisonnée des arts et métiers*, t. VI, Paris, éd. Diderot et d'Alembert, Briasson, 1756, p. 471b.

2 *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 242, y compris la citation bloc.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau resterait ainsi extérieur à l'évolution égalitariste qu'Alfred Dufour a repérée dans les analyses de la famille des jusnaturalistes classiques[3]. Ces derniers, comme Thomasius ou Nettelbladt, s'émancipent progressivement des visions hiérarchiques que l'on trouve encore chez Grotius ou Pufendorf.

L'égalité admettant plusieurs sens, elle admet aussi plusieurs opposés et Rousseau, quoique non égalitariste en ce domaine, n'accepte pas indifféremment toutes les inégalités dans le mariage et la famille. Tantôt en effet, il prône l'égalité des époux dans le consentement au mariage qui est libre[4], tantôt il admet le gouvernement monarchique du mari à la façon des premiers jusnaturalistes, tantôt enfin, il cherche comment adoucir, sinon abolir l'inégalité quand elle est rendue inique ou sévère pour les femmes. Laissons les petites filles courir sans entraves tant qu'elles ne sont pas pubères, suggère le début du livre V de l'*Émile*, puisqu'« en tout ce qui ne tient pas au sexe, la femme est homme[5] ».

On ne saurait réduire la question de l'égalité en famille à un seul aspect. Pas plus ne doit-on réduire la pensée rousseauiste de la famille à cette seule forme d'analyse, à savoir l'analyse axiologique et normative. Cette démarche ne se soutient pas seule. Elle ne se comprend qu'à la lumière d'une analyse plus complète, descriptive et explicative de la famille. Poser la question de l'égalité de genre au sein de la famille d'une manière absolue, sans la relier à d'autres dimensions de la famille, c'est courir le risque de l'abstraction : la faveur qu'un lecteur contemporain pourrait vouer à un partisan de l'égalité comme Jaucourt et l'irritation que susciteraient les positions de Rousseau sur le sujet occultent le fait que pour appuyer leur position axiologique, les auteurs classiques cherchent souvent des raisons « tirées de la nature de

3 Alfred Dufour, « Autorité maritale et autorité paternelle dans l'école du droit naturel moderne », *Archives de philosophie du droit*, t. XX, 1975, p. 89-125.

4 Il est libre même dans le cas de Julie, puisqu'il devient un consentement durant la crise et le rétablissement de ses affections que représente son mariage (« ma bouche et mon cœur le promirent », *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, III, XVIII, *OC* II, p. 354) et surtout après le mariage. Même formule en *Émile*, V, *OC* IV, p. 860 lors du mariage d'Émile et de Sophie : « Le digne couple s'unit d'une chaîne indissoluble, leur bouche prononce et leur cœur confirme des serments qui ne seront point vains. »

5 *Émile*, V, *OC* IV, p. 692.

PDF destiné à un usage privé uniquement et non diffusé

la chose », c'est-à-dire du fondement et des règles, des caractères de l'institution familiale.

La famille engage le pouvoir et l'autorité si l'on en croit Jaucourt et Rousseau, elle consiste en un petit gouvernement domestique. Cette institution encadre la sexualité[6], la procréation[7] et la filiation, ainsi que l'éducation[8]. Pour être historique chez Rousseau, et pour être artificielle chez la plupart des jusnaturalistes, la famille n'en possède pas moins des traits objectifs qui s'imposent à ses membres. On ne saurait donc se contenter de l'évaluer sans chercher préalablement à la connaître et à la comprendre.

Comprendre la pensée rousseauiste de la famille suppose un effort de contextualisation. Mettant de côté autant que possible la famille contemporaine, on rappellera avec André Burguière[9] qu'à l'époque de Rousseau, la notion, en France notamment, se distribue en trois grandes significations : le ménage ou mesnie, le patrimoine et la filiation. Dans une famille, en d'autres termes, il est question de vivre ensemble ; d'entretenir et de partager un bien, un domaine, une exploitation pour la transmettre et perpétuer l'existence économique de la famille ; enfin, il est question d'inscrire les liens familiaux dans le droit de la filiation et de l'alliance, dans une généalogie. Si Rousseau a certainement contribué à accentuer l'importance culturelle du premier pôle, celui du ménage, par sa fameuse exaltation de la douceur de la vie domestique[10], il n'a pas négligé les deux autres, le patrimoine et la filiation, et il les a pensés ensemble avec le premier. On pourrait ainsi alimenter la

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

6 L'*Émile*, V affirme également la nécessité que l'épouse donne des assurances à son mari et non seulement soit, mais aussi, paraisse pudique, voir *OC* IV, p. 697-698.

7 « Nous mettons des hommes au monde », répond hautement la reine spartiate. Le lecteur doit comprendre : non des moindres.

8 Le père doit « nourrir » ses enfants, c'est ce que signifie le terme *educare* en latin.

9 André Burguière, « L'État monarchique et la famille, XVI-XVIIIe siècles », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2001-2002, p. 313-335. « La notion de famille désigne aujourd'hui à la fois un réseau d'apparentés, un groupe domestique de corésidents et une cellule nucléaire constituée par un couple et ses enfants. À l'époque où nous nous plaçons, entre le XVIe et le XVIIIe siècle, ces trois dimensions étaient plus ou moins distinctes en droit et dans les faits. »

10 « ÉCONOMIE OU ŒCONOMIE (*Morale et Politique*). Ce mot vient de [oikos], *maison*, et de [nomos], loi, et ne signifie originairement que le sage et légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille », *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 241.

typologie de Burguière à propos de Rousseau : dans sa conception de la famille, il est question de vivre ensemble et de s'entendre bien en jouissant des attachements et de l'intimité, de subsister, de travailler, d'exploiter et éventuellement de bonifier le domaine, de procréer, d'éduquer et de former les enfants, de léguer, de donner et de rendre, de commander et d'obéir. Si l'on s'y plaît, c'est que l'amour de soi, bien plus que l'amour-propre, y est en jeu, et les textes de Rousseau sur la famille ne rencontrent qu'à ses marges la séduction et le marivaudage[11]. Discutant avec les divers spécialistes de la famille de son temps – jusnaturalistes, moralistes, religieux, démographes et politiques, l'auteur explore lui aussi la façon dont cette institution assure la rencontre entre des niveaux hétérogènes, entre le moral et l'économique, entre le juridique et le politique, entre l'individuel et le social. Cherchant à la définir pour elle-même, il perçoit aussi combien cette institution simultanément close et ouverte[12], non seulement est exposée au jeu social et politique[13], mais encore comment elle constitue à son tour la condition d'accomplissement d'autres finalités sociales et politiques[14].

Divers écueils menacent ainsi l'étude des textes rousseauistes sur la famille : les lectures émotivistes qui réduisent ses positions à de pures préférences – Rousseau est *pour* l'allaitement, la pudeur, la propriété paternelle, Rousseau est *contre* l'infidélité, *contre* le mariage d'amour ; les dénonciations idéologiques qui cherchent entre les lignes les indices de son patriarcalisme, de son populationnisme, ou de son ruralisme ; les explications biographiques rapportant ses arguments à sa vie personnelle. Le point commun de ces interprétations est de penser que l'on pourrait émettre des jugements normatifs à propos de la famille avant

11 Voir Michel Deguy, *La Machine matrimoniale ou Marivaux*, Paris, Gallimard, 1981. De façon frappante, la littérature de Marivaux ne s'occupe que de ce qui précède le mariage jusqu'à sa conclusion, la conclusion de ses pièces abandonnant ordinairement le lecteur à la porte de la maison conjugale.

12 *Second Discours*, *OC* III, p. 167-168. La famille figure pour Carole Pateman, qui commente Rousseau et Freud dans le *Contrat sexuel* (trad. C. Nordmann, Paris, La Découverte, 2010), l'articulation même de la nature et de la culture.

13 Vulnérable au jeu de la séduction des villes, comme le montre l'issue dramatique d'*Émile et Sophie*, au jeu de l'inégalité sociale, comme le couple de Thérèse et Rousseau le montre aux dires de Rousseau.

14 La subsistance et le civisme s'appuient largement sur la famille, voir Géraldine Lepan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, Champion, 2007.

PDF destiné à un usage privé uniquement non commercial

même de la connaître. Quand bien même l'effort pour connaître la famille serait reconnu, il ne prémunit pas contre toute simplification, tant que l'on pense trouver une conception unifiée de la famille dans l'œuvre. Une telle conception de la famille ne se trouve pas chez Rousseau, car la perfectibilité et l'historicité des sociétés d'une part, la variété de ses approches et des méthodes propres à chaque œuvre d'autre part, l'interdisent. Contre une méthode socratique qui vise l'unité d'un concept sans peser suffisamment la diversité des traitements qui en sont donnés, je propose de prendre d'abord la mesure de la richesse du thème familial dans l'œuvre et de repérer les grandes masses textuelles qui en traitent pour les distinguer. C'est seulement après un tel détour, et après la mise en lumière de son historicité, qu'il est permis de réfléchir à une éventuelle unité de la notion. L'analyse rousseauiste de la famille est prise dans au moins trois types d'arguments principaux, trois opérations philosophiques bien distinctes.

Premièrement, Rousseau intervient dans le débat sur la conception patriarcale de la famille : il discute avec des auteurs honnis (Filmer), différents de lui (Hobbes), ou proches (Locke), voire très proches (Grotius), pour soutenir une conception tout à la fois inégalitaire et affective de la famille. Ses premiers écrits politiques, le second *Discours*, l'article « Économie politique », le *Manuscrit de Genève* et le *Contrat social* permettent, grâce à la dialectique entre lien contractuel et lien affectif, de proposer une première définition rousseauiste originale de la famille fondée sur les attachements.

Un deuxième massif argumentatif et textuel contient ce que l'on pourrait appeler le *grand récit des familles* – ici le pluriel compte –, c'est-à-dire le récit de la formation conjointe de la société et des familles. Ce récit génétique, que l'application d'une grille de lecture individualiste à l'œuvre rousseauiste peut laisser inaperçu, est parallèle à la genèse de la cité opérée par le contrat social, et ne cesse de le croiser. Il est temps de lui rendre son importance dans l'équilibre général de l'œuvre et dans le commentaire rousseauiste. Le second *Discours*, l'*Essai sur l'origine des langues* et le *Lévite d'Éphraïm* en représentent les lieux d'élaboration décisifs.

Un troisième groupe engage la nature de ce qui se passe *en* famille – les devoirs, les droits, les activités de soin, de subsistance, les attachements bien sûr, et le type de bonheur qu'apporte

PUF - Ne tirer à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

la famille. Leur description occupe l'*Émile*, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *Les Confessions*, et leurs enjeux politiques sont soulevés dans la *Lettre à d'Alembert*, l'*Émile*, *Julie*, le *Projet de constitution pour la Corse*.

Le découpage proposé s'ancre dans une différence de point de vue. Dans le premier corpus, Rousseau adopte surtout le point de vue du père. Dans le deuxième, il considère la famille comme un tout, du fait de son statut de groupe d'une part, et de son assise sur un patrimoine de l'autre. Dans le troisième corpus enfin, il s'ouvre par la méthode du roman à la pluralité des points de vue présents dans une famille, celui des amoureux, des époux, de la mère, du mari[15]. Ces trois moments indiquent une différence de méthode philosophique, et des dispositifs de pensée distincts mis en œuvre pour comprendre la famille, cette institution sociale qui organise la différence sexuelle. En effet, dans le premier moment, Rousseau traite la famille par des méthodes et des notions d'emprunt, en descendant dans l'arène jusnaturaliste, en acceptant certaines règles et définitions qui ne sont pas les siennes, mais qui lui apportent un bénéfice conceptuel concernant la *dialectique* qui se tisse dans la famille entre affection et contrat. Bien plus idiosyncrasique et bien plus rousseauiste est la méthode d'analyse du récit conjectural du deuxième corpus : celui-ci offre sur la famille une perspective de *dynamique sociale* qui permet de saisir non pas l'essence de la famille par différence avec la société civile, mais l'origine sociale et génétique des familles par l'approche historique de la division et de la constitution progressive de la société en familles. Enfin, la troisième méthode, celle du roman, offre un point de vue synchronique sur l'institution familiale, tantôt communautaire, tantôt nucléaire : elle relève plus *de la statique et de la morphologie sociales*.

PDF destiné à un usage privé uniquement non autorisé

15 Savoir quelle position on considère de façon privilégiée dans la famille, quel membre est pris comme point de repère, est une donnée décisive pour ces analyses. Ainsi André Burguière (« L'État monarchique et la famille, XVI-XVIIIe siècles », *op. cit*). distingue-t-il trois idéologies successorales dans l'Ancien régime : celle du père dans le midi doté de libertés testamentaires, celle de la lignée qui transcende les individus et prive le père de droits testamentaires, enfin l'idéologie conjugale où les parents peuvent doter leurs enfants qui se marient, les faire hériter de leur vivant en quelque sorte. Il semble clair que la première idéologie épouse le point de vue du père et le soutient, la deuxième, celle de la lignée, et la troisième, celle du couple.

La première[16] et la troisième[17] perspectives sont déjà largement repérées et analysées par les études rousseauistes, la deuxième l'est moins à ma connaissance, et c'est l'exposé de son contenu ainsi que la saisie de sa différence et de sa complémentarité avec les deux autres qui constituent l'originalité de mon propos. C'est pourquoi elle prend une place privilégiée ici.

Premiers arguments. Le père despote, le père raisonnable et le père aimant

Rousseau aborde la question des liens familiaux quand il discute avec les penseurs du droit naturel : il le fait à l'intérieur du cadre que ceux-ci lui lèguent et privilégient de ce fait comme eux le point de vue du père. Filmer, Grotius, Hobbes, Locke et Pufendorf sont ici ses interlocuteurs[18].

Contre une conception tyrannique de la famille qui réduit les enfants à être des propriétés du père, Rousseau retrouve les arguments de l'individualisme possessif : les enfants sont des personnes libres, dont on ne peut disposer. Il martèle la différence fondatrice qui vaut dans la cité comme dans la famille entre personnes et propriété :

> Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants ; ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut en leur nom stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition ; car un tel

16 Pour la première, voir notamment Florent Guénard, « L'État et la famille », *in* Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Paris, Vrin, éd. B. Bernardi, 2002, p. 87-102.

17 Par exemple, Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1971, chap. V ; Francine Markovits, « Rousseau et l'éthique de Clarens. Une économie des relations humaines », *Stanford French Review*, vol. 15. 3, Stanford, 1991, p. 323-348, et Céline Spector, « Rousseau : éthique et économie. Le modèle de Clarens dans la *Nouvelle Héloïse* », *Cahiers d'économie politique*, numéro spécial, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 27-53.

18 Une synthèse de ces positions est donnée dans les articles de l'*Encyclopédie* : « Famille », « Femme », « Mari », « Père », « Puissance paternelle ».

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> don est contraire aux fins de la nature, et passe les droits de la paternité (*Du contrat social*, I, 4, *OC* III, p. 356).

Quelle est cette famille repoussoir dans laquelle les enfants sont traités comme des propriétés ? Certainement celle que peint Hobbes, selon qui le pouvoir du chef sur les personnes de la famille est à peine distingué d'un droit de propriété ; certainement aussi la famille du droit romain. Mais non pas celle de Grotius, qui distingue soigneusement deux types de droits, la juridiction sur les personnes et la propriété des biens[19]. Toutefois, la position de Grotius reste une position autoritariste, car si les enfants ne sont pas des propriétés du père chez lui, ils en sont bel et bien les sujets. Rousseau semble de ce fait se rapprocher de cet auteur. Il fonde comme lui la position d'autorité du père à l'égard de l'épouse et de ses enfants sur les inégalités naturelles, ce qui représente de la part de Rousseau un recours digne d'être noté à l'argument du droit du plus fort :

> Le père étant physiquement plus fort que ses enfants, aussi longtemps que son secours leur est nécessaire, le pouvoir paternel passe avec raison pour être établi par la nature[20].

Que les enfants ne soient pas des propriétés n'en fait cependant pas des propriétaires et Rousseau rejoint une conception collective de la propriété familiale, dirigée et gérée par le père :

> Les enfants n'ayant rien que ce qu'ils reçoivent du père, il est évident que tous les droits de propriété lui appartiennent, ou émanent de lui ; […]. Le principal objet des travaux de toute la maison, est de conserver et d'accroître le patrimoine du père,

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

19 Hugo Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, 2 vol., trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, Reprint Caen, 2011 [1724], t.1, livre II, ch. III, p. 246 : « Or, à l'égard de ce qui n'appartient proprement à personne, il y a deux choses dont on peut s'emparer : la juridiction et le droit de propriété, en tant qu'il est distinct de la juridiction. Sénèque a fait cette distinction. *Les rois*, dit-il, *ont pouvoir sur tout ce qui est dans leurs États ; mais cela n'empêche pas que chacun soit maître de son bien.* » Si juridiction et propriété peuvent aller de pair, elles n'en sont pas moins distinctes.

20 *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 241.

> afin qu'il puisse un jour le partager entre ses enfants sans les appauvrir (*Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 242)[21].

Rousseau décrit là les traits de la famille telle qu'elle est constituée à son époque. L'épouse non plus n'y est le plus souvent pas propriétaire, bien qu'elle ait parfois une dot. Le pouvoir du père repose sur la possibilité de léguer une partie du patrimoine aux enfants en fonction de leur comportement. Rousseau fait feu de tout bois, on l'a vu plus haut, pour affirmer cette prééminence du père, chef et unique propriétaire dans la famille : le besoin décisionniste d'une volonté qui puisse trancher sans discussion les désaccords avec l'épouse, les incommodités passagères de la femme, la nécessité d'être assuré que les enfants sont bien les siens, et, pour ce qui concerne les enfants, un troisième argument :

> 3° Les enfants doivent obéir au père, d'abord par nécessité, ensuite par reconnaissance ; après avoir reçu de lui leurs besoins durant la moitié de leur vie, ils doivent consacrer l'autre à pourvoir aux siens (*Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 242).

Le texte surimpose sur ces descriptions hiérarchiques une présentation plus lockienne et contractuelle des rapports du père aux enfants. La reconnaissance filiale est fondée sur l'échange des soins, car après les avoir reçus d'eux, les enfants les doivent en retour à leurs parents, ce que le *Contrat social* présente d'une façon encore plus nette. Si les enfants « continuent de rester unis » en famille, « ce n'est plus naturellement c'est volontairement[22] », affirme Rousseau contre Filmer ou Hobbes. Ici, Rousseau est moins favorable à la parenté-pouvoir (défendue et par Hobbes et par Grotius) qu'à la parenté-mandat (position que Locke défend dans les *Quelques pensées*

21 Dans le Second *Discours*, *OC* III, p. 182, pour opposer ce père rémunérateur au despote, Rousseau écrit : « Les biens du père, dont il est véritablement le maître, sont les liens qui retiennent ses enfants dans sa dépendance, et il peu ne leur donner part à sa succession qu'à proportion qu'ils auront bien mérité de lui par une continuelle déférence à ses volontés. »

22 *Contrat social*, I, 2, *OC* III, p. 352.

PDF de thèse à usage privé uniquement, ne pas diffuser

sur l'éducation et dans le second *Traité du gouvernement civil*[23]). Le père que décrit Hobbes a sauvé l'enfant de la mort, et l'obéissance que ce dernier lui doit est inconditionnelle. La condition de l'enfant est comparable chez cet auteur à celle d'un esclave ou d'un prisonnier à qui l'on a laissé la vie sauve. Les parents lockiens sont parents en revanche en tant qu'ils sont dépositaires d'une vie humaine, rationnelle et libre, que le Créateur les a chargés l'un comme l'autre de protéger : aussi, leur pouvoir limité ne s'exerce-t-il que dans l'intérêt de l'enfant et jamais seulement dans leur propre intérêt. La gratitude de leurs enfants sera leur seul salaire, s'ils se comportent bien.

Rousseau refuse l'asymétrie despotique des relations parentales selon Filmer et Hobbes, mais il ne s'arrête pas non plus à l'échange de bons procédés que propose la solution contractuelle de Locke. Il défend une autre asymétrie familiale dans le *Contrat social*, si originale qu'on ne la repère pas toujours : le père n'est ni despote ni *chef* autoritaire. Il n'est pas non plus ce négociateur et *contractant* faisant pression sur la moralité de ses enfants cocontractants par l'argument de l'héritage. Il est d'abord et avant tout le père *aimant* ; ce qu'il cherche, c'est non pas d'être payé d'amour en retour par ses enfants, mais tout simplement d'aimer ses enfants :

> Toute la différence est que, dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend ; et que, dans l'État, le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples (*Du contrat social*, I, 2, *OC* III, p.352).

Bien sûr, le trait est souligné pour des raisons stratégiques, à savoir pour opposer le chef politique au père et se débarrasser de cette comparaison usée et trompeuse du pouvoir politique et du

23 Second *Discours*, *OC* III, p. 182 : « Quant à l'autorité paternelle dont plusieurs ont fait dériver le gouvernement absolu et toute la société, sans recourir aux preuves contraires de Locke et de Sidney, il suffit de remarquer que rien au monde n'est plus éloigné de l'esprit féroce du despotisme que la douceur de cette autorité qui regarde plus à l'avantage de celui qui obéit qu'à l'utilité de celui qui commande, que par la loi de nature le père n'est le maître de l'enfant qu'aussi longtemps que son secours lui est nécessaire, qu'au-delà de ce terme ils deviennent égaux et qu'alors le fils, parfaitement indépendant du père, ne lui doit que du respect, et non de l'obéissance ; car la reconnaissance est bien un devoir qu'il faut rendre, mais non pas un droit qu'on puisse exiger. »

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusable

pouvoir paternel. Or, Grotius et Hobbes abordaient la famille par ses contours juridiques, comme faisceau de pouvoirs, de droits ou d'obligations plus ou moins étendus dont dispose le père avant tout autre. Plus tourné vers les descriptions lockiennes, Rousseau rappelle que ce sont avant tout des relations affectueuses qui lient les membres de la famille et que le modèle contractuel ne saurait rendre compte aussi complètement des liens familiaux qu'il le fait des liens sociaux. Les sentiments sont spontanés et existent avant le cadre juridique qui les régule.

Le grand récit des familles

Deux récits mêlés

L'argument de Carole Pateman dans *Le Contrat sexuel* est désormais bien connu[24] : les penseurs classiques auraient, dans leur récit du contrat social, escamoté un épisode crucial, celui du contrat sexuel. Le contrat sexuel est une étape qu'il faut supposer avant la passation du contrat social entre des frères citoyens égaux, puisqu'il garantit que le sexe féminin sera dans son ensemble soumis au sexe masculin, et que chaque homme pourra bénéficier, pour garder sa place civile et politique, du soutien d'une femme et d'une famille. Locke et Rousseau sont dénoncés de ce fait par Pateman pour avoir réservé l'égalité aux seuls individus masculins.

Sans contester le verdict portant sur les positions inégalitaristes de Rousseau, je suggère une autre méthode de lecture : plutôt que d'affirmer qu'il manque un épisode dans le *Contrat social*, comme si des pages avaient été arrachées du livre, j'affirme qu'il suffit de relire les textes de Rousseau lui-même pour y retrouver le fameux épisode, car il y est écrit en toutes lettres. Il n'a certes pas sa place dans le *Contrat social*, c'est pourquoi il faut chercher ailleurs, dans d'autres œuvres, ce récit du contrat sexuel et de l'institutionnalisation progressive des rapports entre les sexes.

Deux récits parallèles et croisés sont nécessaires pour comprendre la nature des liens sociaux et en retracer la généalogie :

24 Voir ici même le texte de Carole Pateman et sa présentation par Gabriella Silvestrini.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

l'un raconte comment des individus considérés comme *égaux* (les hommes, les mâles) se rassemblent, contractent, dégagent une volonté générale de leur union et deviennent concitoyens ; l'autre raconte comment des individus considérés comme *différents*, et qui deviennent de plus en plus différents à force d'interagir dans l'horizon de cette différence (l'homme et la femme), comment aussi des individus complémentaires et inégaux (les parents et les enfants), s'assemblent, se rapprochent, cohabitent, forment une famille à laquelle ils donnent une unité très différente de celle que confère la société civile. Le premier récit, celui de l'avènement de la cité, montre un processus d'individuation qui appelle l'égalité, tandis que le second contient un processus de différenciation entre les sexes, entre les rôles familiaux, un procès de solidarité croissante et de complémentarité entre les individus[25]. Ce second récit joue un rôle explicatif analogue à celui que joue chez Durkheim la description de la division du travail social : c'est par différenciation des parties que leur complémentarité et leur solidarité se renforcent.

Le récit du contrat social présente l'avènement des droits et devoirs politiques, des lois. Le second récit, le récit des familles, raconte l'agrégation progressive des individus en familles, des familles en sociétés, des sociétés d'abord peu régulées, puis des sociétés étatisées et structurées par la loi matrimoniale qui condamne l'adultère et fixe les devoirs des pères. Alors que le premier raconte l'origine de la *société des individus*, le second montre l'avènement de la *société des familles*, qui existe tout autant que la première, et coexiste avec elle dans toutes les cités que nous connaissons[26]. Perdre l'un de ces deux fils conducteurs nous rend étrangers au sens du lien social tel que l'a théorisé Rousseau.

25 Ce second processus qui amène une différenciation des sexes est un processus de culture puisque c'est dans la culture que s'expriment ces différences.

26 La conception de sociétés dans lesquelles les familles sont davantage mises en avant que les individus n'appartient pas seulement à l'état de nature : Montesquieu semble considérer que c'est la condition des aristocraties par exemple, *Esprit des lois*, V, 8 : « Quand les lois ont égalisé les familles, il leur reste à maintenir l'union entre elles. Les différends des nobles doivent être promptement décidés ; sans cela, les contestations entre les personnes deviennent des contestations entre les familles. Des arbitres peuvent terminer les procès, ou les empêcher de naître. Enfin, il ne faut point que les lois favorisent les distinctions que la vanité met entre les familles, sous prétexte qu'elles sont plus nobles ou plus anciennes ; cela doit être mis au rang des petitesses des particuliers. »

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

Or, ces deux généalogies sont également présentes dans les textes rousseauistes sur l'origine de la société. Escamoter l'une des deux revient peut-être à militer pour la parité, contre le patriarcalisme, mais ne permet pas une fidélité suffisante au propos de Rousseau.

Le récit du contrat social est bien connu et se trouve dans le second *Discours* et dans *Du contrat social*. Mais celui de l'avènement de la société des familles est généralement laissé de côté par les commentaires classiques de l'œuvre politique[27]. De fait, il est plus dispersé dans l'œuvre. Il n'en existe pas moins, et Rousseau montre sa difficulté, sa complexité et son importance par ses tentatives renouvelées de le présenter au lecteur.

La méthode historique conjecturale améliore considérablement la compréhension de la famille. En tant qu'institution historique, la famille se développe et évolue, jusqu'à s'éloigner de ses origines. Elle se définit dans une opposition et une complémentarité toujours plus nettes vis-à-vis de la société des individus[28].

La famille originelle

L'origine d'où procède la famille étonne les lecteurs : échanges verbaux, sentiments, maison et même souvenir des membres en sont absents, si bien que l'on peine à nommer du même terme de « famille » cette famille originelle et nos familles contemporaines :

> Qu'il me soit permis de considérer un instant les embarras de l'origine des langues. […] Je dirais bien, comme beaucoup d'autres, que les langues sont nées dans le commerce domestique des pères, des mères, et des enfants : mais outre que cela ne résoudrait point les objections, ce serait commettre la faute de ceux qui raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société, voient toujours la famille rassemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre

27 Ainsi de Robert Derathé, de Jean Terrel, ou de Jean-Fabien Spitz. On exceptera Victor Goldschmidt qui étudie la période de ce qu'il appelle « l'amour-propre désintéressé » dans sa somme *Anthropologie et politique. Les principes du système de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.

28 Claude Habib, « Famille, patrie », *Jean-Jacques Rousseau. Politique et nation*, Paris, Champion, 2001, p. 619-634.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> eux une union aussi intime et aussi permanente que parmi nous, où tant d'intérêts communs les réunissent ; au lieu que dans cet état primitif, n'ayant ni maison, ni cabanes, ni propriété d'aucune espèce, chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit ; les mâles, et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion, et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à se dire : ils se quittaient avec la même facilité (voir note 12). La mère allaitait d'abord ses enfants pour son propre besoin ; puis l'habitude les lui ayant rendus chers, elle les nourrissait ensuite pour le leur ; sitôt qu'ils avaient la force de chercher leur pâture, ils ne tardaient pas à quitter la mère elle-même ; et comme il n'y avait presque point d'autre moyen de se retrouver que de ne pas se perdre de vue, ils en étaient bientôt au point de ne pas même se reconnaître les uns les autres[29].

Ignorant le caractère historique des institutions humaines, les auteurs commettent au sujet de la famille originelle la fameuse faute logique de l'*usteron proteron* qu'ils commettent aussi au sujet du lien politique, et ils donnent à la famille à l'état de nature la définition et le sens qu'elle a pris une fois instituée. La famille a beau procéder d'une origine naturelle, sa forme actuelle est très artificielle. L'amour conjugal, le besoin d'éduquer les enfants n'expliquent pas l'avènement de la famille et n'en sont pas des composantes naturelles ou originelles. C'est la famille naissante qui rend au contraire possibles cet amour et ces soins éducatifs. Les modèles de groupements animaux ne nous éclairent pas davantage sur la famille humaine. Cessons donc, nous enjoint Rousseau, d'invoquer les pigeons fidèles, les vaches ou les loups, pour comprendre la famille humaine. La mise en branle de la perfectibilité humaine a tout bouleversé, et la famille originelle est aussi peu reconnaissable dans l'actuelle, que Glaucus l'est dans le bloc de pierres et d'algues informe retrouvé dans la mer.

À l'état de pure nature, où les êtres humains n'ont de représentation ni d'eux-mêmes ni du temps qu'ils traversent, la mère et son enfant ne forment pas une famille, pas plus que ne

29 *Second Discours*, *OC* III, p. 146.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

le fait le couple de l'homme et la femme. Ces associations sont trop précaires :

> Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. Les productions de la terre lui fournissaient tous les secours nécessaires, l'instinct le porta à en faire usage. La faim, d'autres appétits lui faisant éprouver tour à tour diverses manières d'exister, il y en eut une qui l'invita à perpétuer son espèce ; et ce penchant aveugle, dépourvu de tout sentiment du cœur, ne produisait qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissaient plus, et l'enfant même n'était plus rien à la mère sitôt qu'il pouvait se passer d'elle (*Second Discours*, *OC* III, p. 146).

Comment l'homme en vient-il à s'attacher à sa compagne passagère, à des petits qu'il perd vite de vue tant que sa vie reste animale[30] ? M'appuyant surtout sur le second *Discours*, mais aussi sur le *Lévite d'Éphraïm* et l'*Essai sur l'origine des langues*, j'isolerai quelques étapes décisives de ce grand récit des familles : la sédentarité, l'exogamie et la première apparition des nations, les progrès de l'inégalité entre les familles, l'institution de la règle matrimoniale et enfin, le devenir patrimonial des familles, dans lequel les liens entre personnes sont doublés par des droits de propriété sur des terres, ou sur un « héritage » pour reprendre le sens ancien de ce terme. On verra comme la dernière étape se greffe de nouveau sur le récit du contrat.

La sédentarité

Le premier facteur déclencheur de l'entrée des familles dans l'histoire est la sédentarité. L'occupation des cabanes rend possible les débuts de familles d'une nouvelle forme ; plus généralement, elle rend possible l'interaction humaine et la différenciation culturelle. Une famille sans amour est une famille. Mais sans cohabitation, il est impossible de parler de famille : tel est le sens de l'âge des cabanes décrit dans le second *Discours*. La fréquentation d'un même lieu permet que la pure succession des instants laisse place

30 *Ibid.*, p. 143 et 160.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

à la reconnaissance du même, et simultanément à la constitution et donc à la perception de la durée, bref à l'installation des hommes dans le temps dont aucune fréquentation ni habitation – au sens étymologique propre de cet itératif latin *habitare* – ne peut faire l'économie. La possibilité d'un véritable lien humain, durable, se présente seulement alors. On ne saurait imaginer de famille sans la représentation répétitive du passé qui a rendu ses membres « familiers » les uns aux autres, ainsi que du futur dans lequel ils projettent la poursuite de leur relation :

> Les premiers développements du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation commune les maris et les femmes, les pères et les enfants ; l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour paternel. Chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls liens ; et ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes, qui jusqu'ici n'en avaient eu qu'une. Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la cabane et les enfants, tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune. Les deux sexes commencèrent aussi par une vie un peu plus molle à perdre quelque chose de leur férocité et de leur vigueur (Second *Discours*, *OC* III, p. 168).

Seulement alors apparaissent les sentiments. La famille, et l'application de chacun à ses activités que la sédentarité divise, occasionne une différenciation croissante des sexes, solidaire du premier développement de la culture. Mais à cette étape liminaire d'humanisation, certains phénomènes ne sont pas encore possibles : l'amour conjugal n'est pas encore exclusif, il n'est pas encore fondé sur les comparaisons dont il sera question une page

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

plus loin[31] ; quant au langage, les gestes y suppléent pour la communication en famille.

À ce premier stade atomiste où chaque famille habite une cabane isolée des autres, comme était chaque individu vis-à-vis des autres à l'état de pure nature, succède bientôt à force d'échanges (et grâce aux rencontres près des fontaines) une étape où les familles tissent des liens entre elles, notamment par l'exogamie à laquelle Rousseau reconnaît un rôle déterminant dans la sociogenèse.

L'exogamie et l'organisation familiale des sanctions

La consistance de cette seconde étape est confirmée par plusieurs textes. Dans le second *Discours*, le développement de l'amour exclusif suppose que l'on se compare, ce qu'interdisait auparavant la vie familiale hébétée et peu consciente d'elle-même fondée sur le simple attachement communautaire. Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, le développement du langage ne peut avoir lieu au sein des seules familles – contrairement à ce que prétend Condillac – et suppose que celles-ci entrent en contact les unes avec les autres[32]. Enfin, le second *Discours* et le *Lévite d'Éphraïm* montrent des familles assumant entre elles, quoique sans concertation explicite, une première forme de régulation sociale pacifiante. Détaillons ces différentes étapes.

Les échanges matrimoniaux commencent donc et les familles abandonnent la pratique de l'inceste qui caractérisait leur vie quasi animale :

31 *Ibid.*, p. 169-170 : « À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'apprivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence. »

32 *Essai sur l'origine des langues*, *OC* V, chap. IX : « Formation des langues méridionales ».

PDF destiné à un usage privé. Il ne peut pas être diffusé

> Un voisinage permanent ne peut manquer d'engendrer enfin quelque liaison entre diverses familles. De jeunes gens de différents sexes habitent des cabanes voisines, le commerce passager que demande la nature en amène bientôt un autre non moins doux et plus permanent par la fréquentation mutuelle. On s'accoutume à considérer différents objets et à faire des comparaisons ; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence. À force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore. Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la discorde triomphe et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain (Second *Discours*, *OC* III, p. 169).

Mais cette violence explosive ne fait paradoxalement que peu de dégâts. Ses excès même font qu'elle tend à devenir virtuelle parce qu'on ne cherche plus à s'y exposer inconsidérément. Elle agit dans un second temps plutôt comme une menace qui permet la régulation des rapports sociaux. « C'était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des lois[33]. » Cette susceptibilité maintient l'humanité dans un état pacifique quasi-stationnaire :

> Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme (voir note XVI), et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver (*Second Discours*, *OC* III, p. 171).

33 *Ibid.*, p. 170-171. Montesquieu décrit de façon analogue le système féodal chez les Germains, *Esprit des lois*, XXX.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Cet état pourrait être caractérisé comme un état social polyarchique, qui perdurera dans un équilibre des forces pour peu que les différentes familles exercent de façon équivalente et privée le droit de punir, et pour peu aussi qu'elles ne se refusent pas aux échanges matrimoniaux entre clans ou entre tribus[34].

Ce stade de développement des familles engage indissociablement un système matrimonial et un système punitif. Le système punitif ressemble à celui que certains anthropologues du droit caractérisent comme le système pré-étatique de la *vendetta*[35], distinct des systèmes centralisés où les sanctions punitives sont administrées par un État souverain. Loin d'être désordonné pourtant, le système de la *vendetta* est doté d'une capacité d'inertie et d'autorégulation, dès lors que les différentes familles gardent chacune une capacité punitive à peu près équivalente et qu'aucune ne gagne trop en importance pour ne pas mettre en péril l'équilibre de cette polyarchie décentralisée. La famille, et non pas l'individu, constitue l'unité de compte pertinente d'un tel état de développement social. C'est bien elle, et non pas l'individu, qui constitue l'unité de référence pour l'administration des sanctions, aussi bien que pour la circulation des époux et des épouses. De telles familles, unités tout à la fois politiques et familiales qui assument en l'absence d'État les fonctions de ce dernier, méritent donc plutôt le nom de clans, car elles assurent aussi bien la perpétuation de la communauté familiale et de la filiation, que les fonctions punitives et militaires de défense, de justice et de sanction des offenses.

Le développement spontané des liens sociaux est par ailleurs propice à la différenciation et à la singularisation des mœurs,

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

34 Sur le rôle de l'exogamie, voir plus bas l'analyse du *Lévite d'Éphraïm*.

35 Raymond Verdier, « Contribution de l'ethnologie au problème de la rétribution », in *Rétribution et justice pénale*, Paris, PUF, 1983. Dans ce sens, mentionnons Max Weber, *Économie et société*, II, Paris, Agora Pocket, p. 22, qui envisage le cas où seules des familles détiennent les moyens de punir. *A contrario*, voir Durkheim qui dans *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2016 [1930], p. 58-59, souhaitant inscrire le pénal dans la conscience collective et dans rien que ce soit de privé, refuse de considérer le système de *vendetta* entre les clans comme un véritable système répressif.

qui donnent aux nations[36] leur forme singulière, avant que n'apparaissent des lois.

Dans le *Lévite d'Éphraïm*, Rousseau explique pourquoi cet état est à la fois le plus heureux de l'humanité et le plus violent : « En ce temps-là, il n'y avait point de roi dans Israël mais chacun faisait ce lui plaisait[37]. » Nous ne sommes plus à l'état de nature mais dans une histoire biblique où il n'y a pas de roi. La liberté des familles est celle de former des liens entre les sexes : la femme du Lévite n'est que sa concubine, et les efforts de son père pour la retenir alors que le Lévite vient la réclamer ne sont pas seulement prémonitoires du drame qui va se dérouler, mais ils sont aussi symptomatiques de l'inefficacité du concubinage pour instaurer une véritable exogamie. La femme du Lévite, partagée affectivement entre son père et son mari, ne trouve pas de place fixe entre sa famille d'origine et sa famille de destination. L'absence de règle matrimoniale pour assigner les individus à une famille et pour les faire sortir de la leur une fois mariés est la source d'incessants conflits, qui ne sont pas réglés par la bonne méthode mais par la violence pure : au lieu des équivalences sans cesse réclamées, et des compensations d'un crime pour un autre, d'une femme pour une autre, etc., exigences qui mènent à la surenchère, il faudrait plutôt une loi. Sébastien Labrusse montre dans son commentaire du texte que l'administration de la justice est guidée par le principe d'équivalence et de substituabilité : de même que les Germains avaient des tarifs qui permettaient de compenser la perte d'un fils ou d'une épouse par telle amende en bétail ou en argent, de même la réponse opposée à la violence des Benjamins est une violence du même type. Et de même encore, la réponse au rapt et à l'insulte des agresseurs est la tentative d'une substitution, sacrificielle

PDF destiné à un usage privé uniquement, non autorisé

36 Précisons que Rousseau appelle nations les regroupements humains qui permettent une communauté de mœurs, de caractère et de genre de vie, un « idiome commun » également, mais qu'il ne précise pas de seuil quantitatif particulier à partir duquel on a affaire à une nation. *OC* III, p. 169 : « Tout commence à changer de face. Les hommes errants jusqu'ici dans les bois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une nation particulière, unie de mœurs et de caractères, non par des règlements et des lois, mais par le même genre de vie et d'aliments, et par l'influence commune du climat. »

37 *Juges*, XX, cité par Sébastien Labrusse, dans le *Lévite d'Éphraïm*, Paris, éditions La Transparence, 2010, p. 103.

certes, mais pensée sur le modèle de l'équivalence. Ainsi, l'outrage homosexuel au beau Lévite est marchandé contre l'outrage à la fille vierge de l'hôte du Lévite, puis, l'outrage odieux envers la fille d'un hôte est marchandé contre l'outrage à la femme du Lévite, qui accepte ce marché, et livre lui-même sa femme aux agresseurs pour les calmer. Nous comprenons en apprenant ces effrayants marchandages que seul un pouvoir souverain qui considère chaque individu comme irremplaçable et indisponible pourrait faire cesser ce flux barbare des équivalences et des substitutions, et que la loi seule peut assigner définitivement à chacun *le sien* matrimonial. On gagnerait du moins en sécurité ce que l'on perdrait en liberté.

Ce récit sanguinaire suggère que des guerres sans fin naissent de l'absence de règle dans l'appropriation des femmes. Cette évolution dramatique est irrésistible. C'est la sédentarité qui a rendu possibles l'amour et les conflits, puis les conflits qui dégénèrent jusqu'à appeler la solution qui y mettra fin. La loi de la propriété agit sur les vols et les conflits de propriétés comme la loi matrimoniale agit sur les rivalités sexuelles. Les familles ont d'abord été le moteur du développement de la société, jusqu'à rendre nécessaire l'apparition d'un État qui, à son tour, va les renforcer et leur donner une nouvelle stabilité statutaire grâce au droit de la famille. C'est pourquoi cette nouvelle fondation des familles par la loi de l'État permet de refuser une genèse de l'État à partir des familles. Il est faux de dire que l'État tire sa force des liens familiaux. « Au lieu de dire que la société civile dérive du pouvoir paternel, il fallait dire au contraire que c'est d'elle que ce pouvoir tire sa principale force : un individu ne fut reconnu pour le père de plusieurs que quand ils restèrent assemblés autour de lui[38]. »

Les familles sont une étape antérieure à l'apparition de l'État qui fonde celles-ci sur une nouvelle base une fois instauré.

Entre l'organisation polyarchique de la société et sa régulation par les familles d'une part, et la régulation sociale centralisée

38 *Second Discours*, *OC* III, p. 182 ; même idée dans le *Fragment politique*, 19, *OC* III, p. 487-488 : « La grande société n'a pu s'établir sur le modèle de la famille parce qu'étant composée d'une multitude de familles qui avant l'association n'avaient aucune règle commune leur exemple n'en pouvait point fournir à l'État. Au contraire, l'État s'il est bien gouverné doit donner dans toutes les familles des règles communes et pourvoir d'une manière uniforme à l'autorité du père, à l'obéissance des serviteurs et à l'éducation des enfants. »

PDF destiné à un usage strictement individuel, ne pas diffuser

par l'État souverain de l'autre, s'interpose d'abord, au sein du récit, une dynamique d'aggravement des inégalités non seulement entre les individus, mais aussi entre les familles. Rousseau parle des « héritages[39] », c'est-à-dire des patrimoines familiaux, des terres, et du fait que les uns ne peuvent plus s'accroître qu'aux dépens des autres. Les méfaits de l'inégalité des héritages s'uniront donc au désordre des familles pour rendre indispensables le pacte social et la loi politique.

L'institution de la règle matrimoniale

Les lois matrimoniales ne peuvent apparaître qu'avec l'État et visent la paix sociale : la gestion sociale de la procréation et de l'éducation des enfants exige que tous en même temps respectent le « mien » et le « tien » matrimonial, c'est-à-dire la monogamie, sans que des contrevenants adultères ou célibataires ne découragent les autres de prendre en charge le fardeau du mariage. Pour que les pères soignent leurs enfants, ils doivent être assurés de leur paternité. Pour que cessent les rixes liées à la jalousie, ces relations doivent suivre des règles uniformes sanctionnées par une force qui dépasse les individus. Les individus dans l'État, hommes comme femmes, passent donc ensemble un pacte de respect de l'institution matrimoniale. Les familles et les liens conjugaux se règlent désormais sur un même modèle et la contrainte de la loi remplace les énergies spontanées[40]. Il y a bien un contrat matrimonial qui régit la société humaine.

Voilà le récit du contrat sexuel dont Carole Pateman dit qu'il a été escamoté par Rousseau mais qu'on trouve dans son œuvre si l'on veut bien le chercher. Il n'est certes pas égalitaire. Bien au contraire, il organise socialement et juridiquement la

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

39 Voir *Second Discours*, *OC* III, p. 175.

40 Voir *Fragment politique*, 20, *OC* III, p. 488 ; voir *Projet de constitution pour la Corse*, *OC* III, fragments, p. 941 : « Tout Corse qui à quarante ans accomplis, ne sera pas marié et ne l'aura point été, sera exclu du droit de Cité pour toute sa vie. » Le mariage n'est pas ici comme dans l'*Émile* affaire d'affinités, mais de procréation et de citoyenneté.

différence sexuelle tout en l'accentuant. Mais il est loin d'être seulement implicite ou caché[41].

Droit successoral et intégration dans le contrat social: le problème des fils de famille

Rousseau rompt avec toute forme d'explication naturaliste de la famille, mais il s'autorise tout de même à analyser l'institution en termes de convenance. Finalisme, naturalisme et fixisme sont une ressource argumentative dont de nombreux auteurs n'hésitent pas à se saisir quand il est question de famille. Montesquieu, par exemple, oppose dans ses explications l'argument naturel fondamental et universel (chaque père nourrit son enfant) à l'argument positif qui est variable (c'est la loi locale et positive qui fixe les successions). Mais en vertu de sa méthode historique, Rousseau est contraint de reformuler les normes légitimes à partir d'autres appuis que la nature ; la famille est désormais le plus éloignée qu'il est possible de la nature et sa convenance avec les règles sociales et politiques compte seule désormais et se substitue à une naturalité atemporelle. Il s'agit donc d'une convenance humaine, instituée, artificielle. Les textes qui en traitent ne sont plus les textes de récits conjecturaux – l'*Essai sur l'origine des langues*, le *Lévite* ou le second *Discours* –, mais les textes politiques. Plus précisément, c'est dans le *Discours sur l'économie politique* et dans le *Projet de constitution pour la Corse* que Rousseau en traite.

La sédentarité n'incluait que la possession d'une cabane, d'un abri. Avec le partage des terres, la famille devient patrimoniale et la question des successions noue dramatiquement les familles au

41 Ce contrat est parfois explicité, ici par Julie dans la *Nouvelle Héloïse*, III, 18, *OC* II, p. 359 : « Ce n'est pas seulement l'intérêt des époux, mais la cause commune de tous les hommes, que la pureté du mariage ne soit point altérée. Chaque fois que deux époux s'unissent par un nœud solennel, il intervient un engagement tacite de tout le genre humain de respecter ce lien sacré, d'honorer en eux l'union conjugale ; et c'est, ce me semble, une raison très forte contre les mariages clandestins, qui, n'offrant nul signe de cette union, exposent des cœurs innocents à brûler d'une flamme adultère. Le public est en quelque sorte garant d'une convention passée en sa présence, et l'on peut dire que l'honneur d'une femme pudique est sous la protection spéciale de tous les gens de bien. Ainsi, quiconque ose la corrompre pèche, premièrement parce qu'il la fait pécher, et qu'on partage toujours les crimes qu'on fait commettre ; il pèche encore directement lui-même, parce qu'il viole la foi publique et sacrée du mariage, sans lequel rien ne peut subsister dans l'ordre légitime des choses humaines. »

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

contrat social. En effet, seuls les chefs de famille sont des citoyens à part entière. Il s'agit de savoir comment un membre migre de sa famille vers le contrat des égaux, plus précisément, comment il surmonte le statut de membre d'une famille pour devenir citoyen. Comment faire entrer ce surnuméraire dans le contrat et comment articuler l'histoire successorale des familles à celle du contrat social ? L'argument rousseauiste qui suit ne concerne que les hommes, les seuls qui soient voués à une existence politique pleine.

Rappelons que les enfants masculins ne possèdent rien jusqu'à la mort du père, même ceux qui sont majeurs et qui sont à ce titre pourtant déjà contractants au pacte social. Leur situation est donc peu claire puisque, par leur lien à l'État, ils devraient être assurés d'une subsistance minimale sans laquelle aucune liberté politique n'est possible, mais, par leur statut familial, ils sont dépendants. Rousseau rappelle dans l'article « Économie » que « le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens[42] », notamment parce qu'il est « le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens ». Or l'institution de la famille bloque l'accès de tous à la citoyenneté, parce que c'est par elle qu'arrivent les nouveaux membres de l'État et que, tant qu'ils y restent fils de famille, ils sont privés de ce soutien du statut social et politique de la propriété. Ils bénéficient simplement d'une protection conditionnelle et de la subsistance. Ils ne sont donc pas des citoyens libres puisqu'ils dépendent d'un particulier. Que se passe-t-il à la mort du père ? À ce moment, ils quittent le statut de protégés et rejoignent ces fameux surnuméraires à qui il faut faire une place dans l'État. À sa mort, le propriétaire sort du contrat social et de la participation à la volonté générale. Sa propriété, qui n'avait rien de naturel, doit revenir à l'État qui la lui avait garantie :

> C'est, comme l'a montré Pufendorf, que par la nature du droit de propriété, il ne s'étend point au-delà de la vie du propriétaire, et qu'à l'instant qu'un homme est mort, son bien ne lui appartient plus. Ainsi lui prescrire les conditions sous lesquelles il en peut disposer, c'est au fond moins altérer son droit

42 *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 263.

PDF réservé à l'usage privé. Ne pas diffuser

en apparence, que l'étendre en effet (*Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 263)[43].

Peut-on vraiment s'en tenir là ? On voit l'injustice poindre pour les enfants, puisque l'État n'est pas seulement fait d'individus réunis, mais de familles dont tous les membres n'ont pas le même statut. Comment régler ce problème ? Certes la volonté générale et le souverain sont seuls habilités à légiférer sur la propriété. Mais, invoquant les limites de la propriété qui les rendent justement possibles, et la difficulté juridique qui vient de ce que des individus pourraient statuer sur leur propriété alors qu'ils ne font plus partie de cette communauté, Rousseau préfère faire basculer du côté des affaires de police et de gouvernement (d'où le fait que le *Discours sur l'économie politique* et non le *Contrat social* en traitent) cette question délicate de l'héritage, et la retirer du ressort du souverain[44]. Pas plus le souverain dans son entier que les individus qui le composent ne sont habilités à décider de ce que devient après la mort du citoyen la propriété qui ne leur est garantie que durant leur vie. Si le souverain s'en mêlait, il deviendrait injuste et partial, et il vaut mieux s'en remettre au gouvernement, qui peut se donner

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

43 Pufendorf est retourné contre lui-même dans cette mention car l'auteur affirme au contraire explicitement dans le *Droit de la nature et des gens*, t. I, IV, 10 (trad. Jean Barbeyrac, Bâle, 1732, reprint, Caen, 1987), qu'il n'y a rien de « contraire au droit naturel dans le pouvoir de disposer de ses biens » (p. 769). Il est vrai que ses prémisses sont celles que dit Rousseau, p. 567-568 : « les choses qui entrent en propriété ne servant aux hommes que pendant qu'ils sont en vie, et les morts n'ayant plus de part aux affaires de ce monde, il n'était pas nécessaire que l'établissement de la propriété s'étendit jusqu'à donner au propriétaire le pouvoir de choisir qui bon lui semble pour succéder aux biens qu'il laisse en mourant ». Toutefois Pufendorf limite ainsi sa propre prémisse : « comme le droit que chacun a de travailler à sa propre conservation et de chercher les moyens nécessaires pour cet effet regarde non seulement le présent mais encore l'avenir, autant que le permet la fragilité et la courte durée de notre vie, il ne suffisait pas pour le bonheur et le repos du genre humain, d'introduire un droit de propriété qui fut borné à l'usage présent et momentané : il fallait encore que le propriétaire pût s'assurer la possession et la pleine jouissance de ses biens pour l'avenir » (*Droit de la nature et des gens*, IV, 10, p. 568).

44 *Discours sur l'économie politique*, version b de la p. 263, *OC* III, p. 1402 : « le droit d'héritage et l'ordre des successions n'est point une loi fondamentale mais seulement un règlement de police très important qui dépend de l'autorité publique. La raison en est que le droit de propriété ne s'étend point au-delà de la vie et qu'à l'instant qu'un homme est mort, son bien ne lui appartient plus : c'est donc à l'État d'en disposer et c'est ce qu'une multitude de raisons obligent à faire en faveur des enfants qui souvent ayant contribué à l'acquisition de ce même bien sont de leur chef associés au droit du père ».

comme guide certaines exigences de justice pour décider. Au lieu de protester devant la fiscalité successorale, il faudra plutôt considérer comme une concession tout dispositif qui laisse le patrimoine dans la famille au-delà de la mort de l'individu. Ce problème surgit dans les textes contractualistes, car il ne se posait pas dans les stades de développement pré-étatiques de la société, quand la seule ontologie sociale disponible était ce réseau de familles claniques en situation d'équilibre, suffisamment transcendantes vis-à-vis de leurs membres pour ne pas périr avec eux. Le problème de la succession et de la transmission de la propriété à des individus naît avec la passation du contrat social. Il naît avec le surgissement de l'individu dans la sphère politique car ce surgissement oblige chacun à considérer la propriété familiale du point de vue des individus ; il montre en quels multiples lieux ces logiques se heurtent entre elles.

Rousseau invoque différents arguments au service d'une solution douce et conservatrice, qui maintiendrait les biens dans la famille. Aucune autre solution qu'un raccord bancal de ce type n'est envisageable, car, en bonne logique rousseauiste, les membres du contrat ne peuvent pas statuer sur ce qui se passe après leur mort. On en est réduit à des solutions de fortune lorsqu'il faut traiter depuis le point de vue des vivants le flux des morts et des naissances. Voici la solution conservatrice et légale proposée :

> En général, quoique l'institution des lois qui règlent le pouvoir des particuliers dans la disposition de leur propre bien n'appartienne qu'au souverain, l'esprit de ces lois que le gouvernement doit suivre dans leur application, est que de père en fils et de proche en proche, les biens de la famille en sortent et s'aliènent le moins qu'il est possible (*Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 263).

Pourquoi ? C'est que le « droit de propriété » serait « fort inutile » aux enfants s'ils en étaient systématiquement privés à la mort du père alors qu'« ayant souvent contribué par leur travail à l'acquisition des biens du père, [ils] sont de leur chef associés à son droit ». Le groupe familial perdrait sa cohésion et cesserait de fonctionner. Demander que l'État redistribue tout à chaque mort, c'est s'immiscer dans la vie des familles et priver en outre

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusable

les pères du ressort que représente la promesse de l'héritage pour la direction morale des enfants. Par ailleurs, Rousseau appuie ce conservatisme sur des craintes sociales et politiques : « rien n'est plus funeste aux mœurs et à la république, que les changements continuels d'état et de fortune entre les citoyens[45] ». Heureux les fils de famille fortunés.

Cette résignation peut nous décevoir, elle ne doit pas nous étonner. Il est impossible de remonter d'un état inégal à une société égalitaire. Il est seulement possible au prix d'efforts législatifs vigoureux de maintenir égalitaire une société qui l'est déjà. C'est alors que les dispositifs juridiques successoraux peuvent réussir[46] : la solidarité égalitaire des Corses se prête à une solution plus redistributrice et fortement volontariste qui s'appuie à tous égards sur les ressources et l'énergie de la cellule familiale laborieuse et frugale, parce que la société corse est prise à un moment de régénération générale. Le refus de l'argent est solidaire d'un effort pour requalifier la propriété de façon familiale : celle-ci consistera en propriétés en nature et en terre fertile. Cette mise à distance de la sphère du commerce contribuera à accroître la stabilité de cette société et de ses propriétés. La stabilité familiale soutient la stabilité de l'État corse.

La propriété familiale est déterminante dans l'accession au statut de citoyen, dans le maintien des mœurs politiques. Le contrat social unit des individus abstraction faite de leur naissance, de leur majorité et de leur mort, mais ce sont les familles qui élèvent, soignent les mortels, et en soutiennent certains, à savoir les individus masculins, pour devenir citoyens : l'ordre hiérarchique des familles prôné par Rousseau lèse les femmes et les enfants ; la succession des générations et la perpétuation d'une société fondée sur le contrat social en sont étroitement dépendantes.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

45 *Idem.*

46 *Projet de constitution pour la Corse*, *OC* III, voir p. 936 ; ou encore p. 942 : « Nul h[omme] garçon ne pourra tester, mais tout son bien passera à la communauté. »

Le goût de la vie familiale[47]

Le récit que nous venons de mettre en lumière, celui de la progressive association des hommes en familles et de la constitution familiale du social, ne saurait résumer la façon dont Rousseau pense la constitution et l'institution historiques du social, mais il est clairement irréductible à celui de l'individuation et de la genèse contractuelle de la société civile : ces deux récits se croisent et interfèrent, sans que l'on puisse les simplifier plus avant. Alors que l'opposition entre liens familiaux affectifs et liens contractuels intéressés permet de différencier État et familles, les grands récits conjecturaux de Rousseau, puis les textes de théorie politique rappellent l'étroit lien de co-originarité et de coconstitution de la famille et de l'État.

Or les célèbres textes de Rousseau sur la vie conjugale et la vie de famille de *Julie* et de l'*Émile* ne se superposent pas sans risque aux précédents, car il s'y déploie une autre méthode et un autre genre argumentatif encore que le débat philosophique ou le récit conjectural que nous venons d'étudier. Rousseau raconte la famille nucléaire amoureuse et affectueuse d'Émile et Sophie ; il raconte la *domus* de Clarens, unité de subsistance. Dans les deux cas, il le fait par le moyen d'un roman. Ce choix méthodologique n'est pas anodin : grâce au genre épistolaire, le point de vue des femmes, de Claire et de Julie est proposé au lecteur, alors que la voix des femmes était singulièrement absente des textes cités plus haut.

Cette méthode narrative produit des effets sur l'analyse. Là où Marivaux présente la famille et l'amour comme le lieu de compromis précaires sans cesse détruits, sans cesse renouvelés[48], et quoique Rousseau n'ignore pas la diversité des points de vue des

47 Ce sous-titre fait écho à celui de l'ouvrage de Claude Habib, *Le Goût de la vie commune*, Paris, Champs Flammarion, 2018.

48 Sur ce modèle transactionnel dans Marivaux, voir Michel Deguy, *La machine matrimoniale ou Marivaux*, *op.cit.*, p. 262 : « Le marivaudage est la concession réciproque que se négocient la sphère du désir, qui exige inconstance, méprise, stratagème, et la sphère de l'ordre social, de la conservation de l'institué, de la loi. » ; p. 186 : « Quel est le milieu entre le mariage par procuration aristocratique, et le mariage sans cérémonie, bestial et servile ? Marivaux, avec d'autres, invente ce milieu : "bourgeois". Il veut y amener et les grands et les petits. »

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

membres d'une famille, il semble mû par le souci de chercher à les intégrer harmonieusement en un tout familial. La famille dans ses deux romans n'est pas seulement un lieu de rapport de force ou d'arrangements instables. Elle est susceptible d'une consistance propre et le souci de l'auteur est de faire en sorte que la famille subsiste unie, que tous y aient un intérêt commun, que les tâches s'y effectuent sans perte, sans injustice, et qu'elles fournissent à tous subsistance, bonheur, satisfaction.

Ni petit État ni société égalitaire, la famille est une communauté, fondée sur des différences, des inégalités, mais aussi sur certaines égalités. Elle s'ordonne d'autant mieux qu'elle articule et intègre les différentes fonctions qui lui échoient : propriété, filiation, subsistance, aide, amour. L'objectif est de les ordonner de telle sorte que toutes soient assurées et qu'aucune ne prédomine au profit des autres, sans quoi la famille sera dénaturée : l'argent ou l'intérêt[49] ne peuvent décider du mariage seul ; l'amour seul n'y parviendra pas non plus. De même, le pouvoir en famille présente deux pôles, le pouvoir officiel du mari d'une part, le pouvoir réel et intime de la femme[50] d'autre part. Le mari ne doit pas être despotique ni la femme ne doit sortir de sa place. Rousseau réfléchit aux moyens d'associer étroitement les différents membres de la famille, et d'intégrer harmonieusement les fonctions diverses qu'il y a à accomplir.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

49 *Projet de constitution pour la Corse*, *OC* III, p. 914, Rousseau écrit à propos des Suisses : « ils n'avaient presque autre chose à traiter entre eux que des mariages où l'inclination seule était consultée, que l'ambition ne formait point, que l'intérêt et l'inégalité n'arrêtaient jamais » ; p. 205, il dénonce « les droits paternels » qui « offensent ouvertement l'humanité » et obtiennent les pires effets : « combien de jeunes et malheureuses victimes de l'avarice de leurs parents, se plongent dans le vice, ou passent leurs tristes jours dans les larmes, et gémissent dans des liens indissolubles que le cœur repousse et que l'or seul a formés ! ».

50 Voir *Second Discours*, *OC* III, p. 119, « Pourrais-je oublier cette précieuse moitié de la république qui fait le bonheur de l'autre, et dont la douceur et la sagesse y maintiennent la paix et les bonnes mœurs ? Aimables et vertueuses citoyennes, le sort de votre sexe sera toujours de gouverner le nôtre. Heureux ! quand votre chaste pouvoir, exercé seulement dans l'union conjugale, ne se fait sentir que pour la gloire de l'État et le bonheur public. C'est ainsi que les femmes commandaient à Sparte, et c'est ainsi que vous méritez de commander à Genève. » Sur ce point, voir *Émile*, V ; Joel Schwarz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, Chicago UP, 1984 ; Claude Habib, *Le Consentement amoureux*, Paris, Hachette, 2001.

Les brèves remarques que je propose ici ne prétendent pas à un traitement exhaustif du sujet mais cherchent seulement des confirmations de la différence entre les deux genres que l'on trouve chez Rousseau : le récit conjectural des familles d'une part, les romans de la famille de l'autre.

Le plus célèbre texte à cet égard est sans doute la description de la cellule de Clarens[51] : retrouvant la question de la subsistance familiale déjà rencontrée sous la figure du patrimoine dans le second *Discours*, et la question successorale traitée dans le *Contrat social* selon des prémisses individualistes, Rousseau en traite désormais du point de vue de la vie et de l'existence des acteurs, selon ce qu'on voudra peut-être appeler une phénoménologie, ou peut-être une psychologie de l'abondance. Les conditions de l'abondance ne sont pas objectives et mesurables, mais subjectives et collectives. C'est le rapport de solidarité et de confiance des membres de la communauté, tous dirigés ensemble, et sachant qu'ils le sont, vers la bonification du domaine de Clarens, qui assure ultimement que les efforts économiques de gestion et d'utilisation raisonnée des ressources soient effectivement perçus comme source d'abondance. Et cette abondance fournit la base familiale de la sécurité psychologique et du bonheur. Ceci se fait au prix d'une exigence morale haute qui ne sacrifie pas les personnes aux choses, le présent au futur, le tout de la communauté au confort de tel ou tel membre. Bref, la communauté familiale mobilise une pensée du tout et de son organisation morale et fonctionnelle. Être dans l'abondance, ce n'est pas être riche, c'est être durablement dans l'abondance, c'est donc travailler à réduire ses besoins autant qu'à bonifier son patrimoine : telle est la leçon de *La Nouvelle Héloïse*. De la même façon, s'il faut trouver une unité de direction dans la famille, elle ne passe ni par le pouvoir arbitraire du père, ni par les cajoleries des parents, mais par l'autorité, par la répartition des rôles du mari et de la femme, et par la clarification de leurs liens avec les domestiques. Comme dans *La République* de Platon, il faut dans la famille que chacun reste à sa place, et comme dans le *Contrat social*, il faut que personne ne s'y fasse jamais représenter par un autre. La mère allaitera et éduquera ses enfants elle-même, comme le citoyen ira

51 Voir notamment *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, X.

PDF destiné à un usage strictement non diffusé

à l'assemblée ou à la guerre lui-même, car la sollicitude maternelle ne se supplée point ni la volonté générale ne se fait représenter[52]. Ceci ne réussit que si chacun est content de son sort. À la place économique de chacun dans la famille est lié le statut juridique de membre d'une famille dont un État bien constitué garantit la stabilité. Droit, morale et économie s'y rejoignent. Ce statut familial n'est un bien que si la famille est heureuse et si ses membres s'y plaisent, sinon il devient un destin malheureux. Comme Austen ou Tolstoï après lui, Rousseau a su montrer dans ces célèbres pages le goût, le plaisir et le bonheur de la vie familiale.

Une différence d'accent entre les deux romans dans lesquels Rousseau s'y essaie est toutefois perceptible. Alors que *Julie ou la Nouvelle Héloïse* appuie ce goût sur le plaisir d'appartenir à un tout, une communauté dont on n'est qu'une partie et de l'appartenance à laquelle dépend un plaisir simple et expansif, le couple conjugal d'Émile et Sophie fonde une famille nucléaire et fait reposer son bonheur sur la liberté du lien amoureux et sur son exclusivité. Rousseau ne pousse pas dans l'*Émile* la question de la division du travail familial comme il l'a fait dans *Julie* : la famille repose cette fois sur un simple couple, à peine sur un patrimoine (quoique Émile invoque Sophie et son champ) et l'on peut dire qu'elle est débarrassée de la lourdeur de l'exploitation d'ancien régime qui est celle de Clarens, fût-elle adoucie. Pour reprendre la célèbre typologie de Ferdinand Tönnies, le modèle de l'association se substitue dans l'*Émile* à celui de la communauté dans *Julie*. L'une comme l'autre famille est soumise à la mortalité et à la fortune, Clarens à la mort de Julie, le couple formé par Émile et Sophie aux risques de l'infidélité.

Conclusion

La considération de la famille permet de voir ce qui se joue aux marges et à l'horizon du pacte social, dans la vie concrète, corporelle, précaire des individus, dans la succession de leurs

52 *Émile*, *OC* IV, p. 257.

PDF destiné à un usage personnel ne pas diffuser

générations, leur naissance et leur mort, leur subsistance, leur éducation et surtout, dans leurs relations.

Souhaitons que cette contextualisation des thèses et la mise en lumière de leur forte dépendance vis-à-vis de la pluralité des méthodes rousseauistes invite à ne plus lire ses textes sur la famille seulement comme ceux d'un idéologue, mais d'abord comme ceux d'un véritable penseur de la famille, qui a affronté courageusement sa réalité et sa complexité. Quiconque souhaite discuter ses positions axiologiques ne saurait ignorer l'importance de sa compréhension historique et sociologique de l'institution familiale. Quiconque souhaite réduire sa pensée de la famille aux descriptions morales de l'*Émile* et de la *Nouvelle Héloïse* enfreint l'interdit rousseauiste de séparer la morale et la politique et risque de se mettre en position de ne comprendre ni l'une ni l'autre. Rousseau n'a pas livré dans ses romans des listes de normes que chacun devrait suivre, mais une analyse des valeurs qui conviennent à ce que l'institution familiale est historiquement devenue à son époque : non pas un regroupement d'individus tout formés, mais l'une des occasions par lesquelles l'individu découvre simultanément son lien aux autres et son indépendance relative. La leçon ne relève pas de la morale pure, mais de la sociologie et de l'histoire de la morale ; à tel état du développement des relations et institutions humaines correspondent des formes et des convenances familiales singulières qui permettent certaines vertus, et tel ou tel bonheur.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Science de l'homme et raison des femmes: Rousseau et la division genrée du travail scientifique

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Céline Spector

> Ce n'est pas une vaine spéculation que la théorie de l'homme, lorsqu'elle se fonde sur la nature, qu'elle marche à l'appui des faits par des conséquences bien liées, et qu'en nous menant à la source des passions, elle nous apprend à régler leur cours (*Lettre à Christophe de Beaumont*, *OC* IV, p. 941).

Nul n'ignore que l'*Émile*, en son livre V, offre un portrait de « la femme », Sophie, vouée à devenir la compagne et l'épouse d'Émile, la mère de ses enfants. De nombreuses lectures féministes se sont indignées de ce que Rousseau prête sa plume aux pires préjugés naturalistes et traditionalistes[1]. L'auteur d'*Émile* aurait rationalisé l'oppression des femmes, leur manque d'éducation, leur ségrégation et leur séparation d'avec les hommes, leur exclusion de la sphère publique et politique. Plus encore, Rousseau semble être revenu sur les principes mêmes de sa philosophie en abordant la question des femmes. Comment le penseur de la liberté et de l'égalité a-t-il pu faire de la femme un être inférieur et soumis, un être régi par sa « nature », au point de contredire tous ses principes ?

Il y a là une véritable énigme : que l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, qui a consacré de célèbres développements à la critique du concept anhistorique de nature, ait pu réduire le féminin à une nature et en dériver toutes ses vertus, voilà qui pour le moins intrigue. Que le théoricien du *Contrat social*, soucieux de libérer les hommes de leurs fers, ait jugé bon de ne penser la femme que relative et soumise, ne peut qu'étonner la lectrice ou le lecteur moderne – d'autant que d'autres philosophes, en son temps (Poullain de la Barre au XVIIe siècle, Montesquieu et Diderot ou d'Alembert au XVIIIe siècle, avant Condorcet), avaient porté une conception plus égalitaire.

Pourtant, cette contribution souhaiterait revenir sur l'image d'Épinal du Rousseau misogyne et archaïque en abordant un lieu négligé du commentaire. Le différentialisme sexuel de l'*Émile* revêt en effet un sens singulier lorsqu'il s'agit de comprendre sa fonction dans la réflexion sur les sciences. La philosophie morale

1 Sur cette question controversée, qui a suscité tant de lectures divergentes de la part des féministes elles-mêmes, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *Au Prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 8.

PDF destiné à un usage personnel et ne pas diffuser

qui en est l'aboutissement se forge en vertu d'une collaboration inédite entre les deux sexes, entre lesquels le philosophe conçoit une division du travail pour le moins originale. Car la « théorie de l'homme » exige le concours des femmes : Rousseau ne se contente pas ici d'assigner aux femmes une place, jugée centrale, au sein de la vie familiale et sociale[2]. En leur réservant le privilège de l'observation et de la pénétration des cœurs, il leur offre une place de choix dans la découverte et la mise en œuvre de la philosophie morale. Ici comme ailleurs, lorsqu'il est question des rapports civils, la femme sert « d'ancrage » et permet à l'homme de se libérer des contraintes que cet ancrage suppose[3]. L'originalité de la position rousseauiste apparaît ainsi : alors qu'il postule l'inaptitude des femmes aux sciences abstraites et leur incapacité à la généralisation, il ne s'agit pas pour lui d'affirmer l'incompétence intellectuelle des femmes en général, mais de naturaliser leurs compétences d'observation en en manifestant les bienfaits pour la science morale.

La division genrée du travail scientifique

Sur la part qu'ont les femmes aux sciences, le texte décisif qui formera le cœur de cette contribution se situe au premier tiers environ du livre V, après la description de la différence sexuelle et avant le retour de la narration romanesque proprement dite[4]. Il s'agit d'une forme de dissertation insérée dans le récit, que nous nous autoriserons à isoler comme telle. L'approche didactique témoigne d'une volonté de clarifier un élément décisif : celui de l'apport spécifique des femmes dans la connaissance du cœur humain, et plus profondément, dans l'élaboration de la « morale expérimentale[5] ». Le texte était très peu développé dans le *Manuscrit Favre* où l'ensemble de la dissertation tenait en un noyau programmatique : « [f° 199 r°] tirer les consequences générales.

2 Voir Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 479-512.

3 Nous remercions Johanna Lenne-Cornuez pour cette suggestion, ainsi que pour sa relecture de cet article.

4 *Émile*, *OC* IV, p. 736-737.

5 *Ibid.*, p. 737.

PDF destiné à un usage privé uniquement, n'est pas diffusé

Souvent Quand°la femme a plus d'esprit et l'h : plus de genie [;]° la femme observe et l'homme raisonne. De là resulte la science véritable expérience les lumières les plus étendues *De ce concours resultent la lumière la plus claire* et la science la plus complette que jama l'esprit humain puisse acquerir[6] ».

Comment comprendre cette formule énigmatique ? Dans l'*Émile*, en amont de ce passage, la raison est introduite comme une instance d'arbitrage : elle doit arbitrer entre la règle de l'opinion (à laquelle la femme devrait, plus que l'homme, se soumettre) et la règle du sentiment intérieur, suprême juge de la morale. La raison des femmes se donne d'abord, en morale, comme un arbitre. Il faut que la femme puisse juger ses juges : « Il leur importe donc [aux femmes] de cultiver une faculté qui serve d'arbitre entre les deux guides, qui ne laisse point égarer la conscience et qui redresse les erreurs du préjugé. Cette faculté est la raison[7]. » Mais Rousseau n'énonce ce jugement sur la raison redresseuse de torts et de préjugés que pour revenir immédiatement sur ses pas, et interroger l'aptitude des femmes à posséder cette faculté. Ainsi rappelle-t-il pour mémoire les termes de la *Querelle des femmes* : « Mais à ce mot que de questions s'élèvent ! Les femmes sont-elles capables d'un solide raisonnement ? Importe-t-il qu'elles le cultivent ? Le cultivent-elles avec succès ? Cette culture est-elle utile aux fonctions qui leur sont imposées, et est-elle compatible avec la simplicité qui leur convient[8] ? »

À l'occasion de cette salve de questions relatives à la capacité rationnelle des femmes et à l'utilité de leur éducation, Rousseau interrompt la trame narrative du livre V d'*Émile* pour introduire la brève dissertation sur la raison des femmes et sur l'éducation qui leur convient le mieux. Il ne s'agit ni de refuser aux femmes toute culture pour se contenter de leur soumission, ni de leur permettre « d'usurper » les droits réservés à l'homme[9]. Il faut déterminer leur formation au regard de leur fonction conjugale,

6 B. Bernardi, J. Swenson et B. Gittler (éd.), *Émile. Premières versions (Manuscrits Favre A et B)*, tome XI, A, 1758-1759, des *Œuvres complètes*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 499, (désormais *Ms F)*.

7 *Émile*, *OC* IV, p. 730.

8 *Idem*.

9 *Ibid.*, p. 731.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

familiale et sociale. Alors que l'éducation négative d'Émile doit éviter à tout prix de l'assigner à une place ou à une fonction sociale afin de le rendre disponible pour sa condition d'homme, l'éducation des femmes doit concevoir d'emblée leur assignation à une place précise.

Or trois raisons – morale, sociale, vitale – de cultiver la raison des femmes apparaissent à Rousseau. En premier lieu, la raison des femmes doit éclairer leur conscience ; comme chez les hommes où le sentiment intérieur s'instruit grâce aux idées de la raison, elle est dotée chez les femmes d'une fonction pratique. Quoique soumises à l'opinion publique, les femmes ne doivent pas être asservies aux « préjugés publics[10] ». La deuxième raison est plus spécifique : si les femmes sont en effet vouées à « plaire » et à mériter l'estime des hommes, leur raison est tout autant requise : ne jamais déshonorer leurs époux suppose de leur part une connaissance fine des usages, des institutions et des passions. Enfin, les femmes doivent obtenir des hommes ce que leur faiblesse naturelle leur refuse ; elles dépendent des hommes pour leurs désirs *et* leurs besoins ; leur esprit doit donc savoir manipuler leurs instruments, à savoir l'esprit et le cœur des hommes qui leur seront utiles : « La présence d'esprit, la pénétration, les observations fines sont la science des femmes, l'habileté de s'en prévaloir est leur talent[11]. »

Le *Manuscrit Favre* porte ici la trace de plusieurs repentirs : « Cet art Tout cela s'apprend-il non il nait avec elles. À quoi tient tout cet art si ce n'est à une pénétra[tion] étonnante et une prodigieuse à pénétrer *à des observa[tions] fines et* continuelle[s] qu[i] leur font observer *voir* à chaque instant ce qui se passe dans les cœurs des hommes, et *qui les disposent* [*à*] porter à chaque mouvement secret qu'elles apperçoivent la force qu'il faut pour le contenir *suspendre* ou l'accelérer[12] ». La première phrase (biffée mais restituée dans la version définitive d'*Émile*) témoigne du naturalisme assumé par Rousseau : la pénétration ou l'intuition féminine serait bel et bien innée, et non acquise : elle ne résulterait

10 *Ibid.*, p. 730.

11 *Ibid.*, p. 734.

12 *Ms F*, p. 498.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

pas d'un apprentissage mondain, mais d'une qualité naturelle[13]. La seconde phrase témoigne de l'usage que peuvent faire les femmes de cette capacité de pénétration : habiles à lire « chaque mouvement secret » du cœur humain, elles savent déceler « la force » qui permet de suspendre ou d'accélérer un mouvement. La mécanique à laquelle elles se prêtent est donc utile lorsqu'il s'agit de manipuler la force des hommes selon leurs desseins. Cette mécanique devient encore plus subtile lorsqu'elle suppose de déchiffrer des signes : plus encore que les hommes, les femmes doivent comprendre le lien entre les passions et leur expression, c'est-à-dire connaître les signes des passions, et la manière dont on peut en jouer par le langage des mots et des gestes, des regards, des airs et des tons[14]. Pour y parvenir, il faut que les femmes puissent, comme le révèle une biffure du Manuscrit Favre, « lire dans les cœurs[15] ». Si le monde est le livre des femmes, il faut l'entendre ici en un sens nouveau : les femmes y déchiffrent non seulement les intentions dissimulées et les sentiments diffus, mais aussi les motivations qui pourraient servir de *leviers* à leurs actions.

Jusqu'où faut-il donc cultiver la raison des femmes pour que leurs fonctions vitale, morale et sociale soient assurées ? Dans son *Traité de l'éducation des filles* (1687), Fénelon craignait de former des précieuses ridicules : « Les femmes ont d'ordinaire l'esprit encore plus faible et plus curieux que les hommes ; aussi n'est-il point à propos de les engager dans des études dont elles pourraient s'entêter[16]. » Mais comme compagnes et mères, les femmes doivent aussi être cultivées et éduquées – il s'agit de leur enseigner l'économie, la propreté, la religion mais aussi la lecture, l'écriture, l'arithmétique élémentaire, l'histoire ancienne, un peu de littérature, de musique et de peinture. Loin d'une éducation féminine réservée à une certaine classe et limitée, dans l'Ancien Régime, au chant, à la danse, à la couture, à la broderie, à l'abécédaire et au catéchisme, Fénelon s'avère plus proche de Mme de

13 Voir *Émile*, *OC* IV, p. 734, où ce texte est finalement inséré avec une inversion.

14 Voir Martin Rueff, *À coups redoublés. Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Milan, Mimésis, 2018.

15 *Ms F*, p. 498.

16 Fénelon, *Traité de l'éducation des filles*, Paris, Klincksieck, 1994, chap. 1, p. 37.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Lambert, qui recommande en outre l'étude des sciences, du latin et de la philosophie nouvelle[17]. Or Rousseau, pour sa part, envisage tout autrement l'éducation féminine relative aux sciences. Un peu plus tôt dans le livre V, il affirme que *l'esprit a un sexe* et qu'il existe une « science des femmes ». Cette science des femmes est celle qui leur est propre, et qu'il convient de leur apprendre ; mais en un autre sens, elle est aussi une science que font les femmes, auxquelles elles contribuent de manière spécifique.

La science des femmes

Sans craindre de s'opposer au credo des Lumières, qui admire la Marquise de Fontenelle, s'enthousiasme de Ninon de Lenclos et met à l'honneur Émilie du Châtelet[18], l'auteur d'*Émile* pose comme une maxime de sa philosophie l'exclusion des femmes du domaine de la science abstraite ou « pure ». Sans scrupules, il soutient que les femmes devraient abandonner le registre de la théorie pour se cantonner à la pratique : « La recherche des vérités abstraites et spéculatives, des principes, des axiomes dans les sciences, tout ce qui tend à généraliser les idées n'est point du ressort des femmes, leurs études doivent se rapporter toutes à la pratique[19]. »

Cette affirmation (évidemment relevée en mauvaise part par Susan Moller Okin et d'autres féministes[20]) rejoint un topos séculaire en récusant l'égalité et l'identité entre hommes et femmes

17 Dans un dialogue critique avec Fénelon, Mme de Lambert avait également donné dans son *Avis d'une mère à sa fille* (composée dans la décennie 1690) le conseil d'instruire les filles au latin, mais aussi dans les sciences et la philosophie « nouvelle » (cartésienne) – tout en préconisant pour les sciences une « pudeur tout aussi tendre que sur les vices » (Mme de Lambert, *Avis d'une mère à sa fille*, Paris, 1726, p. 146). Voir Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 220-244.

18 Voir Mireille Touzery, « Émilie Du Châtelet, un passeur scientifique au XVIIIe siècle », *La Revue pour l'histoire du CNRS* [en ligne] http://histoire-cnrs.revues.org/7752, 21, 2008.

19 *Émile*, *OC* IV., p. 736.

20 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, NJ, 1992, p. 97 et s. ; Lynda Lange (éd.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002. Voir *a contrario* Aurélie Knüfer, « À quoi bon lire Rousseau en féministe ? », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 39, n° 2, 2020, p. 107-112.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

du point de vue de l'esprit et de l'accès au savoir : incompétentes dans l'art de généraliser les idées, les femmes ne pourraient rechercher un certain type de vérités, « abstraites et spéculatives ». Leur domaine propre serait la pratique, et leur raison, *raison pratique*, comme le suggère Rousseau un peu plus haut, en un sens instrumental et non kantien : « La raison des femmes est une raison pratique qui leur fait trouver très habilement les moyens d'arriver à une fin connue, mais qui ne leur fait pas trouver cette fin[21]. » L'accusation est d'autant plus grave, semble-t-il, que le travail intellectuel consiste précisément en un travail de généralisation. La raison n'est légitime que si elle généralise de manière adéquate, et l'art de généraliser est l'un des plus périlleux qui soit. C'est tout ce qui distingue raison et ratiocination[22].

Très au fait de la *Querelle des femmes*, Rousseau prend ainsi pied dans la controverse. Après avoir été aux premières loges de la Querelle en tant que secrétaire de Mme Dupin entre 1745 et 1751, après avoir recherché et compilé une documentation protéiforme en vue de la rédaction d'un *Ouvrage sur les femmes* (resté inachevé[23]), l'auteur d'*Émile* est loin de penser qu'il faut donner aux femmes rigoureusement la même éducation qu'aux hommes et leur permettre d'accéder à toutes les fonctions, scientifiques ou politiques[24]. En guerre contre les « maximes de la philosophie moderne » et de la culture française des salons, Rousseau s'escrime à ridiculiser Ninon de Lenclos. Avec cette égérie du siècle précédent, femme de lettres et salonnière de talent, il récuse la posture de la *femme de lettres*, prônée au nom de l'identité des qualités et des facultés entre femmes et hommes par d'Alembert, Helvétius et Diderot et au siècle précédent par Poullain de la Barre.

La comparaison avec le pionnier de la Querelle demeure éclairante. Selon Poullain de la Barre, l'aptitude des femmes à exercer leur entendement est égale à celle des hommes : leur esprit

21 *Émile*, *OC* IV, p. 720.

22 « L'art de raisonner n'est point la raison, souvent il en est l'abus. La raison est la faculté d'ordonner toutes les facultés de notre âme convenablement à la nature des choses et à leurs rapports avec nous » (*OC* IV, p. 1090).

23 Voir Frédéric Marty, *Louise Dupin. Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 113-143.

24 *Ibid.*, p. 142-143.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

est indépendant des fonctions corporelles et sexuelles. Selon une certaine version rigide du dualisme cartésien, les différences de morphologie et de physiologie ne peuvent influer sur les capacités de l'esprit. Poullain prétend ainsi réduire la différence des sexes aux seules fonctions de la génération et affirme l'égalité des esprits. C'est à tort que, chez la plupart des philosophes, la définition de la femme trouve sa formulation dans l'énoncé de ses fonctions comme la maternité ou les soins domestiques. L'infériorité des femmes est un préjugé hérité et transmis, une soumission déraisonnable à l'autorité des anciens penseurs et même des jurisconsultes modernes qui ont confondu la coutume avec la nature. Il n'y a donc pas de nature féminine, même s'il existe en société une condition – historique – des femmes. Il faut plutôt s'indigner de ce que les hommes ont pris avantage des suites de la grossesse pour abuser de cette faiblesse temporaire et dominer en imposant la division du travail et le confinement domestique. *In fine,* si les femmes n'ont point eu de part aux sciences, la faute en incombe aux institutions et à l'éducation. Les Académies une fois créées, nul n'appela les femmes à y entrer : « elles furent de cette sorte exclues des sciences, comme elles l'étaient du reste[25] ». Dans *De l'égalité des deux sexes* comme dans *De l'éducation des dames,* Poullain est donc catégorique : parce que « le cerveau de celles-ci [les femmes] est entièrement semblable au nôtre », elles sont tout aussi aptes à exceller dans les sciences, qu'elles soient physiques ou morales[26].

Or dans l'*Émile,* Rousseau prend le contre-pied de cette défense de l'égalité fondée sur le dualisme âme/corps, tout en critiquant, du même mouvement, la thèse de l'égalité des sexes fondée sur le monisme matérialiste. Contre le matérialisme de Diderot, qui campe en philosophe la Maréchale ou Julie de Lespinasse[27], Rousseau refuse que « la nature » s'élucide en termes de lois physiques des corps. Mais contre le dualisme substantiel, il affirme aussi les effets sur l'esprit de la *sensibilité*. L'esprit des femmes est

25 *Ibid.*, p. 69. Voir Marie-Frédérique Pellegrin, « La science parfaite. Savants et savantes chez Poullain de la Barre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2013/3, t. 138, p. 377-392.

26 *Ibid.*, p. 101-104.

27 Voir Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 117-136.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

affecté par leur fonction au sein de l'espèce. Alors que le second *Discours* avait usé de la méthode conjecturale pour remettre en cause l'usage idéologique du concept de « nature » dans le droit naturel moderne, Rousseau abandonne cette méthode au livre V d'*Émile*. Loin de démystifier la naturalisation des inégalités et d'historiciser les effets de domination, il part de la nature des femmes pour en conclure à la fois à leurs vertus et à leurs vices, à leurs qualités et à leurs inaptitudes. C'est de l'union entre hommes et femmes que procède le sens de la différence sexuelle, et c'est de cette union qu'il faut partir pour cerner ce qu'est la raison des femmes, en renonçant aux « vaines » spéculations de la Querelle.

Le sens de la complémentarité des sexes

Pour autant, Rousseau n'affirme pas que le sexe « faible » soit inapte à toute connaissance rationnelle, ni que ses tâches domestiques excluent tout travail scientifique. Les femmes ne doivent pas seulement apprendre à coudre ou à filer ; elles n'ont pas vocation à devenir les « servantes » de l'homme ; elles sont aussi destinées à penser et à juger. En assignant aux femmes une « raison pratique », Rousseau entend surtout leur confier un rôle précis dans ce qu'il nomme la « relation sociale des sexes » :

> Si la femme pouvait remonter aussi bien que l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elle l'esprit des détails, toujours indépendants l'un de l'autre, ils vivraient dans une discorde éternelle, et leur société ne pourrait subsister. Mais dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend à la fin commune ; on ne sait lequel met le plus du sien ; chacun suit l'impulsion de l'autre ; chacun obéit, et tous deux sont les maîtres (*Émile*, *OC* IV, p. 720).

Dans cette nouvelle manière de concilier empire et liberté, Rousseau perçoit tous les bienfaits de la complémentarité des fonctions masculine et féminine. Le couple forme une « personne morale » ou une « société » régie par une interdépendance réciproque : chacun doit être à sa place pour le fonctionnement harmonieux du tout.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Du point de vue de la connaissance, la division du travail est également privilégiée : aux femmes l'observation des « détails », aux hommes la remontée aux « principes ». Cette vision explicitée ici en philosophie morale se comprend mieux à partir de l'analyse de la philosophie naturelle. En refusant le système des Encyclopédistes, Rousseau défend en effet une autre vision de la méthode expérimentale en philosophie : dans un discours d'adversaire intérieur des Lumières, il propose une étude incarnée des sciences, ancrée dans la perception sensible et l'expérience vécue, où l'élève ne doit rien apprendre d'une autorité. Aux antipodes de ce que prônent les formateurs de l'esprit scientifique, il juge que la science provient du raffinement de l'intuition sensible. La vérité scientifique est issue de l'expérience entendue comme simple observation mise en forme par l'abstraction. Là où d'Alembert réservait le terme d'expérience, distinct de « l'observation » des faits, pour l'expérimentation (base de la « physique occulte » et non « vulgaire[28] »), Rousseau s'en tient résolument à la physique vulgaire : pas plus que les cabinets de curiosité ou d'histoire naturelle, il ne préconise le recours au laboratoire voué à interroger ou « presser » la nature afin de lui « dérober ce qu'elle cache » : il faut respecter le « rideau sacré de la nature », le voile d'Isis[29]. Non sans anti-modernisme assumé, l'auteur d'*Émile* récuse tant l'initiation à Copernic que l'apprentissage de Newton dans les livres – comme si la science moderne n'était qu'une ésotérique divination. Le mot d'ordre de *retour aux choses mêmes* permet de réitérer autrement la devise de Galilée : « Point d'autre livre que le monde, point d'autre instruction que les faits[30]. »

Plus encore, de même qu'il refuse toute physique spéculative et systématique, Rousseau récuse toute philosophie morale abstraite coupée de l'expérience vécue. *Émile* prône une morale expérimentale tout aussi incarnée que la physique. Mais son auteur distingue désormais dans la science même deux fonctions complémentaires qui doivent être assumées par chaque sexe à part : seule l'observation pratiquée par les femmes permet de découvrir

28 Voir l'article « Expérimental » (*Philosophie naturelle*), VI, 298, et André Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.

29 *Émile*, *OC* IV., p. 428.

30 *Ibid.*, p. 430.

PDF destiné à un usage strictement personnel

les principes dans un cadre empiriste qui répugne à l'expérimentation ; seules les « hypothèses » conçues par les hommes peuvent être des « principes ». Autrement dit, c'est parce que la science ne peut être qu'expérimentale, au sens précédemment invoqué, qu'elle requiert à la fois le travail spéculatif jugé propre aux hommes et l'observation empirique assignée aux femmes. Un peu plus haut, Rousseau avait décrit la société harmonieuse formée par l'homme et la femme comme une « personne morale dont la femme est l'œil et l'homme le bras[31] ». À cet égard, il faut éviter de projeter ici la défense de l'excellence de l'homme au regard de la supériorité du savoir spéculatif sur le savoir empirique, ou de la supériorité de la raison théorique sur la « raison pratique ». Car précisément, l'auteur d'*Émile* n'a de cesse de critiquer un savoir abstrait et un esprit de système déliés de l'expérience ; il n'a de cesse de montrer l'inanité d'une science de signes et non de choses, d'une connaissance qui s'autoriserait à aller au-delà des données de l'expérience.

Pour autant, on pourra objecter que Rousseau naturalise de manière fautive et naïve ce qu'il faut historiciser – ce que fera précisément Mary Wollstonecraft[32]. Aussi faut-il préciser le rapport entre l'ordre biologique et l'ordre épistémique. Rousseau, en effet, est tout aussi opposé à la thèse malebranchiste qu'à celle de certain(e)s « féministes » de son temps. Pour Malebranche, l'inaptitude des femmes à la réflexion abstraite et à la déduction spéculative tient à leurs particularités physiologiques, et notamment aux fibres molles de leur cerveau – ce qui permet d'affirmer la supériorité de l'homme indexée sur la supériorité de la métaphysique. Le malebranchisme exclut les femmes d'une raison déliée de l'imagination. Si l'imagination féminine ne parvient pas à traverser « l'écorce des choses », c'est en raison d'un manque de vigueur ou de force des fibres de leur cerveau, mais aussi d'une vulnérabilité à la distraction. Une « bagatelle » suffit à détourner les femmes de la recherche de la vérité :

> La délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez

31 *Ibid.*, p. 720.

32 Voir la contribution de C. Larrère dans le présent volume.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> d'application pour découvrir les vérités un peu cachées. Cette délicatesse se rencontre ordinairement dans les femmes, et c'est ce qui leur donne cette grande intelligence, pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air et les belles manières. Elles ont plus de science, d'habileté et de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort, mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les vérités un peu difficiles à découvrir. Tout ce qui est abstrait leur est incompréhensible[33].

Or l'*Émile*, qui reprend presque littéralement ces expressions de Malebranche, congédie l'ordre biologique, épistémique et ontologique qui consiste à assigner aux femmes des fibres délicates pour les exclure de la recherche de la vérité. La critique porte à la fois sur la dignité éminente de la métaphysique (science obscure et vaine aux yeux de Rousseau) et sur la possibilité d'un entendement « pur » abstrait des sens et de l'imagination, seul capable d'attendre la vérité. Les « fibres », aussi molles soient-elles, n'excluent rien. C'est donc au nom d'une tout autre conception de la « recherche de la vérité » que celle de Malebranche que Rousseau déploie son argument différentialiste. Une fois récusée la hiérarchie relative à la « dignité » du savoir spéculatif, l'auteur refuse tout autant le raisonnement susceptible de conclure à l'infériorité de la raison féminine en raison de son caractère simplement « pratique ». De même refuse-il, dans le sillage du *Traité des systèmes* de Condillac, la valorisation des systèmes abstraits. Selon Condillac, les bons systèmes sont ceux qui saisissent l'enchaînement des phénomènes et remontent « jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent », sans prétendre découvrir de causes premières[34]. Mais Condillac s'en tient alors à la physique et à la politique : or c'est entre les deux que se situe ici Rousseau en incluant à son programme de recherche la « morale expérimentale ».

33 Malebranche, *De la recherche de la vérité*, M.-F. Pellegrin (éd.), *De l'imagination*, livre II, parties 2 et 3, Paris, GF-Flammarion, 2006, II, chap. 1, 1, « De l'imagination des femmes », p. 9-10.

34 Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des systèmes*, Paris, Fayard, 1991, chap. XVI.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Pour Rousseau, la morale expérimentale devient une science lorsque « l'esprit » (apte à observer les faits) et le « génie » (apte à inventer les principes) coopèrent et se complètent. L'auteur oppose ces deux formes d'esprit : « La femme a plus d'esprit, et l'homme plus de génie ; la femme observe, et l'homme raisonne[35]. »

Il reste qu'une telle complémentarité exclut les femmes de tout rôle dans l'invention des sciences spéculatives : « quant aux ouvrages de génie, ils passent leur portée ; elles n'ont pas non plus assez de justesse et d'attention pour réussir aux sciences exactes[36] ». Seule l'étude des hommes et des matières de « goût » serait donc convenable aux femmes. Au nom de la complémentarité, Rousseau refuse aux femmes tout un pan du savoir pour les cantonner à l'arbitrage du goût qui requiert les qualités d'observation fines et de « sensibilité » dont elles seraient prétendument dotées. Mais là encore, la thèse classique dissimule l'originalité des arguments. Pourquoi les femmes sont-elles exclues de la recherche sur les corps ? C'est que la physique s'apprend à partir de l'exploration du monde environnant. L'enfant ou le préadolescent demeurent le centre du cercle de leurs connaissances ; ils trouvent leur référentiel de connaissance dans leur corps propre. Astronome en herbe, Émile considère que la Terre *ne se meut pas*[37]. Son espace est constitué à partir de sa sensibilité incarnée, comme un monde environnant doté de son « horizon » propre. Il peut identifier les relations entre les phénomènes sensibles, à condition de se borner à ce qui lui est utile pour s'orienter. Sa curiosité sert à guider son activité physique ; et la raison spéculative apparaît précisément avec la surabondance des forces sur les besoins, qui ouvre au temps des travaux, des instructions, des études. De ce fait, l'enfant n'apprend pas la science, « il l'invente[38] ». En revanche, selon Rousseau, la femme est moins mobile que l'homme, et vouée à être recluse ; son monde environnant est réduit au foyer. Si l'étude des corps

35 *Idem.*

36 *Émile*, *OC* IV., p. 737.

37 Voir Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place*, *op. cit.*, p. 137-146.

38 *Émile*, *OC* IV, p. 430.

PDF destiné à un usage privé d'enseignement ou de recherche

est celle des rapports entre corps en mouvement, la femme est donc moins propre à les discerner. La sédentarité des femmes les empêche d'être physiciennes. Un peu plus loin, l'éducation scientifique de Sophie sera d'ailleurs vite expédiée. Loin d'imiter Émilie du Châtelet, elle n'ouvrira jamais un seul livre de Newton[39] : « L'art de penser n'est pas étranger aux femmes, mais elles ne doivent faire qu'effleurer les sciences de raisonnement. Sophie conçoit tout et ne retient pas grand chose. Ses plus grands progrès sont dans la morale et les choses du goût ; pour la physique elle n'en retient que quelque idée des lois générales et du système du monde[40] ». Sans vouloir en rien minimiser les conséquences du différentialisme rousseauiste et l'exclusion qu'il fait subir aux femmes, il faut donc prendre la mesure de l'originalité de sa position : les lois de la nature ne peuvent être découvertes que par celui qui en a besoin pour apprécier les rapports et exercer sa puissance d'agir.

La mécanique morale

Mais si la femme est jugée inapte à la mécanique physique, elle s'avère experte en mécanique morale. Certes, l'argument de la faiblesse originelle des femmes est présent chez Rousseau, comme celui de la différence entre intérieur et extérieur (la femme « ne voit rien au dehors », elle est vouée à voir « au-dedans », son expérience propre ou son terrain de jeu est le cœur ou l'intériorité). Selon la méthode d'*Émile*, la raison ne se développe que lorsqu'elle possède un domaine d'application et c'est donc à partir de l'*objet* du savoir que son *sujet* est défini. Néanmoins, cette faiblesse des femmes se renverse dialectiquement en force, comme c'était déjà le cas plus tôt au livre V : la femme peut juger des mobiles qu'elle « peut mettre en œuvre pour suppléer à sa faiblesse[41] » – mobiles qui sont précisément les passions de l'homme. Alors que le principe du mouvement des hommes est en eux-mêmes, dans leur vigueur naturelle,

39 Pas plus qu'Émile au demeurant. Voir notre contribution « Marche de la nature et système du monde », *in* L. Guerpillon et F. Brahami (éd.), *La Fabrique de l'Émile. Commentaire du Manuscrit Favre*, Paris, Vrin, à paraître.

40 *Émile*, *OC* V, p. 791.

41 *Ibid.*, p. 737.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

le principe de mouvement des femmes est hors d'elle. On peut les dire *hétéromobiles* : les femmes doivent utiliser un instrument qui est aussi un « suppléant » ou un « supplément » pour parvenir à leurs fins et faire vouloir aux hommes, par leur art, ce qui leur plaît. C'est ici que leur faiblesse peut se retourner en force : « Sa mécanique à elle est plus forte que la nôtre, tous ses leviers vont ébranler le cœur humain[42]. »

Ainsi la connaissance des passions qui constitue la science morale est-elle précisément ce que les passions féminines ont besoin de connaître pour se satisfaire ; elle est ce qui leur importe. La science des femmes, au sens littéral comme au sens figuré, est la *manipulation* : « il faut donc qu'elle étudie à fond l'esprit de l'homme, non par abstraction l'esprit de l'homme en général, mais l'esprit des hommes qui l'entourent, l'esprit des hommes auxquels elle est assujettie, soit par la loi, soit par l'opinion[43] ». De même qu'Émile devait explorer son monde environnant afin d'apprendre à y agir opportunément et vertueusement, Sophie devra donc étudier l'esprit des hommes particuliers qui forment *son* monde. Elle n'ira pas d'emblée à la connaissance de l'homme « en général », ce qui serait vain ; elle apprendra à connaître les singularités et les différences. Pour les femmes en général, les relations sociales et conjugales supposent d'activer la volonté des hommes qui les entourent, de trouver les points d'appui (ou d'emprise, ou d'empire) qui permettront l'exécution de leurs desseins. Ainsi le savoir d'observation propre aux femmes exige-t-il un apprentissage spécifique de la manipulation, c'est-à-dire du retournement de la faiblesse en force, qui caractérise leur mécanique morale.

La morale expérimentale

Or cette division genrée du travail scientifique révèle le sens de la philosophie morale elle-même. La philosophie morale peut être une science, selon Rousseau, à une condition : devenir expérimentale, ne pas séparer descriptions et prescriptions. Ce projet se traduit

42 *Idem.*

43 *Idem.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

chez Rousseau de manière singulière. Dans l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke affirmait que les idées morales peuvent *parfois* être tirées de l'expérience ou « déduites de l'observation et de l'existence de plusieurs idées simples, combinées de la même manière qu'elles sont réunies dans l'entendement[44] ». Néanmoins, il souligne que la plupart des idées morales ne sont pas issues de l'observation, mais de la définition des essences abstraites, comme la justice en soi[45]. Les idées complexes ou « modes mixtes » doivent se résoudre dans les idées simples dont ils se composent. Or Rousseau propose un empirisme moral très différent de Locke ou de Condillac. Comme le suggère Louis Guerpillon, « tout se passe comme si Rousseau reprochait à Locke, et partant à Condillac, non pas d'avoir voulu tirer les idées morales de l'expérience, mais d'avoir pour ainsi dire vidé l'expérience de sa chair, au point d'avoir rendue inintelligible la façon dont en dérivent les idées morales[46]. » Pour l'auteur d'*Émile*, « *Justice* et *bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de veritables affections de l'ame éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives[47] ».

Corrélativement, la critique rousseauiste de la science morale du droit naturel le conduit à concevoir à nouveaux frais le statut des vérités pratiques. Ces vérités ne sont pas des axiomes auxquels on parviendrait par déduction à partir de la nature raisonnable et sociable de l'humanité (comme la *règle d'or* du droit naturel), mais des « principes » auxquels on parvient à partir de l'observation de la diversité et de la singularité humaine, qui permet de rechercher les invariants. Si « tout le droit de la Nature n'est qu'une chimere, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur

44 John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Pierre Coste,. Philippe Hamou (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 2009 [1700], II, 22, § 2, p. 412.

45 *Ibid.*, III, 11, § 17, p. 705.

46 Voir L. Guerpillon, « Les notions morales sont-elles susceptibles d'une analyse empiriste ? », in *Rousseau et Locke. Lectures croisées*, J. Lenne-Cornuez et C. Spector (dir.), Oxford, Oxford University Studies on the Enlightenment, à paraître.

47 *Émile*, *OC* IV, p. 522-523. Nous nous permettons de renvoyer à notre article « Soi-même comme un autre : Rousseau et la crise du droit naturel moderne », *Zimbun* (revue de l'Institut des sciences humaines Zimbunken, Université de Kyoto), 2014, n° 44, p. 51-60, https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/197504/1/44_51-60.pdf

PDF destiné à l'usage privé du client, ne pas diffuser

humain[48] », alors s'impose la nécessité de connaître ces besoins du cœur. Ainsi faut-il comprendre la complémentarité fonctionnelle du couple. Pour Rousseau, la femme intervient en amont et en aval de la découverte des principes, pour fournir les observations nécessaires à l'induction et pour en faire l'application : « c'est à elles [aux femmes] à faire l'application des principes que l'homme a trouvés, et c'est à elles de faire les observations qui mènent l'homme à l'établissement des principes[49] ». Sans intuition féminine, le concept masculin reste aveugle.

À l'évidence, Rousseau n'affirme donc pas que les hommes sont intrinsèquement supérieurs aux femmes. Si les femmes n'ont pas vocation à être philosophes (ce que l'auteur d'*Émile* ne saurait déplorer), elles peuvent en revanche être aux prises avec la matière première de la science morale, c'est-à-dire l'expression signifiante du cœur humain : « Ils philosopheront mieux qu'elle sur le cœur humain ; mais elle lira mieux qu'eux dans le cœur des hommes[50]. » Lire le monde, ce n'est pas pour les femmes lire le grand livre de la nature, mais lire les cœurs et les mœurs, décrypter les signes des affections morales, les expressions sensibles – discursives ou non – des besoins moraux et des passions. Lire le monde social et moral, c'est déchiffrer et décoder les passions, comme le fait aussi le bon historien, selon Rousseau, qui s'en tient aux faits et évite toute généralisation. Lire le monde revient à lire les cœurs lorsqu'ils s'expriment en discours, en actions, en gestes, en regards, en signes. Telle est la part que prennent les femmes à la recherche de la vérité : « C'est aux femmes à trouver *pour ainsi dire* la morale expérimentale, à nous à la réduire en système[51]. » Ce qui semblait d'abord énoncé comme supériorité de l'homme (et du « nous ») devient donc simple contraste des talents. La complémentarité entre les deux formes d'esprit permet d'accéder au savoir le plus accompli dont l'homme soit capable, à savoir la science de l'homme elle-même, au sens générique cette fois. Parce qu'il n'y a pas de privilège de l'immédiateté et de la réflexivité, ce n'est pas

48 *Idem.*

49 *Ibid.*, p. 736.

50 *Ibid.*, p. 737.

51 *Idem.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

l'introspection qui conduit à la science de l'homme. Contrairement à ce que prétendait Locke, il faut sortir de soi pour atteindre les principes : « de ce concours résultent la lumière la plus claire et la science la plus complète que puisse acquérir de lui-même l'esprit humain, la plus sûre connaissance, en un mot, de soi et des autres qui soit à la portée de notre espèce[52] ». À défaut d'être égalitaire, la thèse est originale : loin d'être plus incertaine et moins objective, la morale expérimentale est dite « plus complète » et « plus sûre » que la physique elle-même, sans doute parce que ses lois, celles des passions, sont découvertes par une division du travail scientifique jugée impossible dans la science de la nature dont la femme est définitivement exclue.

*

La morale expérimentale, selon Rousseau, résulte donc d'une division genrée du travail scientifique : aux femmes est réservé le privilège de l'observation du cœur humain ; aux hommes, le soin de dégager les principes et de les ordonner en système. La science de l'homme au sens générique met en lumière les lois du cœur humain, les principes qui régissent la sensibilité morale et les maximes qui en découlent. L'auteur d'*Émile* définit ainsi la « véritable fonction de l'observateur et du philosophe qui sait l'art de sonder les cœurs en travaillant à les former[53] ».

Or s'il est limité à l'observation et doit renoncer à la philosophie, le rôle des femmes, dans cette nouvelle économie du savoir, n'a rien d'anodin. L'invention de la morale expérimentale ne peut s'opérer sans leur médiation et leur collaboration : leur talent spécifique doit être mis à profit. Rousseau entend par là même répondre au défi de la science de l'homme posé dans l'introduction du second *Discours* : le « Connais-toi toi-même » doit trouver une réponse nouvelle, après les errances de la philosophie moderne. En un mot, loin du savoir livresque, jugé inopérant, la connaissance des femmes doit servir de base à l'élaboration des « principes » mêmes de la philosophie morale. Dans l'empirisme moral de Rousseau,

52 *Idem.*

53 *Ibid.*, IV, p. 511.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

les *lois du cœur* ne peuvent être mises au jour sans la contribution décisive – quoique circonscrite – qu'elles apportent au genre humain. En faisant valoir leur différence (la femme ayant l'apanage de « l'esprit », l'homme celui du « génie »), l'auteur d'*Émile* ne se contente donc pas de leur faire une place ; il leur assigne une fonction décisive dans l'économie générale des sciences. Plutôt que de vouloir reléguer aux oubliettes de l'histoire les lieux maudits du rousseauisme, il n'est pas sans intérêt de le garder en mémoire.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La différence des sexes et les limites de la morale sensitive

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Capucine Lebreton

La réflexion sur la différence des sexes chez Rousseau porte sur l'affirmation d'une influence morale de différences d'ordre physiologique : il attribue à la différence des sexes la formation d'un esprit féminin et d'un esprit masculin radicalement différents entre eux, plaçant une barrière morale infranchissable entre esprits des hommes et esprit des femmes. Or la manière étanche dont cette influence du physique sur l'esprit est théorisée par Rousseau est surprenante, car Rousseau est précisément un théoricien de la réappropriation de l'influence du physique sur le moral à travers l'idée de « morale sensitive ». La morale sensitive, résumée par Rousseau au livre IX des *Confessions*, consisterait en effet à déterminer les liens existants entre « l'économie animale » et « l'ordre moral », cela afin de fonder une méthode pour « forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent[1] ». Il s'agit donc d'utiliser les éléments physiques de l'existence pour favoriser la pratique de la vertu en permettant aux êtres humains de cultiver dans leurs corps mêmes une disposition favorable à celle-ci. Les phénomènes de l'environnement physique – « Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumiére, les élemens, les alimens, le bruit, le silence, le mouvement, le repos[2] » – pourraient ainsi servir à modifier l'équilibre physique du corps – le tempérament, l'état des sens et des organes – afin d'obtenir l'état du corps le plus favorable aux dispositions morales vertueuses : « tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent[3] ». L'idée de la morale sensitive repose ainsi sur une double affirmation : d'une part, que l'état de l'organisme conditionnerait les aptitudes morales de l'être humain ; d'autre part, que cet état de l'organisme, difficilement modifiable directement ou par la simple volonté, pourrait cependant être travaillé à travers d'autres éléments physiques tels que l'alimentation ou le mouvement qui sont, eux, accessibles à l'action humaine. Il s'agit donc d'opposer les causes physiques entre elles, ou plus exactement de se saisir de celles qui peuvent être modifiées pour influencer celles qui ne le peuvent pas directement

PUF - Reproduction à usage privé uniquement, ne peut être diffusé

1 *Confessions*, livre IX, *OC* I, p. 409.

2 *Idem*.

3 *Idem*.

et ainsi agir indirectement sur les fondements physiques de la moralité. C'est en articulant les causes physiques entre elles que l'être humain pourrait se réapproprier les causes physiques des dispositions morales. On trouve de nombreuses traces de cette idée notamment dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse* et dans *Émile ou De l'éducation*, deux ouvrages sur lesquels Rousseau travaille en même temps qu'à sa « morale sensitive » ; le travail du corps et de la sensibilité de l'élève dans les livres II et III d'*Émile* porte notamment la marque de cette idée[4], ainsi que l'« Élisée » de Julie dans *La Nouvelle Héloïse*[5].

Or pour Rousseau, si les différences entre les sexes jouent puissamment sur les aptitudes morales, elles font en revanche partie des causes physiques immuables. En effet, Rousseau attribue aux différences physiologiques entre les sexes des effets considérables sur l'esprit, la volonté et la moralité ; mais cette cause physique-là ne semble pas pour lui en aucun cas être accessible au processus de réappropriation des causes physiques que constitue la morale sensitive. L'effet du sexe sur l'esprit, à la différence d'autres causes comme le tempérament, est construit par Rousseau non seulement comme une influence insurmontable, mais de surcroît comme une influence qu'il ne faudrait surtout pas chercher à surmonter. Rousseau raisonne dans le cadre d'une stricte binarité où non seulement chaque individu serait déterminé par son sexe, mais où en outre les sexes seraient hermétiques et leur distinction simple[6] : Rousseau présuppose l'existence de deux sexes seulement, parfaitement distincts, facilement reconnaissables et sans ambiguïté dans leur définition. Il participe ainsi du modèle de bicatégorisation sexuelle stricte que Thierry Hoquet nomme « la grande section de l'humanité[7] ».

PDF destiné à un usage purement personnel et non diffusé

4 Par exemple, *Émile* , *OC* IV, p. 370.

5 *La Nouvelle Héloïse* , *OC* II, p. 471-478.

6 Dans cet article, les termes « femme » et « homme », « féminin » et « masculin » seront employés pour désigner les femmes et les hommes cisgenres, conformément à l'usage qu'en fait Rousseau. De même, la binarité des sexes dont on traite ici est le cadre théorique adopté par l'auteur.

7 Thierry Hoquet, *Des sexes innombrables : le genre à l'épreuve de la biologie*, Paris, Seuil, 2016, p. 70-74.

Il y aurait ainsi d'un côté des causes physiques des dispositions morales qui pourraient être travaillées par des moyens physiques, à la manière d'une médecine, et de l'autre cette exception du sexe, non seulement immuable mais également impossible à contrebalancer par d'autres causes physiques, qui déterminerait la sphère morale de façon à la fois infaillible et impossible à changer. Que nous dit alors l'hypothèse d'un déterminant physiologique insurmontable des dispositions morales sur la nature et l'ambition de la morale sensitive chez Rousseau ?

Une conversation entre hommes

Pour Rousseau, vivre avec les femmes n'est pas convenable aux hommes. Dans son œuvre, ce motif de la séparation la plus hermétique possible entre les sexes prend même une importance considérable. Ainsi prône-t-il dès la *Lettre à d'Alembert* une distinction stricte entre les modes de vie des hommes et des femmes[8]. La lettre IV, X, de *La Nouvelle Héloïse* attribue à la séparation des sexes « l'ordre admirable qui regne ici[9] » et présente à deux reprises cette manière de vivre comme « la plus naturelle[10] ». C'est là aussi le mode de vie des femmes qui est surtout jugé néfaste aux hommes : « En France où les hommes se sont soumis à vivre à la maniere des femmes et à rester sans cesse enfermés dans la chambre avec elles, l'involontaire agitation qu'ils y conservent montre que ce n'est point à cela qu'ils étoient destinés[11]. » Ce motif est repris au livre IV d'*Émile* :

> Pour moi je ne connois point de sort plus affreux que celui d'une jolie femme de Paris, après celui du petit agréable

8 *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, *OC* V, p. 92 et s. Ce chapitre est principalement fondé sur une lecture des théories de Rousseau au livre V, qui, comme on le verra, ne sont pas toujours compatibles par exemple avec la manière dont est développé le personnage de Julie dans *La Nouvelle Héloïse* ou encore avec ses analyses historiques dans le *Second Discours*.

9 *La Nouvelle Héloïse*, *OC* II, p. 450.

10 *Idem*.

11 *Idem*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> qui s'attache à elle, qui, changé de même en femme oisive, s'éloigne ainsi doublement de son état, et à qui la vanité d'être homme à bonnes fortunes fait supporter la longueur des plus tristes jours qu'ait jamais passés créature humaine (*Émile*, *OC* IV, p. 686).

Si Rousseau juge la vie des femmes dégradante pour les hommes, l'inverse est selon lui également vrai : la vie masculine serait fondamentalement mauvaise pour les femmes, elle les éloignerait à la fois de leur nature, de leur perfection et de leur aptitude au bonheur : « la femme vaut mieux comme femme et moins come [*sic*] homme[12] ».

Au-delà de cette apparente symétrie qui voudrait que la séparation des sexes soit au bénéfice des femmes comme des hommes, Rousseau ne s'adresse pas de même aux deux. Cette sexuation du destinataire est particulièrement flagrante dans *Émile*, un des textes de Rousseau qui traite le plus directement de la question de la différence des sexes. Le terme « homme(s) » employé tout au long de l'ouvrage n'est qu'en apparence universel et désigne bien en réalité exclusivement la partie masculine de l'humanité, puisque Rousseau réserve à une partie du livre V la question spécifique de l'éducation des femmes. Le livre I s'ouvre pourtant sur l'idée explicitement formulée de s'adresser aux mères : « Parlez donc toujours aux femmes par préférence dans vos traités d'éducation[13] » ; « C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère[14]. » Le système d'énonciation de l'ouvrage range néanmoins très rapidement la mère à la troisième personne. On pourrait avancer qu'il en va de même pour les pères, mais l'analyse du système énonciatif du passage consacré à l'éducation des femmes au livre V révèle une position d'énonciation qui est en réalité tout sauf neutre ou extérieure à la question sexuelle. Dans ce long passage en effet, il ne s'agit pas simplement de traiter des femmes à la troisième personne ; celle-ci est opposée

12 *Ibid.*, p. 701.

13 *Ibid.*, p. 246, note.

14 *Ibid.*, p. 245.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

à un « nous » qui désigne l'ensemble des hommes hétérosexuels[15] : « Les femmes de *leur* côté ne cessent de crier que *nous* les élevons pour être vaines et coquétes, que *nous* les amusons sans cesse à des puerilités pour rester plus facilement les maitres[16] » ; « Est-ce *nôtre* faute si *elles* nous plaisent quand *elles* sont belles, si *leurs* minauderies *nous* séduisent, si l'art qu'*elles* apprennent de vous *nous* attire et nous flate, si *nous* aimons à *les* voir mises avec goût, si *nous leur* laissons affiler à loisir les armes dont *elles nous* subjuguent[17] ? » ; « par tout où *elle* fait valoir ses droits elle a l'avantage ; partout où *elle* veut usurper les *nôtres elle* reste au dessous de *nous*[18] » ; « tous les preceptes qu'on *leur* donnera ne serviront de rien pour *leur* bonheur ni pour le *nôtre*[19] » ; « N'abbaissons pas à ce point le séxe qui *nous* gouverne, et qui *nous* honore quand *nous* ne l'avons pas avili[20] ». Le dispositif d'énonciation est ici un dispositif d'altérisation, où l'auteur se range explicitement dans la catégorie des hommes et s'adresse uniquement à d'autres hommes, les femmes étant assignées à la troisième personne comme objet de la discussion. Cette altérisation des femmes n'est d'ailleurs pas dépourvue de rancœur de la part de Rousseau, qui identifie les femmes comme source des peines masculines : « il est juste que ce séxe partage la peine des maux qu'il *nous* a causés[21] ». La question de l'éducation des femmes est donc chez Rousseau un sujet abordé entre hommes.

15 *Émile* n'est de fait jamais écrit d'un point de vue de neutralité auctoriale : Rousseau s'implique personnellement dans son texte et y attire également son lecteur. Le « nous » de connivence masculine du début du livre V est cependant distinct des autres emplois de ce pronom dans le reste de l'ouvrage. Le « nous » désigne en effet notamment, tour à tour, la communauté des éducateurs, la communauté de ceux qui apprennent, le genre humain tout entier, et les habitants d'Europe occidentale au XVIIIe siècle par opposition à d'autres cultures. Chacun de ces « nous » peut être lu comme incluant à la fois les hommes et les femmes de chacun de ces ensembles ; c'est sur ce point que l'emploi du « nous » au début du livre V vient briser l'illusion de neutralité de genre de la position d'énonciation de Rousseau – et du même coup, de son propos.

16 *Émile* , *OC* IV, p. 700 (mes italiques).

17 *Ibid*., p. 701 (mes italiques).

18 *Idem.*

19 *Ibid*., p. 703 (mes italiques).

20 *Ibid*., p. 730 (mes italiques).

21 *Ibid*., p. 709 (mes italiques).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Le seul passage où Rousseau s'adresse aux femmes, et plus précisément aux mères à la seconde personne du pluriel, dans le cadre de la réponse anticipée à une objection, c'est pour opposer sur un mode agonistique ce « vous » à un « nous » qui est, là encore, masculin :

> Et depuis quand sont-ce les hommes qui se mêlent de l'éducation des filles ? Qui est-ce qui empêche les méres de les élever comme il leur plait ? […] Force-t-on *vos* filles à perdre leur tems en niaiseries ? Leur fait-on malgré elles passer la moitié de leur vie à la toilette à *votre* exemple ? *Vous* empêche-t-on de les instruire et faire instruire à *vôtre* gré ? Est-ce *nôtre* faute […] (*Émile, OC* IV, p. 701) ?

À nouveau Rousseau fait front avec les autres hommes contre les femmes, ici comme adversaires rhétoriques dans une polémique sur les causes de la mauvaise éducation des filles. Adversaires et non destinataires : l'interpellation à la deuxième personne vise ici à exposer les mères comme responsables de l'éducation des filles, non à entamer avec elles un dialogue. On est loin de la « tendre et prévoyante mère » du livre I. À la deuxième comme à la troisième personne du pluriel, les femmes sont exclues de la conversation entre hommes qui les prend pour objet.

L'énonciation dans *Émile* rejette donc les femmes dans l'altérité par rapport à l'ensemble des hommes, auquel s'adresse l'auteur et dans lequel il se situe sans ambiguïté. Le principe de séparation des sexes cher à Rousseau s'applique ici aussi : dans son activité de philosophe, Rousseau ne s'adresse pas aux femmes, sauf pour les exclure ; et cette exclusion ne va pas non plus sans péjoration, comme on le verra.

L'analyse des fonctions d'énonciation dans les textes de Rousseau sur la différence des sexes met en lumière le point de vue dont ils sont écrits, qui n'est pas sans rapport avec leur propos. Si les textes de Rousseau semblent en effet au premier abord s'adresser au genre humain tout entier, ils ne s'adressent, en réalité, qu'à la partie masculine de l'humanité, et le genre masculin employé n'est qu'en apparence universel. C'est à partir de ce point

PDF réservé à un usage privé. Il ne peut être diffusé

de vue masculin qu'est interrogée l'influence sur l'esprit des différences entre les sexes.

L'esprit des femmes

La différence des sexes est conçue par Rousseau comme une différence de sexe et non de genre. Elle est en effet présentée comme une différence d'origine strictement physiologique ; la question de l'influence des rôles de genre, des stéréotypes, de l'éducation et de la fonction sociale accordée aux personnes désignées hommes ou femmes n'est pas ignorée, mais elle n'est mentionnée que pour être aussitôt évacuée, renforçant ainsi la naturalisation de la question sexuelle.

L'idée que les différences entre les sexes seraient à attribuer à une construction sociale n'est en effet abordée par Rousseau que pour être aussitôt évacuée de façon péremptoire, et c'est sous la plume de Julie qu'il place, comme pour la renforcer, cette idée dans la lettre I, XLVI de *La Nouvelle Héloïse* :

> L'attaque et la deffense, l'audace des hommes, la pudeur des femmes ne sont point des conventions, comme le pensent tes philosophes, mais des institutions naturelles dont il est facile de rendre raison, et dont se déduisent aisément toutes les autres distinctions morales (*La Nouvelle Héloïse, OC* II, p. 128).

Comme l'écrit Mary Trouille, « Rousseau a choisi d'ignorer à quel point le conditionnement social déterminait les capacités, le tempérament, et même la condition physique des femmes[22] ». Pour Rousseau, toutes les différences de comportement observables entre les sexes sont strictement naturelles et peuvent être rapportées à la grossesse. Cette affirmation s'assortit pour lui d'une polémique constante contre l'idée que ces différences puissent être instituées :

22 Mary Trouille, « Le paradoxe de Sophie et Julie : la pensée de Rousseau sur les femmes », *in* Blaise Bachofen, *et al.* (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 446-447.

PUF - destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

> La rigidité des devoirs rélatifs des deux sexes n'est ni ne peut être la même. Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort ; cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé mais de la raison : c'est à celui des deux que la nature a chargé du dépôt des enfans d'en répondre à l'autre (*Émile, OC* IV, p.697).

Il ne suffit pas pour Rousseau de constater les rôles différents des deux sexes dans la conception ; pour lui, toutes les différences de rôles et de mœurs que l'on observe sont à rapporter à cette distinction primordiale, le fait que les femmes portent les enfants. Cette idée est appuyée par la revendication de l'universalité des rapports entre les sexes : « Tel est l'ordre que son universalité montre être le plus naturel[23]. » La différence des femmes est ainsi intégralement naturalisée et l'idée qu'elle soit de l'ordre de l'institution humaine récusée. De façon surprenante chez l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il ne semble pas y avoir pour Rousseau dans *Émile* de « femme de l'homme » (ni d'ailleurs de « femme de la femme ») à opposer à la « femme de la nature », mais une condition féminine à la fois naturelle, anhistorique et universelle, découlant intégralement de la grossesse[24] : pour Rousseau, contrairement aux hommes, les femmes ne semblent pas modifiées par la vie en société, ou alors uniquement dans la mesure où elles dérogeraient au rôle qui serait selon lui prévu pour elles par la nature.

Pour Rousseau, l'esprit des femmes est en outre inférieur à celui des hommes, comme cela est directement exprimé sous la plume de Julie dans la lettre I, XI, de *La Nouvelle Héloïse* : « si la raison d'ordinaire est plus foible et s'éteint plutôt chez les femmes elle est aussi plutôt formée, comme un frêle tournesol croit et meurt avant un chêne[25] ». La même idée se retrouve de façon plus allusive au livre V d'*Émile*, comme ici au sujet de la religion : « On comprend

23 *La Nouvelle Héloïse*, *OC* II, p. 450.

24 Contrairement à ce qui est affirmé dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, où Rousseau évoque bien un devenir historique de la différence des sexes à partir d'une relative égalité d'origine.

25 *La Nouvelle Héloïse*, OC *II*, p. 55.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusé

bien que si les enfans mâles sont hors d'état de se former aucune véritable idée de réligion, à plus forte raison la même idée est-elle au dessus de la conception des filles[26]. » Il ne leur reconnaît pas non plus de talent dans le domaine des arts, de la création ou de l'imagination, comme il l'écrit dans cette note de la *Lettre à d'Alembert* :

> Les femmes, en général, n'aiment aucun art, ne se connoissent à aucun, et n'ont aucun Génie. Elles peuvent reussir aux petits ouvrages qui ne demandent que de la légéreté d'esprit, du goût, de la grace, quelquefois même de la philosophie et du raisonnement. Elles peuvent acquerir de la science, de l'erudition, des talens, et tout ce qui s'acquiert à force de travail. Mais ce feu celeste qui échauffe et embrase l'ame, ce génie qui consume et dévore, cette brulante éloquence, ces transports sublimes qui portent leurs ravissemens jusqu'au fond des cœurs, manqueront toujours aux écrits des femmes ; ils sont tous froids et jolis comme elles ; ils auront tant d'esprit que vous voudrez, jamais d'ame ; ils seroient cent fois plustot sensés que passionnés (*Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, *OC* V, p 94-95, note 2).

Cette affirmation que les femmes seraient des êtres de raison, dépourvus des sentiments que demande l'art, peut sembler contradictoire avec le passage d'*Émile* cité plus haut, qui attribue aux femmes le domaine du « jugement des sens », aux hommes celui de « l'entendement[27] ». Ce serait oublier que pour Rousseau, le plaisir esthétique n'est pas lié au plaisir des sens, mais aux sentiments moraux et aux passions[28] ; et que ceux-ci ne se développent qu'après la raison intellectuelle, à l'adolescence, tandis que le « jugement des sens » correspondrait plutôt à la raison sensitive qui est la première à se développer chez l'enfant. C'est donc le développement des sentiments moraux que Rousseau dans cette note semble réserver aux mâles adultes, et dénier toute leur vie aux esprits féminins.

26 *Émile*, *OC* IV, p. 720.

27 *Ibid.*, p. 673.

28 Voir Martin Rueff, À *coups redoublés : anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Milan, Mimésis, 2018, p. 26-35.

ENS de Lyon à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Le traitement de l'esprit des femmes ne relève cependant pas tant chez Rousseau de la hiérarchisation que de la différence radicale. Si Rousseau affirme en de nombreux endroits l'infériorité des capacités morales et intellectuelles féminines, pour lui cependant les esprits masculins et féminins ne sont surtout pas comparables, la quantification n'ayant dès lors pas de sens : « une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage, et la perfection n'est pas susceptible de plus ou de moins[29] ». Les femmes en effet sont décrites par Rousseau comme étant si différentes des hommes qu'elles forment presque une espèce distincte : « c'est peut-être une des merveilles de la nature d'avoir pu faire deux êtres si semblables en les constituant si différemment[30]. » Les femmes sont ici encore rangées du côté d'une altérité radicale.

Cette altérité est du reste jugée par Rousseau absolument nécessaire aux rapports entre les sexes : « Si la femme pouvoit remonter aussi bien que l'homme aux principes et que l'homme eut aussi bien qu'elle l'esprit des détails, toujours indépendans l'un de l'autre ils vivroient dans une discorde éternelle, et leur société ne pourroit subsister[31]. » Paradoxalement, Rousseau, qui pose l'égalité comme condition nécessaire de la société politique, ne semble pas pouvoir concevoir une société entre égaux au sein du couple ou de la famille, et glisse de l'indépendance à la discorde : il faut, selon lui, de la dépendance mutuelle pour que le couple ou la famille puisse subsister. C'est pourquoi il construit l'idée non seulement d'une entière différence, mais d'une complémentarité entre esprit masculin et féminin :

> La recherche des vérités abstraites et spéculatives, des principes, des axiomes dans les sciences, tout ce qui tend à généraliser les idées n'est point du ressort des femmes : leurs études doivent se rapporter toutes à la pratique ; c'est à elles à faire l'application des principes que l'homme a trouvés,

29 *Émile* , *OC* IV, p. 693. La première partie de cette citation se trouve également presque en ces termes (« ame » au lieu d'« esprit ») sous la plume de Julie dans la lettre I, XLVI de *La Nouvelle Héloïse*, *OC* II, p. 128.

30 *Émile*, *OC* IV, p. 693.

31 *Ibid.*, p. 720.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> c'est à elles de faire les observations qui ménent l'homme à l'établissement des principes. […] [Q]uant aux ouvrages de génie ils passent leur portée ; elles n'ont pas, non plus, assés de justesse et d'attention pour réussir aux sciences exactes, et quant aux connoissances physiques c'est à celui des deux qui est le plus agissant, le plus allant, qui voit le plus d'objets, c'est à celui qui a le plus de force et qui l'exerce davantage à juger des rapports des êtres sensibles et des loix de la nature. […] C'est aux femmes à trouver, pour ainsi dire, la morale expérimentale, à nous à la reduire en sistême. La femme a plus d'esprit, et l'homme plus de génie, la femme observe et l'homme raisonne […] (*Émile*, *OC* IV, p. 736-737).

Le partage des esprits masculin et féminin s'opère ainsi comme suit : aux hommes les capacités d'abstraction et de généralisation, le « génie » qui permet les arts, la force et la mobilité, la déduction des lois de la nature ; aux femmes l'« esprit » et les capacités d'observation. L'« esprit » dont il s'agit ici, c'est la ruse[32], dont la nécessité découle selon Rousseau de la faiblesse et de la dépendance des femmes[33] ; leurs capacités d'observation, leur empathie, leur talent pour deviner les sentiments d'autrui sont tous relatifs à « l'étude de l'homme[34] », là encore rendue nécessaire par leur état de dépendance. Les autres caractéristiques naturelles de l'esprit féminin, selon Rousseau, sont la sujétion à l'apparence[35] et à l'opinion[36], et le goût pour celles-ci ; et enfin la soumission[37], conséquence, là encore, de la dépendance des femmes vis-à-vis des hommes.

On voit bien que la complémentarité revendiquée par Rousseau n'est qu'une fausse symétrie : la dépendance des hommes et des femmes n'est pas mutuelle, seule l'existence féminine, en réalité, est placée par Rousseau sous le signe de la dépendance

32 *Ibid.*, p. 711.

33 *Ibid.*, p. 713.

34 *Ibid.*, p. 736-737.

35 *Ibid.*, p. 703-704.

36 *Ibid.*, p. 697, 698, 719.

37 *Ibid.*, p. 709.

PDF destiné à un usage privé uniquement (ne pas diffuser

vis-à-vis des hommes[38], et cette dépendance supposée se reflète en chaque caractéristique qu'il lui attribue. Rousseau théorise les femmes comme ce que Simone de Beauvoir appelle dans *Le Deuxième Sexe* des « êtres relatifs[39] », dont l'existence serait entièrement déterminée par le soin des mâles, qui n'auraient pas d'existence en propre, mais uniquement à travers et pour eux. Toute l'existence féminine est en effet rapportée par Rousseau soit au soin des hommes, soit à se concilier leur protection.

Tout ceci est en réalité, en dernier ressort, lié pour Rousseau à la question de la grossesse, qui selon lui détermine la totalité de l'existence féminine : « Le mâle n'est mâle qu'en certains instans, la femelle est femelle toute sa vie ou du moins toute sa jeunesse ; tout la rappelle sans cesse à son sexe[40] […]. » La « destination propre[41] » des femmes serait selon lui de porter des enfants, et tous les autres aspects de leur existence découleraient de celui-ci[42].

Mais à ce présupposé il en ajoute un autre : l'idée que l'amour paternel reposerait sur le seul lien du sang, que cet amour serait rendu impossible par un quelconque doute sur la filiation biologique, que le plus important en ce qui concerne les enfants serait finalement de bien savoir qui est le père. Les devoirs de la grossesse ne sont ainsi pas, selon Rousseau, avant tout des devoirs envers l'enfant, mais envers le père de celui-ci : tous les devoirs attribués

38 *Ibid.*, p. 693.

39 Il emploie précisément ce terme même : « toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes » (*ibid.*, p. 703).

40 *Ibid.*, p. 697.

41 *Ibid.*, p. 698.

42 Si certaines femmes rousseauistes au XVIIIe siècle s'approprient ce discours après avoir lu notamment *Émile ou de l'éducation* et exaltent un idéal de la maternité parfois contredit par leur propre expérience, ce discours est loin d'être majoritaire chez les femmes, comme le montre Nahema Hanafi : « Loin des narrations idylliques des rousseauistes centrées sur la célébration des sentiments maternels dans une écriture performative du bonheur d'être mère, la plupart des femmes aisées livrent une perception négative de la gravidité ». De nombreuses femmes cherchent à échapper à l'impératif de la maternité, par le célibat choisi, l'abstinence conjugale ou des méthodes de contraception. Pour une vision d'ensemble de ces expériences contrastées et des marges de manœuvre des femmes des Lumières vis-à-vis de la maîtrise de leurs fonctions biologiques, voir *Le Frisson et le baume : expériences féminines du corps au siècle des Lumières*, Rennes, PUR, 2017, p. 161-195, et p. 175 pour la citation.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

aux femmes et à leur « nature » sont en dernier ressort destinés à garantir pour les hommes la certitude de la filiation biologique de leur progéniture : « Rousseau évoque souvent la nature – selon une perspective très subjectivement masculine – pour prescrire le rôle des femmes et pour justifier leur subordination[43] ». Ainsi Rousseau ne se contente-t-il pas d'affirmer l'influence de l'utérus sur l'esprit féminin ; la nature féminine qu'il théorise est en fait entièrement orientée de façon à garantir un droit de regard masculin sur l'utérus.

Trouble dans le genre

L'esprit masculin et l'esprit féminin seraient ainsi, selon Rousseau, voués à certains rôles et certaines capacités strictement définis, sans possibilité d'évolution. Les cas de « devenir masculin » des femmes ou de « devenir féminin » des hommes, lorsqu'ils sont évoqués, ne le sont que pour être récusés comme exceptions et comme dégradations. Les femmes qui selon Rousseau cherchent à « cultiver les qualités de l'homme […] ne pouvant bien ménager les uns et les autres, parce qu'ils sont incompatibles, elles restent au dessous de leur portée sans se mettre à la nôtre, et perdent la moitié de leur prix[44] ». Les femmes qui prennent des rôles considérés comme masculins, autrement dit, ne feraient que perdre leurs qualités dites féminines et échoueraient à acquérir les qualités intellectuelles considérées comme masculines : le changement serait exclusivement négatif. Il en irait de même pour un homme qui adopterait un genre de vie considéré comme féminin : le « petit agréable » de Rousseau, changé en « femme oisive » par son attachement à une jolie femme de Paris, « s'éloigne doublement de son état » et connaît un « sort […] affreux[45] ».

L'absence de notion de rôles de genre chez Rousseau, non comme ignorance mais comme refus théorique conscient et

43 Mary Trouille, « Le paradoxe de Sophie et Julie : la pensée de Rousseau sur les femmes », op. cit., p. 443.

44 *Émile* , *OC* IV, p. 701.

45 *Ibid.*, p. 686.

PDF-lecture à un usage privé uniquement - ne pas diffuser

assumé, fait que l'adoption d'un mode de vie considéré comme celui de l'autre sexe est décrite comme un processus de changement de sexe ; et celui-ci, qu'il soit volontaire ou accidentel, est toujours présenté par Rousseau comme une dégénérescence, et cela pour les deux sexes. Là encore cependant, la symétrie n'est qu'apparente : alors que les femmes ne pourraient, en adoptant le genre de vie des hommes, acquérir leurs qualités intellectuelles, les hommes perdraient nécessairement celles-ci en adoptant le genre de vie des femmes. Le changement intellectuel lié à un changement de sexe ne se ferait donc toujours que dans un seul sens, celui de la dégradation : une femme resterait toujours femme, avec son esprit supposé inférieur, tandis qu'un homme pourrait se féminiser en perdant de ce fait sa supériorité intellectuelle.

Cette asymétrie peut s'interpréter en lien avec un cadre théorique où les femmes étant conçues sous le motif de l'absence innée de certaines qualités intellectuelles et les hommes sous celui de leur présence également innée, ou en tous cas rendue possible par des caractères innés, Rousseau peut concevoir la perte de ces qualités, mais non leur acquisition : comme dans la théologie augustinienne, le néant ne pourrait faire naître l'existant, mais l'existant pourrait se corrompre en se tournant vers le néant[46]. On peut également mettre cette asymétrie en relation avec la question du destinataire qui, comme on l'a vu, est conçu comme masculin : en abordant ces questions de changement de sexe, il s'agit avant tout pour Rousseau de prévenir ses lecteurs qui sont, comme on l'a vu, supposés masculins du danger d'un devenir féminin considéré comme fondamentalement moindre.

Le sexe biologique est ainsi conçu comme un facteur inné et impossible à modifier, les seules exceptions étant reléguées au rang des accidents ou des monstres ne réussissant de toute façon en aucun cas à dépasser la dichotomie des sexes – seulement à déchoir du leur.

L'évocation par Rousseau de cas de devenir féminin d'hommes ou de devenir masculin de femmes va pourtant précisément à l'encontre de cette idée de la différence des sexes comme causalité immuable. Le mode de vie distinct des hommes et des

46 Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, XII, VI.

PDF destiné à un usage strictement personnel, non public

femmes, affirmé comme étant exclusivement la conséquence des différences physiologiques entre les sexes, en devient en effet ici au contraire la cause. C'est par exemple le cas dans le traitement par Rousseau du rapport entre différence des sexes et alimentation :

> Le laitage et le sucre sont un des goûts naturels du sexe et comme le simbole de l'innocence et de la douceur qui font son plus aimable ornement. Les hommes, au contraire, recherchent en général les saveurs fortes et les liqueurs spiritueuses ; alimens plus convenables à la vie active et laborieuse que la nature leur demande ; et quand ces divers goûts viennent à s'altérer et se confondre, c'est une marque presque infaillible du mélange désordonné des sexes. En effet j'ai remarqué qu'en France, où les femmes vivent sans cesse avec les hommes, elles ont tout à fait perdu le goût du laitage, les hommes beaucoup celui du vin, et qu'en Angleterre où les deux sexes sont moins confondus, leur goût propre s'est mieux conservé (*La Nouvelle Héloïse*, *OC* II, p. 452-453).

Les goûts alimentaires distincts sont ici présentés comme la conséquence de la différence « naturelle » des sexes. Ils deviennent pourtant dans le même temps le symptôme du brouillage de cette différence, les sexes adoptant des régimes alimentaires proches lorsqu'ils se fréquentent davantage, accroissant leur ressemblance. Si Rousseau n'évoque ici l'alimentation que comme symptôme et non comme cause, il est possible cependant de rapprocher ce passage de la fonction de l'alimentation dans la médecine galénique, où la qualité et la quantité des aliments, tant solides que liquides, sont réputées avoir une influence majeure sur le tempérament et le caractère. Dans cette configuration, l'alimentation deviendrait ainsi, non seulement le symptôme, mais le moteur de la confusion des sexes ou de leur distinction, entretenant chaque sexe dans l'identité qui lui est attribuée ou lui faisant au contraire acquérir quelque chose des caractéristiques physiques ou intellectuelles de l'autre sexe.

Le cantonnement de chaque sexe dans un déterminisme psychophysique se fait ainsi en contradiction avec le développement, pourtant parallèle, d'une thématique du changement des

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

caractères sexuels par le mode de vie. Si cette thématique est développée essentiellement dans un but polémique chez Rousseau, il n'en reste pas moins qu'elle introduit une perméabilité troublante de la binarité des sexes pourtant si soigneusement posée, et réinsère la question des rôles de genre au cœur même de la tentative de naturalisation des distinctions entre les sexes.

Le paradoxe d'éduquer la nature

Comme on le voit, si Rousseau nie la possibilité de compenser l'influence des sexes sur l'esprit par d'autres causes physiques, il réintroduit néanmoins au sein de la question sexuelle une interaction avec d'autres causalités qui viennent en perturber l'apparente immutabilité.

S'il est impossible, selon Rousseau, de se soustraire au déterminisme de son sexe, son traitement de la question se fait à travers l'adaptation des attentes et des pratiques à ce déterminisme. Pour Rousseau, il ne s'agit pas tant de prescrire aux femmes leurs occupations intellectuelles que de concevoir une éducation adéquate pour les filles, faisant du même coup apparaître que l'éducation d'Émile présentée dans les quatre premiers livres n'est pas une éducation d'être humain, mais bien exclusivement une éducation d'homme. Si le plan d'études proposé à Julie par Saint-Preux dans la lettre I, XII, de *La Nouvelle Héloïse* ne semble pas faire de différence entre éducation d'homme et de femme[47], le précepteur et son élève étant censés s'instruire ensemble, le livre V d'*Émile* propose bien une éducation féminine très différente de celle des hommes. Les femmes ne doivent pas, selon Rousseau, être laissée dans une ignorance asservissante ; « Elles doivent apprendre beaucoup de

47 Les raisons de la différence entre l'éducation de Julie et celle de Sophie sont analysées par Mary Trouille (« Le paradoxe de Sophie et Julie : la pensée de Rousseau sur les femmes », *op. cit.*, p. 450-451) : différences de milieu social, de caractère des personnages, mais aussi de genre littéraire des œuvres, le caractère épistolaire de *Julie ou La Nouvelle Héloïse* impliquant un point de vue moins exclusivement masculin. Mary Trouille souligne néanmoins que le « ton pseudo-féministe » adopté par moments par Rousseau dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse* est en définitive mis au service d'« une vision traditionaliste de la femme » (p. 453).

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

choses, mais seulement celles qu'il leur convient de savoir[48]. » L'éducation féminine vise ainsi aussi bien à développer les capacités qu'à cantonner les femmes dans les limites assignées à leur sexe. L'éducation prescrite par Rousseau correspond donc aux spécificités qu'il attribue à l'esprit des femmes, comme on l'a vu : elles devraient apprendre surtout les savoirs pratiques ou « connaissances d'usage[49] », la gestion des apparences, la soumission à l'autorité et « l'étude de l'homme », c'est-à-dire l'attention aux émotions des hommes de leur entourage et leur compréhension. Cette éducation est entièrement tournée vers les hommes, conformément au statut d'être relatif des femmes : « Leur plaire, leur être utiles, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce, voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dès leur enfance[50]. »

De même que pour Émile, Rousseau recommande pour Sophie l'exercice physique et le développement des forces corporelles. Ce précepte n'a cependant pas le même sens pour les deux sexes. D'une part, la « culture du corps » chez les filles doit pour lui avant tout être consacrée au développement des « agrémens » et non des forces[51]. D'autre part, dans la mesure même où Rousseau recommande le développement des forces du corps chez les filles, ce n'est pas dans le même but que chez les garçons. Là où le livre II d'*Émile* développe longuement l'idée d'une culture du corps destinée à développer la raison sensitive, à « apprendre à penser » en « exerç[ant] nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instrumens de nôtre intelligence[52] », le développement des forces corporelles féminines n'a pas pour but le développement intellectuel, mais, là encore, les hommes et la maternité : « Les femmes ne doivent pas être robustes comme eux, mais pour eux, pour que les hommes qui naîtront d'elles le soient aussi[53]. » L'enseignement de la

48 *Émile ou De l'éducation*, *OC* IV, p. 702.

49 *Ibid.*, p. 707.

50 *Ibid.*, p. 703.

51 *Ibid.*, p. 704.

52 *Ibid.*, p. 370.

53 *Ibid.*, p. 704.

PDF destiné à un usage universitaire, ne pas diffuser

danse, du chant et des « arts agréables[54] » aux filles plutôt qu'aux garçons permet du reste d'associer l'exercice physique à l'impératif d'agrément posé par Rousseau sur les femmes.

L'éducation morale des femmes doit également selon Rousseau correspondre à la place qu'il leur donne, c'est-à-dire être relative aux hommes et à la maternité. La morale proprement dite revient à leur apprendre « à quelles qualités les hommes accordent véritablement leur estime[55] », et l'éducation religieuse est réglée par l'autorité, les femmes « [n]e pouvant tirer d'elles seules la régle de leur foi[56] ». Les femmes ne sont pas selon Rousseau entièrement dépourvues de la conscience ou « sentiment intérieur[57] » qui doit guider leur moralité ; simplement, il met en doute qu'elles soient capables de mener des raisonnements moraux autres que « très simples[58] » pour arbitrer entre leur conscience et l'opinion. De là découle selon lui la nécessité d'une éducation morale et même politique : il faut enseigner aux filles « nos institutions, […] nos usages, […] nos bienséances[59] » de façon à aider le jugement féminin en matière morale. La conscience morale féminine est du reste selon Rousseau strictement orientée par ses devoirs, « conséquences si naturelles et si sensibles de sa condition » : « [l]'obéissance et la fidélité qu'elle doit à son mari, la tendresse et les soins qu'elle doit à ses enfans[60] ». Ainsi toute l'éducation des femmes, physique et morale, est-elle subordonnée à cet impératif que Rousseau attribue à la nature. La culture de l'esprit féminin est du reste présentée par Rousseau selon une métaphore qui la rapproche du thème de la fécondation et de la grossesse, et plus exactement de la théorie de la préformation de l'embryon : « c'est une terre bien préparée qui n'attend que le grain pour rapporter[61] ». Selon cette théorie, énoncée notamment par Aristote et très

54 *Ibid.*, p. 715.
55 *Ibid.*, p. 720.
56 *Ibid.*, p. 721.
57 *Ibid.*, p. 730.
58 *Ibid.*, p. 731.
59 *Idem.*
60 *Idem.*
61 *Ibid.*, p. 769.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

populaire au XVIIIe siècle depuis l'observation de spermatozoïdes par Hartsoeker, l'embryon existerait déjà tout formé dans la semence mâle, la femelle n'offrant que le terreau fertile permettant sa croissance. C'est sur ce modèle que Rousseau conçoit l'éducation féminine, décrivant ainsi Sophie comme une terre vierge destinée à être cultivée par son mari : « Ô l'aimable ignorante ! Heureux celui qu'on destine à l'instruire[62]. »

L'éducation des femmes est ainsi chez Rousseau entièrement orientée par la distinction entre une nature féminine et une culture masculine. Le paradoxe qui demeure est justement qu'il y ait besoin même d'une éducation féminine, puisque tout ce que sont et tout ce que font les femmes découlerait selon lui de leur nature. À de nombreuses reprises pourtant, Rousseau maintient dans l'ambiguïté la question de savoir si les comportements féminins sont à attribuer à la nature ou à l'éducation genrée. Ainsi le « presque » utilisé par deux fois pour éluder la question : « [l]es petites filles presque en naissant aiment la parure[63] » et « presque toutes les petites filles apprennent avec répugnance à lire et à écrire[64] ». La question sensible de la contrainte et de la sujétion des femmes fait l'objet de la même ambiguïté : « Elles seront toute leur vie asservies à la gêne la plus continüelle et la plus sévére, qui est celle des bienseances : il faut les exercer d'abord à la contrainte, afin qu'elle ne leur coûte jamais rien[65] […]. » Ainsi Rousseau laisse-t-il en suspens la question de savoir si la subordination des femmes est de nature ou d'institution, la ramenant à un état de fait auquel les filles devraient être préparées. De ce paradoxe de la nécessité de l'éducation d'un être qui est supposé entièrement de nature, Rousseau se débarrasse enfin en déclarant ne faire que chercher à concilier celle-ci avec les institutions des hommes : « La prémiere leçon vient

PDF destiné à un usage strictement privé, ne pas diffuser

62 *Ibid*. Rousseau semble du reste avoir lui-même perçu les limites de ce modèle lorsque, dans *Les Solitaires*, le manque d'éducation de Sophie devient une des raisons pour lesquelles Émile s'éloigne d'elle peu à peu. Sur l'analyse de cette contradiction, voir Mary Trouille, « Le paradoxe de Sophie et Julie : la pensée de Rousseau sur les femmes », op.cit., p. 448-449.

63 *Émile* , *OC* IV, p. 703.

64 *Ibid*., p. 707.

65 *Ibid*., p. 709.

de la nature, l'art ne fait plus que la suivre, et déterminer suivant nos usages sous quelle forme elle doit se montrer[66]. »

Conclusion: la morale sensitive face audéterminisme sexuel

La question de la différence des sexes vient définir les limites de la morale sensitive, non en ce que cette entreprise serait limitée en droit, mais du fait du lieu où Rousseau choisit de poser les limites de la réappropriation par l'être humain des influences physiques sur les aptitudes morales.

Chez Rousseau, en effet, le sexe est construit comme la seule cause parfaitement inaltérable, la seule influence physique totalement indépassable sur l'esprit : plus rigide que les climats, auxquels on peut échapper en changeant de lieu, plus que les saisons, qui alternent pour tout le monde, ou que l'âge même, dont chacun connaîtra l'évolution au cours de sa vie. Le sexe, au contraire, semble chez Rousseau enfermer chacun de sa naissance à sa mort dans une gamme d'aptitudes intellectuelles et morales qui ne varieront pas. Ou plutôt en réalité uniquement y enfermer les femmes : elles seules, de fait, voient la gamme de leurs possibilités intellectuelles et morales réduites par l'appartenance à leur sexe. La question de la différence des sexes semble ainsi mettre les femmes à l'écart des destinataires de la morale sensitive, puisqu'il s'agit de la seule cause influant sur l'esprit qui ne fasse pas l'objet d'une tentative théorique de dépassement : Rousseau prétend ici constater des différences mais pose en réalité surtout des limites insurmontables, et il ne cherche pas, à la différence des autres causes physiques, de remèdes à celle-ci. Dans un cadre où le dimorphisme sexuel est considéré comme une des causes majeures influant sur l'esprit, la différence des sexes est ainsi posée comme une limite stricte de la portée de la morale sensitive, puisque toutes les autres causes physiques seraient impuissantes face aux caractères moraux engendrés par celle-ci, n'engendrant au mieux qu'une dégradation.

66 *Ibid.*, p. 719.

PDF de libre accès privé uniquement, ne pas diffuser

La morale sensitive se définit ainsi, sans le dire chez Rousseau, comme une entreprise de perfectionnement moral qui concernerait uniquement les hommes, tandis que les femmes se trouvent au contraire ramenées, dans le même geste, à un cantonnement plus rigide de leurs possibilités. Ici, seuls les hommes se voient reconnaître des différences significatives entre individus et la possibilité d'une évolution notable de leurs possibilités ; quant aux femmes, inutile de consacrer des pages à l'amélioration de leurs capacités intellectuelles et morales, puisque celles-ci sont dès le départ définies comme strictement bornées et homogènes. Rousseau au livre V d'*Émile* participe ainsi à l'évolution des discours visant à nier aux femmes leur autonomie en tant que sujet décrite par Elsa Dorlin dans la première partie de *La Matrice de la race*[67], où le corps féminin ne sort de sa caractérisation pathologique que pour être enfermé dans le discours de la maternité.

Les femmes ne sont cependant pas chez Rousseau seules exclues du projet de perfectionnement des facultés morales. Au livre I d'*Émile* en effet, Rousseau s'imaginant précepteur se donne le droit de choisir son élève imaginaire. En lui souhaitant en tout des qualités moyennes, car « [o]n n'a besoin d'élever que les hommes vulgaires[68] », il exige néanmoins « un enfant bien formé, vigoureux et sain[69] ». Pour lui en effet « [u]n corps débile affoiblit l'ame[70] » ; tout effort éducatif serait dépensé en vain pour un élève au corps maladif. « [T]oujours inutile à lui-même et aux autres[71] », l'élève dont le corps n'est pas sain n'est selon Rousseau pas digne d'intérêt et toute tentative d'élever son esprit serait vouée à l'échec ; épuiser ses forces à faire progresser un malade, ce serait selon Rousseau « doubler la perte de la société et lui ôter deux hommes pour un[72] ». Par ces affirmations, Rousseau opère deux mouvements : d'une part, il lie très fermement les possibilités intellectuelles et morales

PDF destiné à un usage strictement individuel, ne pas diffuser

67 Elsa Dorlin, *La Matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

68 *Émile* , *OC* IV, p. 266.

69 *Ibid.*, p. 268.

70 *Ibid.*, p. 269.

71 *Ibid.*, p. 268.

72 *Idem.*

au corps, s'appuyant ici sur le fait que toutes les manifestations de l'esprit passent par le corps et qu'« [u]n bon serviteur doit être robuste[73] » ; d'autre part, il exclut de ce fait du domaine intellectuel et moral toute personne dont le corps ne serait pas « bien formé, vigoureux et sain », posant ainsi des bornes strictes aux possibilités d'une entreprise d'amélioration de l'esprit *via* le corps[74]. Cette exclusion des corps malades de l'entreprise de perfectionnement intellectuel et moral n'est pas sans lien avec celle des femmes, elle lui est même explicitement reliée puisque ces corps malades sont appelés par Rousseau « corps efféminés[75] ». Corps féminins et corps malades sont ainsi assimilés par Rousseau, pour être exclus de concert, en tant que causes perdues d'avance de son entreprise de réappropriation de l'influence du corps sur l'esprit : les femmes, comme les malades, seraient dans une relation unilatérale au corps, où celui-ci toujours tyran ne pourrait jamais être gouverné[76].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

73 *Ibid.*, p. 269.

74 Contrairement par exemple à la même époque à Antoine Le Camus, qui se donne précisément pour entreprise dans sa *Médecine de l'esprit* de « faire un homme d'esprit d'un stupide », c'est-à-dire précisément de surmonter par la médecine les sources physiques des limitations morales : Antoine Le Camus, *Médecine de l'esprit*, Paris, Chez Ganeau, 1769 [1753], p. 219.

75 *Idem.*

76 « Plus le corps est faible, plus il commande ; plus il est fort, plus il obéit. » , *Émile OC* IV, p. 269.

Traduction

Carole Pateman
présentée par
Gabriella Silvestrini

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Carole Pateman: contrat sexuel, féminisme et démocratie

Traduit de l'italien par Martin Rueff

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Gabriella Silvestrini

« Pour les féministes, écrit Carole Pateman en 1983, la démocratie n'a jamais existé[1]. » Comment comprendre une affirmation d'autant plus déconcertante que la science politique anglo-américaine se complaisait dans ces mêmes années à faire remonter la naissance du régime démocratique à la diffusion dans les pays occidentaux du suffrage universel masculin à la seconde moitié du XVIIe siècle, sinon à la Grèce antique ? Ce verdict allait trouver sa confirmation en 1988 quand l'auteure publia *Le Contrat sexuel*, livre phare qui connut de nombreuses rééditions, fut traduit dans de nombreuses langues et constitue une référence indiscutable de la seconde vague féministe[2]. L'allusion au titre de Rousseau n'échappera à personne.

Pour comprendre l'assertion formulée par Pateman en 1983 et ce qui se cache derrière la formule « contrat sexuel », il convient de retracer brièvement le parcours biographique et intellectuel de Carole Pateman qui peut être défini comme un passage de l'égalité à la différence.

1.

Carole Pateman est née dans un village du Sussex, dans une famille de travailleurs sans instruction. Elle doit abandonner l'école à 16 ans, se met à travailler pour gagner sa vie avant de reprendre ses études à 23 ans quand elle découvre l'existence du Ruskin College d'Oxford, une institution éducative indépendante fondée à la fin du XIXe siècle pour garantir une formation supérieure aux adultes provenant de la classe ouvrière. Le Ruskin College avait pour spécialité les sciences sociales. Cette formation permet à Pateman d'être admise à Oxford où elle étudie la philosophie, la science politique et l'économie. Dans plusieurs entretiens, Carole Pateman revient sur un constat sans appel : il lui est souvent arrivé d'être la seule femme dans les concours qu'elle devait affronter. Elle pouvait alors, dit-elle, se sentir deux fois dominée : comme femme dans un milieu masculin, comme

1 Carole Pateman, « According to feminists democracy has never existed », « Feminism and Democracy », in *Democratic theory and practice*, Cambridge, éd. G. Duncan, 1983.

2 *Le Contrat sexuel*, trad. fr. Charlotte Nordmann, préface de Geneviève Fraisse, postface d'Éric Fassin, Paris, La Découverte, 2010 [1988].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

prolétaire parmi les femmes. Cela ne l'empêchera pas d'accomplir une carrière universitaire internationale distinguée par de nombreux prix et de prestigieuses reconnaissances. Carole Pateman a été la première femme à être nommée présidente de l'International Political Science Association fondée en 1949. Elle a occupé ce poste de 1991 à 1994. Elle est aujourd'hui professeure émérite au département de sciences politiques de l'université de Californie et professeure honoraire à l'école des études européennes de l'université de Cardiff.

2.

Avant même d'achever son doctorat, Carole Pateman publie son premier livre en 1970 : *Participation and Democratic Theory*. Ce qui frappe dans ce premier livre, c'est la revendication de l'égalité. Sa position s'inspire des œuvres de Rousseau, Mill et George D. H. Cole. *Participation and Democratic Theory* est d'abord une critique des théories libérales et procédurales de la démocratie qui dominaient la science politique anglo-américaine depuis le livre influent de Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie* qui remonte à 1942. Pour Schumpeter comme pour ceux qui le suivirent (on peut penser à Robert Dahl et à Giovanni Sartori), la démocratie doit être conçue comme une procédure dont la finalité est la création d'un gouvernement par la compétition entre des leaders qui ont pour objectif de se faire élire. Dans cette perspective, la démocratie se concentre sur le moment électoral et l'on ne saurait reprocher aux citoyens, une fois ce moment passé de retomber dans l'apathie, tant elle est le signe d'une bonne santé de la démocratie. Épousant cette perspective, Robert Dahl reprochait à Rousseau sa doctrine de la volonté générale où il voulait voir une théorie de la démocratie populaire[3].

Face à cette conception procédurale, Pateman opposait une vision substantielle. Pour elle, l'apathie démocratique, loin d'être un bon signe, est une menace pour le fonctionnement des institutions démocratiques. Selon son interprétation, Rousseau est le théoricien par excellence de la démocratie participative – dans la mesure où il

3 Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

étend la participation bien au-delà de la sphère institutionnelle. Les régimes démocratiques fonctionnent à condition que les citoyens soient éduqués à la démocratie et que la société et ses institutions vivent de manière démocratique. Ce doit être le cas sur les lieux de travail, et en particulier les usines qui sont des institutions politiques. Pateman critique dès lors le contrat de travail qui présuppose en apparence la liberté de vendre des prestations, alors qu'en réalité, il produit des rapports de subordination durables qui pénètrent non seulement dans le corps du travailleur, mais encore dans sa personne même, dans son « moi ». La famille elle-même est une institution à démocratiser.

3.

On peut considérer que *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory* (1979) est la deuxième étape dans l'approfondissement du thème du contrat. Tandis que les auteurs de la tradition politique libérale font du contrat la somme des actes par lesquels l'individu souverain moderne exerce sa liberté, Pateman souligne le paradoxe du contrat qui vaut tout aussi bien pour l'élection, pour le contrat de travail, ou pour le contrat de mariage : quelle est cette liberté qui ne s'exerce que dans la mesure même où je renonce à elle pour m'obliger et me mettre dans un état de subordination ? Pateman veut ainsi concevoir un contrat qui remplace les relations verticales de subordination par les relations horizontales d'égalité. C'est encore l'impératif d'égalité qui anime la recherche de Pateman. La critique élargit sa portée : ce ne sont plus les seules théories procédurales de la démocratie qu'elle vise, mais bien les théories contractualistes telles qu'on en trouve une formulation moderne dans l'œuvre de Rawls.

4.

C'est le féminisme dit de la seconde génération qui va offrir à Pateman l'occasion d'un virage. On peut parler d'une véritable révélation sur le plan personnel ainsi que d'un nouveau chapitre de

PUF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

son activité de recherche. Elle fait se rencontrer théorie politique, réflexion sur les classiques et analyse de cas empiriques. Comme il était arrivé deux siècles auparavant à Mary Wollstonecraft, l'enthousiasme pour Rousseau cède le pas à la déception. La tradition démocratique occidentale contient en son essence même un caractère profondément patriarcal et misogyne. « Le désordre des femmes » examine la manière dont pour Rousseau (mais aussi pour Hegel et pour Freud) les femmes sont un danger pour la démocratie en raison du caractère illimité de leur désir qui les rendrait incapables de décisions rationnelles et les priverait du sens de la justice.

Feminism and Democracy (1983) marque une nouvelle étape. On ne saurait dire, comme le font tant de théoriciens de la démocratie, que l'absence des femmes de l'ensemble de ceux que l'on a nommés indistinctement « citoyens » soit un pur accident historique : il ne suffit pas d'accorder le droit de vote aux femmes pour qu'elles deviennent des citoyennes à part entière. Elles ne le seront pas tant qu'elles seront exclues des hautes charges politiques, des postes de direction, qu'elles seront payées moins ou qu'elles continueront à être dominées au sein même de leur couple et de leur famille. C'est pourquoi Carole Pateman peut soutenir avec d'autres féministes que la démocratie n'a jamais existé.

5.

Le Contrat sexuel le prouve : il ne suffit pas de retracer l'histoire du patriarcat pour en imaginer la fin. Le vrai problème est ailleurs. Il faut dénoncer l'ordre patriarcal qui se cache derrière le langage politique moderne alors même qu'il prétend avoir mis fin au patriarcat traditionnel. La revendication de l'égalité et de la liberté que l'on trouve à l'œuvre chez des penseurs comme John Locke et Jean-Jacques Rousseau cache le passage d'un patriarcat à un autre. Le patriarcat des pères a cédé la place à celui des frères ; au pouvoir des pères de donner la vie et la mort s'est substituée la subordination de la femme à l'homme. Liberté ? Égalité ? Fraternité : ce dernier mot doit être pris à la lettre car il désigne l'alliance des frères contre les sœurs, contre les femmes.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusable

Carole Pateman tire deux conséquences importantes de cette généalogie.

D'une part, elle dénonce le refoulement de la différence à l'œuvre dans le contractualisme qui promeut de manière illusoire un individu souverain propriétaire de lui-même, sans tenir compte des dépendances dans lesquelles il se trouve, comme coupé de son corps sexuellement différencié.

D'autre part, le contrat sexuel offre un cadre critique susceptible de valoir pour une multiplicité de contrats qui laissent un sujet, en pleine situation d'inégalité, entrer « librement » dans un rapport de subordination : le contrat d'esclavage, le contrat colonial, le contrat de travail, le contrat de prostitution, le contrat de mère porteuse. C'est dans le sillage de ces réflexions que Carole Pateman a été amenée à offrir une analyse du salaire minimal entendu comme forme de rétribution du travail domestique des femmes rendu invisible.

6.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que si Carole Pateman a toujours incité les jeunes chercheuses et les jeunes chercheurs à se tourner vers les questions les plus essentielles de notre actualité (de la globalisation aux questions écologiques), elle a toujours insisté sur le fait que chaque recherche doit être laissée à la libre initiative des individus car, comme l'indiquait Max Weber, chercher c'est suivre son démon.

Cette précaution n'est pas la moindre leçon de cette philosophe de l'égalité.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Participation and democratic theory, Cambridge England, Cambridge University Press, 1970.

The problem of political obligation : a critical analysis of liberal theory, Chichester New York, Wiley, 1979, 1985.

The sexual contract, Cambridge, Polity Press, 1988.

Carole Pateman, *The disorder of women : democracy, feminism, and political theory*, Stanford, California, Stanford University Press, 1989.

Avec Charles W. Mills, *Contract and domination*, Cambridge, Polity Press, 2007.

Avec Jacqueline Goodnow, *Women, social science and public policy*, Sydney London, Allen & Unwin, 1985.

Avec Mary Lyndon Shanley, *Feminist interpretations and political theory*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1991.

Avec Elizabeth Gross, *Feminist challenges : social and political theory*, Londres, Routledge, 2014.

En français, voir Gabrielle Radica, « Carole Pateman » in *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*, Paris, Puf, Quadrige, 2018, p. 1237-1241.

Sur C. Pateman et Rousseau, voir les remarques de Céline Spector dans *Au prisme de Rousseau, usages politiques contemporains*, SVEC, Oxford, 2011, p. 237-238.

La pensée de Carole Pateman est une source d'inspiration pour un grand nombre de féministes contemporaines. On citera parmi d'autres exemples Manon Garcia, auteure de *On ne naît pas soumise : on le devient* (Flammarion, coll. « Climats », 2018) et *La Conversation des sexes, Philosophie du consentement* (Flammarion, coll. « Climats », 2021).

Le texte que nous traduisons ici a été publié dans la revue *Ethics*, Oct., 1980, Vol. 91, No. 1, p. 20-34. Nous remercions l'auteure pour son aimable autorisation. © Carole Pateman.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

«Le désordre des femmes». Les femmes, l'amour et le sens de la justice[1]

Traduit de l'anglais (américain) par Alicia Hostein

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Carole Pateman

1 Je suis reconnaissante à Anna Yeatman d'avoir discuté des questions soulevées dans cet article.

Dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau proclame que « jamais peuple n'a péri par l'excès du vin, tous périssent par le désordre des femmes ». Rousseau affirme que l'ivresse est généralement le seul défaut d'hommes par ailleurs droits et honnêtes ; seuls les hommes immoraux craignent l'indiscrétion que le vin favorise. L'ivresse n'est pas le pire des vices puisqu'elle rend les hommes stupides plutôt que méchants et le vin les détourne des autres vices : celui-ci ne représente donc aucun danger pour la société. En revanche, le « désordre des femmes » engendre tous les vices et peut conduire l'État à la ruine[2].

Rousseau n'est pas le seul théoricien social ou politique à considérer les femmes comme une force subversive permanente au sein de l'ordre politique. Freud (dont j'évoquerai également les arguments) soutient, au chapitre 4 de *Malaise dans la civilisation*, que les femmes sont « hostiles à » et « en opposition avec » la civilisation. Dans le même ordre d'idées, Hegel écrit que la communauté « crée son propre ennemi entre ses propres portes » dans « l'humanité féminine en général ». Les femmes sont « l'éternelle ironie de la communauté », et lorsque « les femmes tiennent la barre du gouvernement, l'État est immédiatement en danger »[3]. Ces arguments sont loin d'avoir un intérêt uniquement historique. Bien que les femmes se soient vu accorder la citoyenneté dans les démocraties libérales, il est encore largement admis qu'elles sont inadaptées à la vie politique et qu'il serait dangereux que l'État soit entre leurs mains. Cette croyance est très complexe. L'une de ses dimensions centrales, que je commencerai à explorer dans cet article, est la conviction que les femmes n'ont pas, et ne peuvent pas développer, un sens de la justice.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

2 *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 100. Rousseau note également que le vin attire les hommes âgés parce que les jeunes ont d'autres désirs ; les croyances sur le caractère subversif des jeunes sortent du cadre de cet article.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, trad. fr. Robert Derathé, Paris, Vrin, 1989, p. 204-205. Nannerl Overholser Keohane discute de divers aspects de la croyance selon laquelle les femmes ne devraient pas entrer dans la sphère politique, en se référant particulièrement à la Grèce antique et à la théorie de Bodin. (« *Female Citizenship:* "*The Monstrous Regiment of Women*" » [document présenté lors de la réunion annuelle de la Conference for the Study of Political Thought, New York, 1979]).

La croyance en la subversion essentielle des femmes[4] est d'origine très ancienne et est profondément ancrée dans notre patrimoine mythologique et religieux. Cependant, ce n'est que dans le monde moderne que « le désordre des femmes » constitue un problème social et politique général. Plus précisément, ce n'est qu'avec le développement de l'individualisme libéral et les arguments de ses critiques démocratiques et socialistes que les croyances sur les femmes deviennent un problème aigu, bien que peu reconnu, dans la théorie et la pratique sociales et politiques. Dans les conceptions prémodernes du monde, la vie animale et humaine était considérée comme faisant partie d'une hiérarchie de la création ordonnée divinement ou « naturellement » ; les individus étaient conçus comme nés au sein d'un ordre naturel de domination et de subordination. La nature et la culture appartenaient à un tout dans lequel la hiérarchie de la vie sociale était fondée sur des différences naturelles telles que l'âge, le sexe et la force. Les dirigeants étaient ceux dont les caractéristiques « naturelles » les prédisposaient à cette tâche. À partir du XVIIe siècle environ, une conception nouvelle et révolutionnaire de la vie sociale s'est développée, dans laquelle la relation entre la « nature » et la « société », et entre les femmes et la société, est devenue intrinsèquement problématique.

Les individus ont commencé à être considérés comme des êtres rationnels, nés libres et égaux les uns aux autres – ou naturellement libres et égaux – et comme des individus qui créent eux-mêmes leurs relations sociales et leurs institutions. Les institutions politiques, en particulier, étaient conçues comme étant, à juste titre, fondées sur une convention – sur un contrat, un consentement et un accord. La conception d'un ordre sociopolitique reposant sur une convention a engendré un ensemble de problèmes relatifs à sa relation avec la nature qui, trois siècles plus tard, n'est toujours pas résolu. La nature des individus qui créent des associations conventionnelles ou « civiles » et qui vivent en leurs seins est l'un de ces

4 Les femmes ont également été perçues depuis les temps anciens comme les gardiennes de la moralité et de l'ordre. Cette vision contradictoire est brièvement examinée ci-dessous, mais il convient de noter que ces deux conceptions de la femme ne sont pas directement opposées l'une à l'autre. La « moralité » et l'« ordre » représentés par les femmes ne recoupent pas l'« ordre » de la sphère politique.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

problèmes. Tous les individus ont-ils la nature ou les capacités naturelles requises ? Ou bien existe-t-il des individus qui n'ont pas, ou ne peuvent pas développer, les capacités requises pour participer à la vie civile ? Si ces individus existent, leur nature apparaîtra comme une menace pour la vie sociale et il a été largement admis que les femmes sont dangereuses pour cette raison même. Les femmes, en vertu de leur nature, sont une source de désordre au sein de l'État.

Le terme « désordre » peut être utilisé dans l'un des deux sens fondamentaux suivants : premièrement, il y a le sens sociopolitique de « désordre civil », comme pendant une manifestation agitée, une assemblée tumultueuse, une émeute, une atteinte à la loi et à l'ordre public. Deuxièmement, le terme « désordre » est également utilisé en référence au dysfonctionnement interne d'un individu, comme lorsqu'on parle d'une imagination désordonnée ou d'un trouble de l'estomac ou des intestins. Le terme s'applique donc à la constitution de l'individu comme à celle de l'État. En outre, son contenu moral peut également être explicité lorsqu'il est utilisé pour décrire une « maison désordonnée » dans laquelle la décence et les convenances sont mises de côté. Les femmes, dit-on, sont source de désordre parce que leur être, ou leur nature, est tel qu'il les conduit nécessairement à exercer une influence perturbatrice sur la vie sociale et politique. Les femmes sont un désordre constitutif – dans leur moralité – qui peut entraîner la destruction de l'État. Elles illustrent ainsi l'une des modalités de l'opposition entre nature et société. De surcroît, la menace que représentent les femmes est exacerbée par la place, ou la sphère sociale, à laquelle leur nature les destine : la famille. Un des autres problèmes posés par la conception individualiste et conventionnelle de la vie sociale est de savoir si toutes les relations sociales ont un caractère conventionnel. La famille est apparemment la plus naturelle de toutes les associations humaines et convient donc particulièrement aux femmes qui ne peuvent transcender leur nature conformément aux exigences des formes de vie civiles. Cependant, si la famille est naturelle, c'est une forme d'association qui contraste et entre potentiellement en conflit avec la vie sociale et politique (conventionnelle). Ces deux aspects du problème lié au désordre des femmes sont soulevés dans les écrits des théoriciens du contrat social et surtout dans la théorie de Rousseau.

PDF destiné à un usage strictement privé

Les théoriciens du contrat social ont exposé les conceptions individualistes et conventionnelles de la vie sociale avec une clarté particulière. Leurs arguments dépendent de, et illustrent donc, toutes les ambiguïtés et complexités inhérentes à la contradiction entre nature et « convention ». Les croyances populaires contemporaines sur les femmes, tout comme les arguments patriarcaux du XVIIe siècle, s'appuient sur un appel à la nature et aussi sur le fait que ce qui est naturel ou « ordonné selon la nature » est largement considéré comme bon et désirable[5]. Les théoriciens du contrat ont fait appel à la fois à des conceptions de la nature des individus et à l'état de nature dans lequel les individus naturels vivaient – mais la forme exacte de cette vie et le type de relations qui existaient entre ces individus sont l'une des questions clés de l'histoire du contrat.

La version rousseauiste de la théorie du contrat met en évidence ces problèmes de manière aiguë. Rousseau était le seul théoricien du contrat prêt à poursuivre les implications révolutionnaires inhérentes à la doctrine, mais il croyait également que les femmes représentaient une menace permanente pour l'ordre politique. Sa théorie contient de profondes intuitions sociologiques, précisément parce qu'il s'intéresse aux interrelations entre les différentes dimensions de la vie sociale et aux transformations de la conscience humaine. Dans le *Discours sur l'inégalité,* il s'attaque à l'individualisme abstrait des théoriciens libéraux du contrat qui postulaient une condition familière mais naturelle, propre à

5 Qu'on compare avec Nietzsche : « C'est "conformément à la nature" que vous voulez vivre ! Ô nobles stoïciens, quelle duperie est la vôtre ! Imaginez une organisation telle que la nature, prodigue sans mesure, indifférente sans mesure, sans intentions et sans égards, sans pitié et sans justice, à la fois féconde, et aride, et incertaine, imaginez l'indifférence elle-même érigée en puissance, – comment pourriez-vous vivre conformément à cette indifférence ? Vivre, n'est-ce pas précisément l'aspiration à être différent de la nature ? » (Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, chapitre I, paragraphe 9, XXX, traduction H. Albert, *in* Nietzsche, *Œuvres complètes*, Paris, Mercure de France, 1913). Les mêmes ambiguïtés et contradictions inhérentes à notre perception des femmes entourent également la « nature ». La vie sociale peut, par exemple, être considérée comme le reflet de l'harmonie de la nature ou de « l'ordre de la nature » ; ou encore, la nature peut être vue comme la sphère de l'incontrôlé, de l'arbitraire, du caprice, de l'indifférence qui doit être transcendée dans la vie sociale. (On trouvera une discussion des diverses significations attribuées au mot « naturel » par rapport aux femmes dans Christine Pierce, *Natural Law Language and Women. Women in Sexist Society,* éd. Vivian Gornick et Barbara K. Moran, New York, Basic Books, 1971.)

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

l'humanité. Rousseau soutient qu'un état naturel est strictement asocial, habité seulement par des animaux de diverses sortes dont l'une a le potentiel de se développer en individus humains. En d'autres termes, Rousseau nie le fait que l'on puisse tirer des conclusions politiques à partir d'affirmations relatives aux caractéristiques naturelles d'individus isolés ou d'individus considérés séparément et non collectivement. Son postulat de base est que la vie humaine est une vie sociale, ou que la socialité est naturelle aux humains. Selon Rousseau, et il rejoint ici Locke, dans l'état de nature, la socialité est constituée non par des individus (isolés) mais par des familles. Il écrit que « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille[6] ». C'est une autre façon de dire que la famille précède les institutions sociales ou la « société civile », ou qu'elle peut exister en leur absence ; elle existe dans l'état de nature. La famille est également fondée sur les liens naturels d'amour et d'affection (qui sont naturels parce qu'ils sont dans les limites des capacités humaines, alors que, par exemple, voler ne l'est pas) et elle a son origine dans le processus biologique de la procréation, dans la différence naturelle entre les sexes. Selon Rousseau, la famille nous fournit un exemple majeur d'institution sociale qui suit l'ordre naturel car, au sein de la famille, l'âge prime naturellement sur la jeunesse et les hommes ont naturellement autorité sur les femmes. Pour Rousseau, la famille est nécessairement patriarcale.

L'état de nature s'oppose à la société civile, mais la famille est commune aux deux formes d'existence. La famille comble le fossé entre une condition ancrée dans la nature et les liens conventionnels de la vie civile. Peu de théoriciens sociaux et politiques, à l'exception notable de Hobbes[7], ont été disposés à présenter la famille comme une association conventionnelle. En effet, dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme qu'il est « honteux » de considérer le mariage et la famille comme de simples associations contractuelles. La famille est largement considérée

6 *Du contrat social*, livre I, chap. II, *OC* III, p. 352.

7 La vision hobbesienne de la famille est discutée dans Teresa Brennan et Carole Pateman, « "Mere Auxiliaries to the Commonwealth": Women and the Origins of Liberalism », *Political Studies*, 27, 1979, p. 183-200.

PUR réserve à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

comme la base naturelle de la vie civile. Les relations familiales ou domestiques sont fondées sur les liens naturels de la biologie et du sentiment, et la famille est constituée par les liens particularistes d'une unité organique. Cependant, le statut de la famille en tant que fondement de la société civile signifie que le contraste entre les différentes formes de vie sociale de « l'état de nature » et de la « société civile » est reporté sur la vie civile elle-même. La distinction et la séparation entre les sphères d'association publiques et privées, ou particularistes et universelles, sont un principe structurel fondamental de la conception moderne et libérale de la vie sociale. La famille naturelle, particulariste, se niche au centre de la sphère privée, et elle met en évidence des liens impersonnels, universels, « conventionnels » de la vie publique tout en s'y opposant.

Rawls a récemment déclaré que « la justice est la première vertu des institutions sociales[8] ». De même, Freud affirme que l'une des conditions requises pour la civilisation est celle de la justice – c'est-à-dire « l'assurance que l'ordre légal, une fois établi, ne sera jamais violé en faveur d'un individu[9] ». Mais la justice n'est pas la vertu de toutes les institutions sociales. Comme le suggère la discussion précédente, et comme Freud (et Hegel) le soutiennent, c'est l'amour et non la justice qui est la première vertu de la famille. La famille est une institution naturellement sociale et non conventionnellement sociale, mais la justice est une vertu publique ou conventionnelle. Au sein de la famille, les individus apparaissent comme des personnalités uniques et inégales et comme les membres d'une unité différenciée fondée sur le sentiment. Dans la vie civile, les individus transcendent, ou laissent derrière eux, les caractéristiques particulières et assignées qui les distinguent dans la sphère privée et apparaissent ainsi comme des êtres égaux non liés. Ils entrent dans la sphère de l'individualisme – qui est aussi un universalisme – en tant que détenteurs de droits (libertés), propriétaires de biens et citoyens. Dans une association civile, les individus sont liés entre eux et leurs actions sont régies uniquement par des règles

8 John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Point Seuil, 2009 [1971], p. 32.

9 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. fr. Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971 [1929], p. 44.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

et des lois générales ou universelles qui s'appliquent impartialement à tous. Ces règles et ces lois protègent les droits et les biens de tous les individus, à condition que tous fassent leur part pour faire respecter les règles, c'est-à-dire pour maintenir la justice. Les intérêts particuliers ou privés des individus doivent être subordonnés à l'intérêt public, ou à la vertu de la justice.

Les individus respecteront plus facilement les règles de l'association civile s'ils développent un sens de la justice ou une moralité de l'ordre. Les individus doivent « intérioriser » les règles universelles de l'ordre sociopolitique, comprendre qu'elles doivent être respectées et vouloir agir en conséquence. Le sens de la justice est fondamental pour le maintien de l'ordre public. Or, s'il existe des individus qui, comme les femmes selon Rousseau et Freud, sont naturellement incapables de développer un sens de la justice, la base de l'association civile est menacée ; elle porte en son sein une source permanente de désordre. La menace est d'autant plus grande que la moralité naturelle des femmes, ou la faiblesse de la capacité morale des femmes, ne les destine qu'à la « société naturelle » de la vie domestique. Mais la famille elle-même est une menace pour la vie civile. L'amour et la justice sont des vertus antagonistes ; les exigences de l'amour et des liens familiaux sont particularistes et donc en conflit direct avec la justice qui veut que l'intérêt privé soit subordonné au bien public (universel). La famille est donc simultanément le fondement de l'État et son antagonisme. De plus, la présence en son sein de femmes qui n'ont pas de sens de la justice – et dont la nature les empêche de quitter la sphère domestique – ne peut que s'opposer, en affaiblissant son sens, à la justice de leurs proches du sexe masculin qui doivent faire respecter la justice dans la vie civile. « La femme, affirme Hegel, change par l'intrigue le but universel du gouvernement en une fin privée, transforme son activité universelle en une œuvre individuelle et pervertit la propriété universelle de l'État en une possession et un ornement pour la famille[10]. »

Rousseau et Freud proposent un diagnostic remarquablement similaire sur les raisons pour lesquelles les femmes sont incapables de développer un sens de la justice. Tous deux

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 412.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

s'accordent à dire que, pour les femmes, l'anatomie est un destin. Les différences biologiques (naturelles) entre les sexes influencent leurs caractères moraux respectifs et s'y reflètent. Rousseau affirme que la source du désordre des femmes réside dans leur appétit sexuel sans limite. Les femmes, indique-t-il, préfigurant Freud, sont incapables de maîtriser et de sublimer leurs désirs sexuels de la même manière, ou dans la même mesure, que les hommes. Les hommes sont le sexe actif et agressif et sont « contrôlés par nature » ; les femmes passives et défensives n'ont pour tout contrôle que la pudeur. Il doit donc y avoir un double standard des comportements sexuels. Si les deux sexes donnaient le même cours à leurs passions, les hommes « seraient enfin leurs victimes [des femmes], et se verraient tous traîner à la mort sans qu'ils pussent jamais s'en défendre[11] ». La pudeur est naturelle aux femmes, mais elle ne permet qu'un contrôle faible et incertain de leurs désirs sexuels. De plus, comme l'affirme Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert* : « Quand on pourrait nier qu'un sentiment particulier de pudeur fut naturel aux femmes, en serait-il moins vrai que dans la société […] on doit les élever dans des principes qui s'y rapportent ? Si la timidité, la pudeur, la modestie qui leur sont propres sont des inventions sociales, il importe à la société que les femmes acquièrent ces qualités[12] […]. » Cependant, même une éducation spécifiquement destinée à favoriser la modestie n'est pas une garantie suffisante contre le désordre des femmes. Rousseau expose cette leçon de manière explicite dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Julie ne désire rien d'autre que d'être vertueuse et mène une vie exemplaire d'épouse et de mère, mais elle ne parvient pas, malgré tous ses efforts et l'apparente réussite des épreuves qui lui sont imposées par Wolmar, à vaincre sa passion pour Saint-Preux. Pour que le bon ordre de Clarens ne soit pas fatalement perturbé, Julie doit prendre la seule voie qui lui reste ; la seule solution au problème du désordre féminin est sa mort « accidentelle ».

Rousseau et Freud soutiennent que cette différence fondamentale entre les sexes existe depuis le tout début de la vie

11 *Émile*, *OC* IV, Livre V, p. 694.

12 *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 80.

PDF destiné à un usage privé. Il interdit la diffusion.

sociale et qu'elle l'a même structurée. Tous deux affirment que la création de la société civile, ou « civilisation », est l'œuvre des hommes.

Pour Rousseau, les sexes ne sont égaux que lorsqu'ils sont isolés les uns des autres et vivent parmi les animaux dans la véritable condition naturelle (asociale). La vie sociale se développe en tant que vie familiale et, tout en décrivant son émergence, Rousseau annonce soudainement que « ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes […] les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la cabane et les enfants[13] ». Son histoire conjecturale du développement de la société civile et de la transformation de la nature humaine se poursuit donc comme une histoire de l'activité et de la nature masculines.

Freud présente lui aussi une histoire conjecturale du développement de la société civile (civilisation) dans *Malaise dans la civilisation*. Il affirme qu'une fois que « le besoin de satisfaction génitale n'a plus fait son apparition comme un invité qui débarque soudainement[14] », les hommes avaient une raison de garder les femmes à portée de main et ces dernières, à leur tour, étaient obligées de se plier à cet ordre afin de prendre soin de leurs petits sans défense. Une fois la famille établie, le développement de la civilisation a été seulement l'œuvre des hommes car il nécessitait les « sublimations instinctives auxquelles les femmes sont peu aptes ». Seuls les hommes sont capables de sublimer leurs passions et donc capables de la justice exigée par la vie civile. De plus, l'implication des hommes dans la vie publique, et leur dépendance conséquente envers d'autres hommes, a pour conséquence qu'il leur reste peu d'énergie pour leurs femmes et leurs familles : « La femme se trouve

13 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 168.
Les spéculations des théoriciens classiques sur la « condition naturelle » et « l'origine de la société » doivent être comparées aux spéculations des scientifiques qui étudient la vie animale. Voir la discussion fascinante de Donna Haraway, « Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part II: The Past Is the Contested Zone: Human Nature and Theories of Production and Reproduction in Primate Behavior Studies », *Signs*, 4, 1978, p. 37-60.

14 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 52 sq.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

ainsi reléguée au second plan par les exigences de la civilisation et adopte une attitude hostile à son égard[15]. »

Aucune explication n'était disponible sur les raisons pour lesquelles les femmes sont moins capables que les hommes de sublimer leurs passions ni sur la manière dont se développe le « caractère féminin à son empreinte comme être social[16] », jusqu'à ce que Freud formule sa théorie psychanalytique. Rousseau peut seulement nous dire que les hommes et les femmes diffèrent à cet égard – et il prescrit une éducation pour les filles qui renforcera leur nature désordonnée et leur indifférence à la justice. Les femmes sont « par la loi même de la nature » faites pour être « à la merci des jugements des hommes » et « pour supporter même son [leur] injustice[17] ». (Hegel, notons-le, s'est contenté de laisser les femmes dans leur état naturel ; les femmes, dit-il avec résignation, sont « éduquées, on ne sait trop comment, par imprégnation de l'atmosphère que diffuse la représentation, c'est-à-dire davantage par les circonstances de la vie que par l'acquisition des connaissances[18] ».) Freud soutient que l'explication de l'absence ou de la déficience du sens de la justice chez les femmes réside dans le passage différencié des deux sexes par le complexe d'Œdipe et dans une différence conséquente du développement de leur surmoi. Le surmoi est « représentatif pour nous de toutes les restrictions morales[19] » et, en particulier, des restrictions que la justice exige.

La civilisation est l'œuvre des hommes au sens le plus profond du terme, car ce sont les hommes seuls qui possèdent un surmoi pleinement développé. L'émergence du surmoi est liée à (l'histoire conjecturale de) l'évolution originelle et déterminante de la famille vers une vie communautaire plus large. Freud affirme qu'« à l'origine », les « premiers » fils ont tué le « premier » père,

15 *Ibid.*, p. 55.

16 Sigmund Freud, « Sur la sexualité féminine », in *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 143.

17 *Émile*, *OC* IV, Livre V, p. 702 et 750.

18 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, addition au paragraphe 166, *op. cit.*, p. 205.

19 Sigmund Freud, « Décomposition de la personnalité psychique », *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 80-110, ici p. 81.

PDF destiné à un usage privé uniquement et non diffusé

qu'ils l'aimaient et le détestaient à la fois. À partir de cet acte horrible de la haine, le remords et la culpabilité ont grandi à la suite de leur amour, et leur identification ultérieure à leur père mort a conduit à l'émergence du surmoi. Selon Freud, les frères se sont imposé réciproquement les restrictions mutuelles nécessaires pour empêcher la répétition de leur acte épouvantable. Ainsi, la vertu publique de la justice, ou « le premier "droit" ou la première "loi" » nécessaire à la vie civile, a été établie par les hommes ; les femmes n'ont joué aucun rôle dans ce développement[20]. À notre époque, la manière différente dont les petits garçons et les petites filles vivent le complexe d'Œdipe renvoie à l'« origine » purement masculine de la justice, du droit politique et du surmoi.

Les petits garçons subissent de manière dramatique le complexe d'Œdipe. La menace de castration, dont la force est confirmée lorsque le petit garçon voit les organes génitaux féminins « castrés », le pousse à s'identifier à son père, et ainsi le complexe d'Œdipe est « littéralement mis en pièces[21] ». Le surmoi, qui est « l'héritier » du complexe d'Œdipe, commence alors son développement. Le petit garçon « assimile » le moi de son père au sien et intériorise ainsi toutes les contraintes incarnées par la figure paternelle. De cette manière, l'enfant mâle devient un individu moral, en temps voulu un « homme », puisque la création du surmoi l'initie à « tous les processus qui sont conçus pour que l'individu trouve une place dans la communauté culturelle[22] ». Pour les femmes, en revanche, le processus est tout autre. Les femmes sont déjà « castrées » et lorsqu'elles font cette terrible découverte en se comparant aux petits garçons, leur complexe d'Œdipe est créé et non détruit. C'est un parcours long et difficile par lequel la petite fille en vient à prendre son père comme objet – en fait, elle peut ne jamais surmonter le complexe d'Œdipe. Il en résulte que les femmes n'ont pas de surmoi ou, au mieux, qu'elles en ont un beaucoup plus faible que celui des hommes. Freud écrit que « La femme, il faut bien l'avouer, ne possède

20 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 55.

21 Sigmund Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence entre les sexes au niveau anatomique », in *Œuvres complètes*, XVI, Paris, PUF, 1992, p. 196-197.

22 Sigmund Freud, « Sur la sexualité féminine », *op. cit.*

PDF destiné à un usage personnel et ne pas diffuser

pas à un haut degré le sens de la justice, ce qui doit tenir, sans doute, à la prédominance de l'envie dans son psychisme. Le sentiment d'équité, en effet, découle d'une élaboration de l'envie et indique les conditions dans lesquelles il est permis que cette envie s'exerce. Nous disons aussi que les femmes ont moins d'intérêts sociaux que les hommes, et que chez elles la faculté de sublimer les instincts reste plus faible. En ce qui concerne l'intérêt social, l'infériorité de la femme est due, sans doute, à ce caractère asocial qui est le propre de toutes les relations sexuelles[23] ». Il ajoute que « leur surmoi n'est jamais aussi inexorable, aussi impersonnel, aussi indépendant de ses origines émotionnelles que nous exigeons qu'il le soit chez les hommes […]. Elles montrent moins de sens de la justice que les hommes […] elles sont moins prêtes à se soumettre aux grandes exigences de la vie […] elles sont plus souvent influencées dans leurs jugements par des sentiments d'affection ou d'hostilité[24] ».

Freud affirme que la création et la dissolution du complexe d'Œdipe est une caractéristique universelle de l'existence humaine. La différence de capacité morale entre les sexes doit donc être acceptée. Pour reprendre les termes de Rousseau, il s'agit d'un reflet de l'ordre de la nature sur la vie sociale. Freud met en lumière les coûts de la création de la civilisation[25], mais il n'a aucune suggestion pour contenir le désordre des femmes. Rousseau, en revanche, admet que la seule façon de protéger l'État de l'influence des femmes est de procéder à une stricte ségrégation des sexes dans leurs activités, y compris, comme à Clarens, dans la vie domestique. La séparation des sexes est nécessaire car les femmes, même modestes (bonnes), exercent une influence corruptrice sur les hommes. Leur désordre les conduit toujours à éloigner les hommes de la vertu civique et à se moquer de la justice.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

23 Sigmund Freud, « Décomposition de la personnalité psychique », *op. cit.,* p. 81.

24 Sigmund Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence entre les sexes au niveau anatomique », *op. cit.*

25 « C'est pourquoi la société ne peut se former ni se maintenir sans réclamer de nous de perpétuels sacrifices qui nous coûtent. Par cela seul qu'elle nous dépasse, elle nous oblige à nous dépasser nous-même ; et se dépasser soi-même, c'est, pour un être, sortir en quelque mesure de sa nature, ce qui ne va sans une tension plus ou moins pénible », Émile Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *Scientia*, XV, 1914, p. 206-221, ici p. 221.

Mais la ségrégation n'est qu'une mesure préventive ; elle ne guérit en rien le désordre des femmes.

Cela est manifeste lorsque la séparation des sexes est poussée jusqu'à sa limite logique : le sérail. Le sérail apparaît comme un « asile favorable contre les atteintes du vice », le seul endroit où la femme peut « être sûre [d'elle-même], où nul péril ne [la] fait trembler »[26]. Pourtant, comme le découvre Usbek, le désordre peut éclater jusque dans le sérail même. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, la présence de Wolmar, qui incarne les qualités d'un sage au sens de la justice très développé, ne suffit pas à protéger Clarens. Julie affirme que Wolmar ne viole jamais la « gravité conjugale », et que même sa passion pour elle est d'un genre où l'homme « n'aime qu'autant qu'il veut aimer et qu'il ne le veut qu'autant que la raison le permet[27] ». Pourtant, la passion de Julie triomphe de la justice de Wolmar. Ni le sérail ni Clarens ne peuvent constituer un véritable asile ou un substitut à un surmoi faible et à un manque naturel de capacité de sublimation. Dans n'importe quel contexte social, « la vie de l'honnête femme est un combat perpétuel contre elle-même[28] ». Julie dit tout lorsqu'elle écrit sur son lit de mort : « J'ose m'honorer du passé ; mais qui m'eut pu répondre de l'avenir ? Un jour de plus, peut-être, et j'étais coupable[29] ! »

Rousseau offre de nombreux éclairages sur le problème du désordre des femmes. Cependant, il est, de manière très surprenante, beaucoup moins conscient du problème posé par la famille. La théorie politique de Rousseau met en évidence le conflit entre les intérêts privés des associations sectorielles (*sectional associations*) et la volonté générale (ou principes de justice) qui régit l'ordre politique. Cependant, il ne voit pas que la famille est, elle aussi, une association sectorielle qui menace la justice. Rousseau représente la famille, une petite communauté avec le père à sa tête, comme le fondement de l'État : « Comme s'il ne fallait pas une prise naturelle pour former des liens de convention ; comme si l'amour qu'on a

26 Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XX et lettre XXVI, Paris, Folio, 1991, respectivement, p. 86 et 96.

27 *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *OC* II, Partie III, Lettre 20, p. 370.

28 *Émile*, *OC* IV, Livre V, p. 709.

29 *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *OC* II, Partie VI, Lettre 12, p. 741.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

pour ses proches n'était pas le principe de celui qu'on doit à l'État ; comme si ce n'était pas par la petite patrie qui est la famille que le cœur s'attache à la grande ; comme si ce n'étaient pas le bon fils, le bon mari, le bon père qui font le bon citoyen[30] ! » Peut-être, si le sens de la justice du père est assez fort pour l'emporter sur son amour pour sa famille, son désir de protéger ses intérêts et l'influence néfaste de sa femme. Freud affirme que le conflit entre l'amour, qu'il soit sensuel ou refoulé, et la vie publique ne peut être évité : « L'amour combat les intérêts de la civilisation laquelle le menace de douloureuses limitations. » Plus les membres de la famille sont étroitement liés les uns aux autres, plus il leur est difficile d'entrer dans la vie publique[31]. Freud aurait pu ajouter que plus les maris et les pères travaillent avec diligence pour les intérêts de leur famille, plus il est probable qu'ils fassent passer ces intérêts avant les exigences de la justice. Il ne peut y avoir de réconciliation facile entre les vertus de l'amour et celles de la justice.

Paradoxalement, parce que la famille est le « fondement » de la vie sociale dans la mesure où elle est le point d'« origine procréative[32] » de la société et où elle se trouve directement à la frontière avec la nature, les femmes sont considérées comme les gardiennes de l'ordre et de la moralité et comme intrinsèquement subversives. Ce sont les femmes qui se reproduisent et qui ont la responsabilité principale de l'éducation de la génération suivante ; c'est la mère qui transforme les bébés asociaux et bisexuels en petits « garçons » et petites « filles ». Rousseau glorifie la tâche des femmes en tant que mères. Il a été l'un des premiers auteurs à souligner les implications morales de l'allaitement maternel, et il prend soin de signaler, par exemple, que lorsque Julie arrange son jardin naturel, elle ne laisse pas ce travail interférer avec ses devoirs de mère. (Il convient toutefois de noter que la tâche de la mère s'achève dans les premières années de l'enfant ; un tuteur

30 *Émile*, *OC* IV, Livre V, p. 700.
J'ai été sensibilisée à ce point par l'excellente discussion sur Rousseau dans Susan Moller Okin, *Women in Political Thought*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980.

31 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 54.

32 Je suis redevable pour cette expression à l'article non publié de Anna Yeatman « Gender Ascription and the Conditions of Its Breakdown: The Rationalization of the "Domestic Sphere" and the Nineteenth-Century "Cult of Domesticity" ».

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

masculin prend ensuite le relais.) La tutelle féminine de l'ordre va au-delà de la maternité. Au sein du refuge constitué par la vie domestique, les femmes imposent un ordre, un modèle social, et donnent ainsi un sens au monde naturel de la naissance et de la mort et d'autres processus physiques, de la saleté et des matières premières, qui font partie intégrante de la vie domestique. Les femmes sont des médiatrices directes entre la nature et la société. Cependant, parce que les femmes sont directement confrontées à la nature, et parce que, en donnant naissance et dans leurs autres fonctions corporelles, elles apparaissent comme faisant partie de la nature, elles illustrent le statut ambigu de la famille, à la fois naturelle et sociale[33]. Les femmes imposent l'ordre et encouragent la moralité, mais elles sont aussi en contact quotidien avec la saleté et avec des processus naturels que nous ne contrôlons que partiellement. Elles ne peuvent éviter d'être souillées par ce contact ou de transcender complètement le caractère naturel de leur propre être. C'est pourquoi elles représentent à la fois l'ordre et le désordre, la moralité et la passion sans limites.

Il convient de noter ici que l'une des façons dont les femmes (et leurs proches et gardiens masculins) tentent de dissimuler ce contact avec la nature, leurs propres fonctions naturelles, et donc leur potentiel de désordre, est la propreté présentée comme la pureté. Dans les *Lettres persanes*, le chef des eunuques fait remarquer à Usbek qu'il a toujours été formé à garder les femmes du sérail « dans une grande propreté […] et [à] y apporter des attentions inexprimables[34] ». Rousseau proclame qu'« il n'y a pas au monde un objet plus dégoûtant qu'une femme malpropre, et le mari qui s'en dégoûte n'a jamais tort ». Émile ne trouvera jamais ce défaut chez Sophie : « Elle n'a jamais voulu de l'inspection du jardin par la même raison. La terre lui paraît malpropre. […] toutes ces attentions tournées en habitude prennent une assez grande

33 Sur ces points, voir Mary Douglas, *Purity and Danger*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1970 ; Sherry B. Ortner, « Is Female to Male as Nature Is to Culture? », *Women, Culture and Society*, éd. M. Rosaldo et L. Lamphere, Stanford, California, Stanford University Press, 1974 ; Leonore Davidoff, « The Rationalization of Housework », *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, éd. D.L. Barker et S. Allen, Londres, Longmans, 1976. (Sur la pureté, voir aussi l'esquisse suggestive de Sherry B. Ortner, « The Virgin and the State », *Feminist Studies*, 8, 1978, p. 19-36.)

34 Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXIV, p. 164-165.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

partie de son temps et président encore à l'autre, en sorte que bien faire ce qu'elle fait n'est que le second de ses soins ; le premier est toujours de le faire proprement. […] Sophie est bien plus que propre, elle est pure[35]. »

Les profonds aperçus des contradictions et des antagonismes propres à la dialectique entre les individus et leurs relations sociales, et entre la famille et la société civile, que l'on peut trouver dans le travail de penseurs de la stature de Rousseau et de Freud, sont malheureusement négligés (ou pas même reconnus) dans la plupart des travaux contemporains portant sur la justice et dans la plupart des écrits féministes. Cela reflète en partie la consolidation de la théorie libérale pendant trois siècles en tant qu'idéologie de l'État capitaliste libéral, centrée sur la séparation des sphères politiques et privées. Les problèmes qui apparaissent explicitement aux origines de la théorie libérale dans les arguments des théoriciens du contrat social et de leurs critiques sont maintenant soit ignorés, soit considérés comme non problématiques. En particulier, la tension entre la nature et la convention, ou l'amour et la justice, est continuellement passée sous silence ou supprimée.

Les premiers auteurs féministes libéraux tels que Mary Wollstonecraft et John Stuart Mill, par exemple, qui conviennent que les femmes manquent de sens de la justice, offrent un diagnostic beaucoup plus superficiel que Rousseau du problème (ce qui ne veut pas dire qu'il faut sous-estimer leur réussite). Pour eux, il s'agit avant tout d'étendre aux femmes les principes libéraux de liberté, d'égalité et de rationalité par un processus d'éducation. Dans la *Défense des droits de la femme*, Wollstonecraft lance un appel pour que les « droits des hommes et des citoyens » soient étendus aux deux sexes ; la raison n'a pas de sexe. Il semble que les vertus soient sexuellement différenciées parce que les femmes ont été transformées en créatures « artificielles ». Leur éducation (ou, plus exactement, leur manque d'éducation) renforce leur dépendance à l'égard des hommes et les rend mesquines et égoïstes, réduisant l'étendue de leurs préoccupations pour exclure la communauté au sens large, de sorte qu'elles ne peuvent développer un sens de la justice. De même, dans *De l'assujettissement des femmes*,

35 *Émile*, *OC* IV, Livre V, p. 748-749.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mill affirme que nous ne pouvons pas dire que les femmes ne sont « naturellement » aptes qu'à la subordination, car nous ne savons rien de ce qu'elles pourraient devenir si les principes de liberté et d'égalité, qui régissent aujourd'hui le reste de nos institutions sociales, étaient étendus aux relations entre les sexes. Mill soutient que les individus développent un sens de la justice en participant à un éventail aussi large que possible d'institutions publiques ; confinées dans leur famille – que la loi autorise à être une « école de despotisme » – les femmes ne peuvent jamais apprendre à faire peser l'intérêt public contre l'inclination égoïste[36].

Le problème évident avec les arguments de Mill et de Wollstonecraft est que, bien qu'ils préconisent tous deux une éducation appropriée aux femmes et l'élargissement de leurs opportunités pour leur permettre d'être économiquement indépendantes des hommes, ils supposent également que ces opportunités seront hors de propos pour la majorité des femmes. La plupart des femmes continueront à travailler à la maison, car l'éducation des enfants restera leur principale responsabilité. Mais cela signifie que, malgré des réformes juridiques et éducatives, la compréhension morale des hommes continuera à être plus développée que celle des femmes. Les femmes n'obtiendront pas au sein de la famille l'étendue de l'expérience sociale et de l'éducation pratique qui développeront leur sens de la justice et leur permettront, en toute sécurité, de participer à la vie politique. Le problème du désordre des femmes, bien qu'atténué par l'éducation, reste non résolu. Ces arguments féministes supposent que la famille peut devenir le socle sur lequel repose l'État libéral, mais ils contiennent également une allusion au fait que l'amour et la justice peuvent entrer en conflit. Mill laisse entendre que l'éducation est là aussi la solution ; les personnes éduquées des deux sexes devraient être capables de contrôler et de maîtriser leurs passions « inférieures[37] ». Wollstonecraft oppose l'amour, c'est-à-dire la passion sexuelle, à l'amitié et au respect

36 John Stuart Mill, *De l'assujettissement des femmes*, chapitre II, trad. fr. E. Cazelles, Paris, Avatar, 1992 [1869], p. 89.

37 Les arguments victoriens concernant l'absence de sentiments sexuels chez les femmes, bien qu'oppressants, pouvaient également être utilisés à l'avantage des femmes. Il existe une excellente discussion sur ce sujet dans Nancy F. Cott, « Passionlessnes: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850 », *Signs*, 4, 1978, p. 219-236.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

mutuel entre égaux, et elle soutient que ce dernier est la seule véritable base du mariage et de la vie familiale. Rousseau, lui aussi, considère que c'est une « erreur » de voir la passion sexuelle comme la base de la vie domestique (il précise que Saint-Preux, l'amant de Julie, ne ferait pas un bon mari). Il affirme : « On ne s'épouse point pour penser uniquement l'un à l'autre, mais pour remplir conjointement les devoirs de la vie civile, gouverner prudemment la maison, bien élever ses enfants. Les amants ne voient jamais qu'eux, ne s'occupent incessamment que d'eux, et la seule chose qu'ils sachent faire est de s'aimer[38]. »

Cependant, compte tenu de la conception que Rousseau a de la nature de la femme et de son projet d'éducation, il est impossible que le mariage puisse être mis sur ce plan, comme il le montre assez clairement dans son histoire de la vertu de Wolmar et de l'amour de Julie. Affirmer que l'attirance sexuelle n'est pas le fondement approprié du mariage ne résout rien si l'on croit également que les femmes sont des créatures gouvernées naturellement et entièrement par leurs passions sexuelles. Plus généralement, la reconnaissance par les auteurs féministes libéraux du fait que la relation entre les sexes contredit les principes libéraux fondamentaux ainsi que leurs propositions de réformes sociales ne parviennent pas à atteindre le cœur du problème du désordre des femmes. Leur argument est miné par l'acceptation de la séparation de la vie domestique et de la vie civile, qui est aussi une séparation sexuelle ; les femmes et l'amour sont irrévocablement opposés à la justice. La théorie libérale présuppose l'opposition entre la nature et la convention, mais cette opposition ne peut être ni admise ni poursuivie dans ses implications. Le récit du développement du sens de la justice dans l'ouvrage extrêmement influent de Rawls, *Théorie de la justice*, montre comment les théoriciens libéraux occultent systématiquement l'un des problèmes majeurs de leurs arguments.

Rawls affirme s'être inspiré à la fois de Rousseau et de Freud, mais il ne donne aucune indication du fait qu'il ait apprécié la pertinence de leurs idées sur les relations entre les sexes pour ce qui concerne la question de la justice.

38 *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *OC* II, Partie III, Lettre 20, p. 372.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Il présente un point de vue qui, selon toute apparence, ne tient pas compte de la différence des sexes, quand il soutient que « notre compréhension morale augmente au fur et à mesure que nous évoluons au cours de la vie à travers une séquence de positions[39] ». Le sens de la justice se développe en trois étapes : d'abord, l'enfant apprend de ses parents la « moralité de l'ordre ». Il apprend ensuite la « moralité de l'association », une moralité caractérisée par la coopération des vertus de justice et d'impartialité, qui se développe lorsque l'individu occupe divers rôles dans différentes institutions. Enfin, il atteint le stade de la « moralité des principes » où il comprend le rôle fondamental de la justice dans l'ordre social et où il souhaite le faire respecter : le sens de la justice est atteint. Cette analyse, bien sûr, présente le même défaut évident que les arguments féministes libéraux – c'est uniquement si les hommes et les femmes peuvent se déplacer « à travers une séquence de positions » que les deux sexes développeront le sens de la justice. Rawls, comme on pouvait s'y attendre, rejette les appels à « abolir la famille », mais il n'a rien à dire sur la division sexuelle du travail ni sur la conviction que la vie domestique est la sphère propre aux femmes. Au contraire, il fait remarquer que si un concept de justice reconnu publiquement régit la vie sociale, il « nous réconciliera avec les dispositions de l'ordre naturel[40] ». Et quoi de plus naturel, ou de plus conforme à l'ordre de la nature, que la division de la vie sociale et de ses vertus entre les sexes : la vie politique conventionnelle et la justice appartiennent aux hommes ; la vie domestique et l'amour appartiennent aux femmes ?

L'une des réactions du mouvement féministe aux problèmes décrits dans cet article a été un appel à balayer les derniers vestiges de la nature.

Dans *La Dialectique du sexe*, Firestone prétend que le problème des femmes et de la nature peut être résolu par la reproduction artificielle qui permettra à toutes les relations, y compris celles entre les adultes et les enfants, d'être fondées sur des

39 John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. XX. La discussion ici s'inspire généralement des sections 70-72, p. 503-519.

40 *Ibid.*, p. 506-507.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

conventions ou d'être librement choisies[41]. Cependant, cela revient à soutenir que l'ensemble de la vie sociale pourrait être façonné à l'image d'un individualisme abstrait, possessif, philosophiquement et sociologiquement incohérent. Il s'agit d'une « solution » fondée sur une opposition continue entre la nature et la société plutôt que sur une tentative de recréer cette relation. Une autre réponse féministe aux affirmations relatives au désordre des femmes a été d'affirmer que, puisque la « justice » est l'œuvre des hommes et un aspect de la domination des femmes, celles-ci devraient la rejeter totalement et refaire leur vie sur la base de l'amour, du sentiment et des relations personnelles. Mais cela ne résout pas plus le problème qu'une déclaration de guerre à la nature ; aucune des deux positions ne rompt avec les conceptions libérales et ne peut prendre en compte la dialectique entre la vie individuelle et la vie sociale, entre le particulier ou le personnel et l'universel ou le politique. Tenter de bannir technologiquement la nature ou de nier toute pertinence à la justice, c'est tenter de faire disparaître des dimensions fondamentales de la vie humaine. Il faut plutôt entreprendre la tâche extraordinairement difficile et complexe de développer une critique de la conception libérale et patriarcale de la relation entre la nature et la convention qui fournira également les fondements d'une théorie pour une pratique démocratique et sexuellement égalitaire.

Les idées et les échecs des théoriciens discutés dans cet article fournissent un point de départ à une telle critique. Je me suis concentrée sur « l'amour », c'est-à-dire sur la passion sexuelle. Cependant, l'une des tâches les plus urgentes est de proposer une alternative à la vision libérale de la justice, qui suppose qu'« un » sens de la justice existe actuellement, et qu'il se serait développé par le passage harmonieux de tous les individus à travers les institutions sociales. Cette affirmation repose sur l'acceptation aveugle du fait que la structure des institutions capitalistes libérales permet aux hommes et aux femmes, à la classe ouvrière et à la classe moyenne, de progresser de la même manière. Elle ne tient pas compte de la réalité des institutions dans lesquelles la subordination des femmes et « l'organisation despotique de la

41 Shulamith Firestone, *La Dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972 [1970].

PDF destiné à un usage privé uniquement n° d'abonné

production[42] » sont considérées comme naturelles. La remise en cause par Rousseau de l'individualisme abstrait et de la théorie libérale de l'État peut aider à construire une théorie critique, tout comme ses nombreuses intuitions sur le rapport entre la relation des deux sexes et la vie politique, à condition qu'on les dissocie de son patriarcat – elles sont essentielles à une théorie critique de la relation entre amour et justice. De même, la théorie psychanalytique de Freud est indispensable, mais elle doit être utilisée avec précaution dans le cadre d'une description du développement historique de la société civile – qui comprend une forme spécifique d'association domestique et de sexualité « masculine » et « féminine » – et non, conformément au vœu de Freud, comme une théorie abstraite de l'« individu » et de la « civilisation[43] ». Ce projet peut sembler décourageant, voire complètement écrasant. Pourtant, dès lors que l'on commence à considérer le problème du désordre des femmes comme une question sociale, et non comme un fait naturel, la réalité de la structure de nos vies personnelles et politiques se révèle comme une apparence, dictée par la manière dont elle nous est présentée par l'idéologie libérale et patriarcale. Par ailleurs, ce dévoilement a déjà commencé.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

42 L'expression est tirée de Barry Clark et Herbert Gintis, « Rawlsian Justice and Economic Systems », *Philosophy and Public Affairs*, 4, 1978, p. 302-325. Cet essai fait partie de la critique « de gauche » de Rawls qui, jusqu'à présent, a largement ignoré la dimension sexuelle (par opposition à la dimension de classe) de la subordination et sa pertinence pour la justice.

43 Voir Mark Poster, *Critical Theory of the Family*, Londres, Pluto Press, 1978, chap. I (bien que les femmes soient reléguées à une note de bas de page) ; et « Freud's Concept of the Family », *Telos*, 30, 1976, p. 93-115.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Document

Isabelle de Charrière
présentée par
Valérie Cossy

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Pourquoi admirer Rousseau quand on est une femme.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Valérie Cossy

Isabelle de Charrière (1740-1805) fut une admiratrice sincère, constante et loyale de Jean-Jacques Rousseau. L'on peut même dire que le Citoyen de Genève fut pour elle, de la jeunesse à la maturité, le grand écrivain de sa vie, dont elle découvre les deux premiers *Discours* au moment de ses 15 ans, au contact de son ex-gouvernante protestante et genevoise, Jeanne Louise Prevost, et qu'elle évoque encore longuement, directement et indirectement, notamment par le biais d'*Émile*, dans S*ir Walter Finch et son fils William*, roman achevé en 1799 mais qui paraîtra après sa mort en 1806[1].

Vraisemblablement congédiée par les van Tuyll, dont elle a officiellement quitté le service pour raison de santé, Jeanne Louise Prevost a révélé à son élève, du coup, les vertus de la correspondance, qui, mieux que les convenances en vigueur, permet aux femmes de s'exprimer : une leçon de pragmatisme que retiendra la future Isabelle de Charrière tout au long de sa vie pour forger, au fil de ses nombreuses lettres, le débat d'idées dont elle a besoin, même lorsque la vie réelle l'en tient écartée. Cette gouvernante atypique ne parle ainsi jamais à la jeune fille de bal ou de prétendant, ni ne lui prodigue le moindre conseil de bonne conduite[2]. S'adaptant avec bonheur au goût de son élève, elle l'encourage à lire et à lui envoyer des comptes rendus de ses lectures. De Rousseau, on la voit évoquer *Le Devin du village* ou encore la *Lettre à d'Alembert*, dont certains passages lui font souhaiter « pouvoir ôter 30 années à mon compatriote » et la rend fière d'être genevoise : « il est une raison de plus pour moi d'aimer ma patrie[3] ». Ainsi Rousseau, malgré les implications de ses écrits parfois conventionnellement misogynes ou

1 Isabelle de Charrière (Belle de Zuylen), S*ir Walter Finch et son fils William*, in *Œuvres complètes*, Amsterdam et Genève, G. A. van Oorschot et Slatkine, 1981, t. 9, p. 507-563. Cette édition des *Œuvres complètes* compte 10 volumes parus entre 1979 et 1984, et je m'y référerai désormais sous la forme suivante : *OC* 9, p. 507-563.

2 Cette correspondance (1753-1758) se trouve dans le premier volume des *Œuvres complètes* d'Isabelle de Charrière : les lettres de cette dernière ayant été perdues, seules subsistent les lettres de Jeanne Louise Prevost.

3 Lettre de Jeanne Louise Prevost à Belle van Tuyll, 28 décembre 1758, *OC* 1, p. 117. Cf. lettre du 15 mars 1756 pour la référence au « Devin du village » (*OC* 1, p. 95). Dans les écrits de Charrière la *Lettre à d'Alembert* se trouve mentionnée à plusieurs reprises en tant que source d'inspiration esthétique car elle partage la perspective critique de Rousseau sur l'exemplarité des représentations littéraires : voir son « Éloge de Jean-Jacques Rousseau » (*OC* 10, p. 207), « Suite des *Trois Femmes* » (*OC* 9, p. 135), « Sainte Anne », où le héros parle carrément de « son admirable lettre à d'Alembert » (*OC* 9, p. 277).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

condescendantes pour les femmes (que l'on pense à leur exclusion de l'espace public selon la *Lettre à d'Alembert*[4]), figure-t-il au panthéon des lectures partagées par ces deux marginales enthousiastes que sont Jeanne Louise Prevost et Belle van Tuyll. En ces années d'avant *Les Confessions*, l'ex-gouvernante prête déjà à la jeune fille des qualités qui seront bientôt systématiquement associées au Citoyen de Genève, mais selon une perspective épicène. Elle se félicite de l'« aimable simplicité » de Belle et de son « goût décidé pour la singularité[5] ». Sortant clairement du rôle de gouvernante censée faire rentrer dans le rang de la conformité la jeune fille dont elle n'a plus la charge, elle enchaîne : « Je n'ai jamais pensé, ma chère Belle, à blâmer votre sincérité, elle me plaît chez tout le monde[6]. » Les lettres de Jeanne Louise Prevost témoignent de la présence immédiate et évidente de Rousseau dans l'environnement philosophique et personnel de Belle, mais aussi d'une lecture de son œuvre pratiquée selon une perspective épicène, en fonction de ce qui est attendu de l'humanité, de manière à dépasser sans en être dupe les assignations féminines ou masculines conventionnelles[7].

Charrière et Rousseau en 1789

Au moment des affrontements idéologiques de la dernière décennie du XVIIIe siècle, la progressiste antiaristocrate que n'a jamais cessé d'être Isabelle de Charrière saisit parfaitement les enjeux de la critique de Rousseau. Et jamais, au grand jamais, toute femme qu'elle est, elle ne fera le jeu de ses adversaires réactionnaires en émettant le moindre reproche à son endroit. Complice de Pierre-Alexandre

4 Voir Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, présentation par Marc Buffat, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 98-99 et 140-145.

5 Lettre du 18 novembre 1758, *OC* 1, p. 114 ; lettre du 28 décembre 1758, *OC* 1, p. 114.

6 *Ibid.*, p. 115.

7 Au sujet de l'importance de Rousseau pour Charrière, voir Raymond Trousson, *Défenseurs et adversaires de J.-J. Rousseau. D'Isabelle de Charrière à Charles Maurras*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 29-75 ; Valérie Cossy, *Isabelle de Charrière. Écrire pour vivre autrement*, Lausanne, PPUR, coll. « Le savoir suisse », 2012, p. 98-105 et « Une égalité particulière : Rousseau et les incohérences de la domination masculine selon Isabelle de Charrière », *Cahiers Isabelle de Charrière/ Belle de Zuylen Papers*, n° 7, 2012, p. 13-26.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

Du Peyrou, le seul ami de son entourage qu'elle peut, dit-elle, « occuper un quart d'heure de suite de ce qui [l]'intéresse le plus vivement[8] », elle est associée par lui à l'édition qu'il coordonne à Neuchâtel de la deuxième partie des *Confessions*, dont elle a lu le texte à l'automne 1789[9]. Très occupée par l'œuvre du philosophe à l'orée de la Révolution française[10], elle lui consacre un « Éloge » en 1790, dans lequel elle ne souffle mot de Sophie. L'urgence est alors ailleurs. Comme en témoigne le texte de sa lettre jamais envoyée à Edmund Burke, il s'agit désormais d'endiguer la critique réactionnaire de Rousseau tout comme les accusations de naïveté prêtées aux partisans de la Révolution qui se réclament de sa pensée. Aux propos nostalgiques de Burke encensant l'ordre aristocratique, elle avait prévu d'opposer une critique mordante de ses envolées rhétoriques en lui rappelant la présence évidente de Rousseau au cœur de la France de Louis XVI :

> Songez, pour prendre en patience les statues érigées à Rousseau, que ce ne sont pas les statues qui font lire les ouvrages de leur modèle. Songez que dans le temps où vous trouviez les Français si aimables, leur clergé si sage et si instruit, lorsque leur reine était *comme l'Étoile du matin*, on lisait *La Nouvelle Héloïse* depuis douze ou quinze ans et avec plus d'enthousiasme qu'aujourd'hui[11].

Lorsqu'elle réagit à Burke, Charrière dévoile également sa profonde admiration pour l'écriture de Rousseau de même que le sens qu'elle lui donne. En effet, non content d'émettre des idées politiques jugées contestables, le pair anglo-irlandais osait attaquer le style de l'écrivain, alors que lui-même, péché capital aux yeux de l'auteure des *Lettres neuchâteloises* (1784), se payait de mots, de figures de style toutes faites et de métaphores

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

8 Lettre à Benjamin Constant du 30 août 1790, *OC* 3, p. 232.

9 Lettre de Pierre Alexandre Du Peyrou, 10 ou 17 novembre 1789, *OC* 3, p. 162-163.

10 Voir les textes d'Isabelle de Charrière et leurs notices, *OC* 10, p. 177-211 : le pamphlet sur Thérèse Levasseur (*ibid.*, p. 171-176) et le projet de réponse à Edmund Burke (*ibid.*, p. 213-216) font partie du même ensemble, rédigé entre 1789 et 1790.

11 Isabelle de Charrière, « À Monsieur Burke », *OC* 10, p. 215. Cette lettre n'a pas été envoyée.

conventionnelles : « Ah ! sans doute, les écrits de Rousseau ne ressemblent point à cela », lui dit-elle. Et d'achever sa riposte en citant les propos de sa *Lettre à un membre de l'Assemblée nationale* : « Si c'est par de pareils élans […] que vous prétendez rendre vos ouvrages *saillants dans les endroits qui l'exigent*, je déclare que j'aimerais mieux cent fois une constante platitude[12]. » Or, dans son « Éloge de Jean-Jacques Rousseau », que l'on s'en remette à l'épigraphe ou au premier paragraphe, l'on peut constater que le philosophe se caractérise fondamentalement à ses yeux par son « style enchanteur[13] », c'est-à-dire par un lien renouvelé entre les mots et les choses, à même de libérer l'écriture de toute interprétation élitiste et univoque du monde. Son ultime salve contre les propos méprisants de Burke sur le peuple est celle d'une moraliste qui a lu *Les Confessions* :

> Craignons, Monsieur, de mettre un orgueil absurde dans les jugements que nous portons de ce que font les hommes car nous appartenons à cette race faible et coupable. Les circonstances qui les entraînent peuvent nous être étrangères, mais leur nature, qui est de se laisser entraîner, nous est commune avec eux. Si nous échappons aux vices de la multitude, cela est dû à de si petites circonstances ! (« *tis such a near escape!* ») Si nous échappons aux vices des grands, c'est parce que nous ne sommes pas des grands. *Homo sum*[14]…

Pour Charrière, il est clair que l'écriture n'est pas un exercice de virtuosité formelle aboutissant inutilement à ce qu'elle appelle à de multiples reprises des « fleurs de rhétorique » car, comme le dit la Thérèse imaginaire du pamphlet : « Avec leurs gros mots et leurs grandes phrases, ces messieurs font souvent tant d'effet sur de pauvres bêtes de gens, qu'on pourrait bien m'assommer un de ces jours par charité[15]. » L'écriture doit porter la marque

12 *Idem.*

13 Isabelle de Charrière, « Éloge de Jean-Jacques Rousseau », *OC* 10, p. 199.

14 Isabelle de Charrière, « À Monsieur Burke », *OC* 10, p. 216.

15 Isabelle de Charrière, « Plainte et défense de Thérèse Levasseur », *OC* 10, p. 173 ; l'expression « fleurs de rhétorique » apparaît dans le pamphlet à la p. 175.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

d'une sincérité en lien avec un vécu et une expérience sociale. Le langage est la preuve de cette nature humaine commune à tous mais diverse, dont elle essaie de persuader Burke de l'existence. Lecteurs humains, nous avons le devoir d'ouvrir notre compréhension à des expériences et des visions du monde qui nous sont étrangères, mais sur lesquelles un bon auteur peut lever le voile. Cette préoccupation qui est la sienne, elle a trouvé moyen de la traduire dans ses romans à travers la voix de Julianne, couturière, dans les *Lettres neuchâteloises* (1784), ou de Joséphine, servante, dans *Trois Femmes* (1798).

Vu l'écrivaine et admiratrice de Rousseau qu'elle est – à l'écoute de voix inédites en littérature, particulièrement soucieuse de trouver les mots justes pour dire la condition humaine où qu'elle se situe socialement –, il n'est pas totalement surprenant qu'elle ait choisi de faire entendre Thérèse Levasseur par elle-même au sein du brouhaha provoqué par la rumeur et *Les Confessions*. Le sujet et le parti pris formel de son pamphlet rédigé à la première personne ont de quoi correspondre, à première vue, aux options esthétiques et sociales qui, toujours, sont et seront les siennes. Pourtant, prendre publiquement la défense de Thérèse, voire « se mouiller » pour elle contre la fille de Necker – la jeune baronne de Staël qui vient d'exprimer publiquement son admiration de Rousseau tout en déclarant Thérèse coupable de tous les maux[16] –, la démarche a de quoi soulever quelques questions. Le jeu en valait-il vraiment la chandelle en 1789 ? La liaison de Jean-Jacques avec Thérèse ou l'abandon de leurs enfants ne sont-ils pas précisément des épisodes sur lesquels il valait mieux se montrer discret lorsqu'on tenait à défendre les idées de Rousseau ? Qu'y a-t-il de si important dans la réputation de Thérèse pour expliquer que Charrière prenne sa « défense » et fasse entendre sa « plainte » ?

16 Le pamphlet de Charrière répond ouvertement aux *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau* de Mme de Staël parues en 1788, cf. Mme de Staël, *Lettres sur Rousseau. De l'influence des passions et autres essais moraux*, sous la direction de Florence Lotterie, *Œuvres complètes*, série I, *Œuvres critiques*, t. I, Paris, Honoré Champion, 2008. Voir notamment la lettre VI, « Sur le caractère de Rousseau », où Thérèse est d'emblée décrite comme « l'indigne femme qui passait sa vie avec lui » (*op. cit.*, p. 91).

PDF destiné à un usage strictement privé, ne pas diffuser

Peut-être Isabelle de Charrière aurait-elle pu, si elle l'avait voulu, le rencontrer personnellement au temps de sa jeunesse, mais elle ne l'a jamais souhaité. Comme en rit Constance, narratrice aux côtés de l'Abbé de la Tour de *Trois Femmes*, il vaut mieux lire les auteurs que les rencontrer et, à ce titre, Rousseau est carrément exemplaire : « Aurions-nous voulu vivre avec Jean-Jacques ? Non, sans doute ! s'est écrié chacun[17]. » Cette observation narquoise de la part d'une narratrice pas si imaginaire que ça fait écho aux vers de la jeune Belle van Tuyll, qui répondait en ces termes à la suggestion qui lui était faite de venir goûter à « l'indépendance helvétique » :

> Mais chez ce peuple libre et sage,
> Si je voulais porter mes pas,
> Ami, l'on ne m'y voudrait pas.
> Un peu de vers et de philosophie
> Avec Rousseau me brouilleraient.
> À tous venants il crierait :
> « Non, ce n'est pas là ma Sophie !
> Fille à brochures et billets,
> Qui ne fit onc manchettes ou lacets,
> Ni savonnade ni purée,
> Mais des contes et des portraits.
> En un mot fille un peu lettrée
> Doit rester fille à jamais[18].

L'exemple de Rousseau, il s'en fallait de beaucoup, ne plaidait donc pas du tout en faveur de la liberté helvétique aux yeux de la jeune Belle, qui venait de faire paraître un conte satirique, *Le Noble* (1762), dont l'héroïne, prénommée Julie, s'enfuit du château de son père en sautant par la fenêtre pour échapper au sort patriarcal qui l'attend et rejoindre l'homme – un peu moins noble – de son cœur.

17 Isabelle de Charrière, *Trois Femmes*, *OC* 9, p. 100.

18 « Réponse de Mlle de Z… à l'Épître de M. Garcin », *in* Isabelle de Charrière (Belle de Zuylen), *Early Writings, New Material from Dutch Archives*, éd. par Kees van Streen, Louvain, Paris, Dudley (MA), Peeters, 2005, p. 103-104.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La Nouvelle Héloïse constitue un intertexte important quoique largement inexploré encore dans l'œuvre de la romancière pamphlétaire et proto-féministe qu'était Charrière[19]. Ses vers la révèlent ici lucide sur la manière dont le préjugé traditionnellement « patriarcal » de Rousseau n'est de loin pas à la hauteur de l'originalité dont il est capable par ailleurs, ni de la rupture épistémologique rendue pensable par lui au sujet de l'égalité entre les hommes. Mais, en 1789, « Sophie ou la femme », dont elle rit explicitement dans ce poème de jeunesse, constitue un obstacle désormais impossible à négocier ouvertement en public, que ce soit en termes comiques ou simplement modérés.

Le modèle de Sophie surgit comme un élément profondément discordant par rapport à l'admiration que porte habituellement Charrière à Rousseau car il empêche toute adhésion épicène au texte ou, pour reprendre un terme qui lui est cher, toute possibilité de « louvoyer ». Si elle a pu en plaisanter franchement dans un cadre privé lorsqu'elle était jeune, elle préfère ignorer purement et simplement l'obstacle dans son « Éloge » de 1790, alors que Mary Wollstonecraft, autre grande admiratrice de Rousseau, se résout à l'attaquer de front dans sa *Vindication of the Rights of Woman* (1792), au moment où elle entrevoit que le modèle rousseauiste de différence fondamentale entre les sexes est en train de déterminer le projet d'instruction publique soumis par Talleyrand à l'Assemblée nationale. Dans le chapitre V, intitulé « Réflexions sur quelques écrivains qui ont attiré sur les Femmes la pitié méprisante des hommes », l'auteur de Sophie figure à la première place, suivi des *Sermons* de James Fordyce et du *Legs d'un père à sa fille* du pasteur John Gregory[20]. L'on n'a certes pas l'habitude de lire Rousseau en compagnie si peu philosophique, et la composition de ce chapitre est en soi symptomatique du décrochage que constitue « Sophie ou

PDF réservé à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

19 Cette analyse est amorcée dans Valérie Cossy, « *Lettres neuchâteloises* : personnages imaginaires, monde réel », *Littérature*, mars 2022, n° 205, p. 15-26.

20 Voir Mary Wollstonecraft, *Défense des droits des femmes*, in *Œuvres*, édition critique et traduction d'Isabelle Bour, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 150, 190 et 196 ; pour une comparaison de Charrière et Wollstonecraft, voir Valérie Cossy, « Comment dire l'humanité des femmes à l'ère des droits de l'homme ? », in *Les Mots du genre*, sous la direction d'Anaïs Albert, de Patrick Farges et de Florence Lotterie, *Écrire l'histoire*, n° 20-21, p. 117-127, https://journals.openedition.org/elh/2166

la femme » par rapport au reste de son œuvre aux yeux de femmes progressistes comme Wollstonecraft ou Charrière. En attribuant la lecture à haute voix de Fordyce à l'infâme Mr. Collins, le révérend fat d'*Orgueil et préjugés*, Jane Austen a jugé bon elle aussi de rejeter publiquement ce type de discours antiféministe, hélas influent au tournant 1800, en créant un consensus comique à même de le stigmatiser :

> [Mr. Collins] déclara qu'il ne lisait jamais de romans. Kitty le dévisagea et Lydia poussa une exclamation de surprise. On lui apporta d'autres ouvrages et, après avoir bien réfléchi, il opta pour les sermons de Fordyce. Lydia resta bouche bée lorsqu'il ouvrit ce livre[21] […].

Avec « Sophie ou la femme », Rousseau s'inscrit malheureusement, comme l'a dénoncé Wollstonecraft, dans le discours convenu des auteurs sexistes du XVIIIe siècle, aux côtés de ses porte-parole les plus désespérément conservateurs et phallocrates, ceux qu'Austen tourne en dérision. Et Charrière, qui avait exprimé avec pétulance son avis sur la question lorsqu'elle était presque aussi jeune que Lydia Bennet, le savait encore au moment d'écrire sa « Plainte et défense de Thérèse Levasseur ».

«Plainte et défense de Thérèse Levasseur»: une troisième voie?

Comment donc comprendre ce pamphlet de la part d'une « féministe » ou proto-féministe comme elle ? Non seulement le moment paraît mal choisi pour défendre Thérèse, mais celle-ci n'est-elle pas, en somme, une de ces femmes à savonnade et purée dont tenait à se distinguer la jeune Belle ? Tout en dressant l'éloge du Rousseau à défendre – le styliste hors pair, le penseur de l'égalité parmi les hommes, qui a su dire la singularité du sujet, le philosophe idéaliste qui a fourni le concept fondamental et productif pour le

21 Jane Austen, *Orgueil et préjugés*, traduction et présentation par Laurent Bury, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 104.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

renouvellement des institutions politiques d'homme de la nature[22] – Charrière, à l'image de toutes les femmes progressistes depuis le XVIIIe siècle, a dû trouver le moyen de conjuguer son admiration pour l'œuvre avec la déception voire la colère nécessairement provoquée chez elle par le livre V d'*Émile*. À cet égard, l'on peut considérer que son pamphlet sur Thérèse Levasseur remplit un double objectif : défendre évidemment la compagne de Rousseau contre la calomnie qui l'accable et les accusations d'adultère ou même d'assassinat dont elle ne peut se défendre, mais aussi, indépendamment de Thérèse, affirmer qu'une femme a de quoi conserver toute son admiration à Rousseau lui-même.

Dans ce pamphlet, Charrière articule un point de vue doublement féminin : celui de Thérèse ripostant aux insultes gratuites de « Monsieur le comte de Baruel[23] » et aux graves accusations et de « Madame la baronne de Staël[24] », et celui, solidairement féminin ou même « féministe », de l'auteure anonyme du pamphlet, censée écrire sous la dictée de la Thérèse imaginaire, présentée comme « une de mes amies, bonne et simple femme comme moi[25] ». L'argument du pamphlet est rendu universel par la voix des femmes. En donnant la parole à Thérèse, exemplairement victime de propos injustes, l'auteure produit simultanément une défense et illustration de Rousseau lui-même, franchement provocatrice : une sorte de Rousseau en jupon exprimant la singularité d'un sujet (féminin) et le droit humain de celle-ci à la même justice que les hommes, à la même justice que Rousseau. Sans jamais citer le livre V d'*Émile*, Charrière outrepasse la différence sexiste au

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

22 Telles sont les rubriques de l'« Éloge de Jean-Jacques Rousseau » (1790) retenues par Charrière (*OC* 10).

23 « Plainte et défense de Thérèse Levasseur », *OC* 10., p. 173-174 ; cf. Antoine Joseph, comte de Barruel-Beauvert, *Vie de J.-J. Rousseau, précédée de quelques lettres relatives au même sujet* (Londres, Paris, 1789) : « Est-ce qu'on est obligé de fournir de la pâture aux couleuvres ? Non, mais les laisser vivre est une cruauté ! » (p. 132 ; cité en note de *OC* 10, p. 568).

24 « Plainte et défense de Thérèse Levasseur », *OC* 10, p. 173-175 ; cf. Mme de Staël, *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, *op. cit.* : d'après Staël, Thérèse est responsable de l'abandon des enfants, dont elle a convaincu Rousseau (p. 91-92) ; il se serait en outre suicidé par sa faute après avoir découvert qu'elle le trompait, qui plus est, insiste-t-elle en note, avec « un homme de l'état le plus bas » (p. 102) : « Rousseau s'est peut-être permis le suicide parce qu'il se trouvait trop seul dans l'univers » (p. 105).

25 *Ibid.*, p. 173.

cœur de son argumentation, dont dépendent la structure fondamentalement inhumaine du plan de dressage de Sophie et la double morale sexuelle[26]. Dans le pamphlet où elle prend la défense de Thérèse, Charrière élimine définitivement la différence de sexe du concept d'humanité et situe sa plainte non pas au cœur des devoirs « féminins » mais au cœur des devoirs « humains ». Si usages et coutumes produisent, certes, des assignations – « son linge à blanchir et son potage à cuire[27] » – il n'en demeure pas moins que Thérèse, pour Charrière, est un homme comme les autres, à comprendre au sens rousseauiste mais épicène du mot, non pas une marionnette féminine programmée et programmable à la Sophie. Si ses *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau* ont le mérite de critiquer « Sophie ou la femme[28] », encore faudrait-il que Mme de Staël se méfie, lorsqu'elle accable Thérèse, des traces laissées par des siècles de préjugés sur l'infériorité des femmes dans sa propre réflexion.

L'intervention de Charrière, inspirée par *Les Confessions*, souligne la sincérité et la réalité de l'attachement de Rousseau pour une femme populaire qui, évidemment, ne ressemble pas à une héroïne de roman. Le sens de sa démarche consiste à démystifier les stéréotypes du féminin et à dénoncer, par-là même, le fait que de tels stéréotypes nourrissent le discours des détracteurs de Thérèse, notamment celui de Mme de Staël. À l'abri derrière ses privilèges, exprimant des propos incompatibles avec l'idée que

26 Selon le début du livre V d'*Émile*, l'éducation de Sophie, contrairement à celle d'Émile ouverte sur l'avenir et sans objectif préconçu, est d'emblée définie, hors de toute liberté, par une assignation – être l'épouse d'Émile – et, de manière alors cohérente en fonction de sa propre définition de l'humanité par la liberté, Rousseau met explicitement en doute l'humanité de celle-ci : est-elle de son espèce (humaine) ou de son sexe (féminin) ? demande-t-il carrément, les deux n'étant pas superposables dans son argumentation. Comme Wollstonecraft, c'est bien à l'échafaudage philosophique rendu bancal par le préjugé que s'en prend fondamentalement Charrière, et pas seulement au détail des assignations.

27 « Plainte et défense de Thérèse Levasseur », *OC* 10, p. 173.

28 Voir la lettre III des *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, *op. cit.* : tout en admettant, contrairement à Charrière, l'argument d'une différence naturelle entre les sexes, Staël déplore que l'éducation de Sophie en arrive à « la seconder, en fortifiant pour ainsi dire les femmes dans leur faiblesse » (p. 74) ; elle regrette aussi que dans la fiction inachevée *Émile et Sophie ou les Solitaires*, le comportement de Sophie soit un « faire-valoir » pour l'éducation d'Émile, au point de donner l'impression que Rousseau « a condamné lui-même son éducation » (p. 75).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Charrière se fait de Rousseau, la jeune baronne devrait comprendre qu'elle-même subira un jour – « comme nous toutes », lui souffle Thérèse – les préjugés misogynes dont est naïvement truffé son propre discours :

> Vous êtes jeune, Madame, votre esprit peut mûrir, vous pouvez vous défaire de préjugés qui aussi bien ne sont plus à la mode ; vous pouvez devenir à la fois plus raisonnable et meilleure ; et déjà vous avez quelque bon fond, puisque vous aimez tant M. votre père. Lisez donc attentivement les ouvrages de M. Rousseau, et pleurez sur cette partie de votre livre qui regarde sa vieille Thérèse[29].

L'on ne peut pas, dit ici Charrière à Staël en lui faisant la leçon, critiquer « Sophie » et, en même temps, nier à Thérèse sa qualité d'être humain. Ce n'est pas logique et ce n'est pas juste.

Le livre où Rousseau parle de sa « vieille Thérèse », c'est évidemment son autobiographie, que Charrière recommande à Staël. Comment, en effet, ne pas lire les pages qu'il lui consacre au livre VIII sans être ému par la Thérèse vivante et par la description de leur relation, hors de tout stéréotype, hors de toute mythologie littéraire sur la féminité ou le rapport amoureux, et alors que Rousseau vient de nous faire rire de son inadéquation pathétique mais aussi admirable aux mœurs du libertinage et de la domination masculine ? Dans ces pages, la singularité dont Rousseau se réclame lui fait exprimer de manière inédite la sincérité et la fragilité d'un lien conjugal moderne :

> Et du reste je puis dire avoir goûté, durant ces six ou sept ans, le plus parfait bonheur domestique que la faiblesse humaine puisse comporter. Le cœur de ma Thérèse était celui d'un ange : notre attachement croissait avec notre intimité, et nous sentions davantage de jour en jour combien nous étions faits l'un pour l'autre[30].

29 *Ibid.*, p. 175.

30 Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, II, présentation par Alain Grosrichard, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 95.

PDF destiné à un usage privé et ne doit pas circuler

Et d'enchaîner sur leurs « petits soupers » mémorables : « Qui décrira, qui sentira les charmes de ces repas […] ? » demande-t-il[31]. En effet, ce qu'il décrit ne va pas de soi en littérature à la fin du XVIIIe siècle. Loin de n'être que rhétoriques, les questions qu'il pose ici nourrissent également la recherche en écriture de Charrière romancière : comment dire et transmettre l'ordinaire banal, comment dire et transmettre une représentation des humains et de leurs sentiments amoureux hors des stéréotypes et des allusions à disposition, qui perpétuent les préjugés sur le masculin et le féminin ? Lorsque Rousseau écrit en termes théoriques sur l'éducation de Sophie dans *Émile*, il ne fait que reproduire et amplifier des préjugés vieux comme le monde, vieux comme la Genèse, qui, sous couvert de science moderne ou d'« anatomie comparée », déshumanisent les femmes[32]. Mais lorsqu'il raconte sa vie, sous un jour forcément singulier, femmes et sentiments prennent forme hors des stéréotypes où ils sont habituellement délimités. Dans son « Éloge », Charrière rappelle – souvenir de lecture significatif – l'évocation par lui de « sa mie et sa tante », dont les chants et les soins le marquèrent profondément : « toujours il espéra des femmes », observe-t-elle en admiratrice des *Confessions*[33].

Quant à « l'honnête et bon M. Du Peyrou[34] », sa place aux côtés des détracteurs est, à première vue, surprenante. Gérant au quotidien les rivalités générées par la publication des *Confessions*, régulièrement exposé aux récriminations de Thérèse Levasseur, alors même qu'il s'efforce de servir du mieux qu'il peut l'œuvre de l'écrivain disparu tout en versant régulièrement la pension octroyée à sa veuve, il n'aurait probablement jamais eu l'idée de la défendre en public, en tout cas pas de manière aussi

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

31 *Idem*.

32 Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes par André Charrak, Paris, GF Flammarion, 2009, p. 516,

33 Isabelle de Charrière, « Éloge de Jean-Jacques Rousseau », *OC* 10, p. 200.

34 On sait par la lettre du 4 décembre 1789 de Du Peyrou à Charrière qu'il est lui-même l'auteur de la formule : « Je me suis aussi permis de mettre ma *patte* parmi vos jolis doigts, et de changer *mes bienfaits* en *bons procédés*, et le *bienfaiteur* en *honnête et bon* » (*OC* 3, p. 166). Comme c'est le cas pour la correspondance avec Jeanne Louise Prevost, nous ne disposons que des lettres reçues par Charrière, les héritiers de Du Peyrou ayant probablement éliminé du patrimoine celles qu'elle a écrites.

empathique[35]. Sa correspondance avec Charrière et le passage du pamphlet le concernant suggèrent un clin d'œil complice, l'écho d'un argument récurrent entre les deux amis. Selon le texte du pamphlet, Thérèse serait en droit d'en attendre encore plus de sa part :

> [M. Du Peyrou] a eu bien moins de tort que les autres, mais il n'en devait avoir aucun : je n'étais accoutumée qu'à ses bons procédés. S'il ne m'a pas accusée injustement, il m'a trop mal défendue. […] Pourquoi parler sans cesse de la *mémoire* de Rousseau et si peu de mon existence[36] ?

Pourquoi s'occuper plus des morts que des vivants ? L'abbé de la Tour, narrateur des romans postrévolutionnaires de Charrière, soulèvera lui aussi la question[37]. Mais ici, le passage sur Du Peyrou fait allusion, on l'apprend dans la correspondance, aux origines personnelles du pamphlet, tout droit sorti de leurs conversations. Une lettre de lui nous apprend qu'il reçut le texte directement de Charrière sous forme manuscrite le 4 décembre 1789, et qu'il prit lui-même, sans la consulter, l'initiative de le publier. Loin d'être vexé, il lui fait observer :

> Vous avez bien raison d'être opiniâtre. Cela nous a valu des rires délicieux, et jusqu'aux larmes. En recevant hier votre paquet, j'en commence la lecture à basse messe, mes deux cousines étant à travailler près de mon lit et babillant pendant que j'écrivais. Je ris, et je recommence tout haut ma lecture. Il n'y a qu'une voix pour l'impression. Je fais chercher Fauche. Je lui propose le pamphlet et, sur parole, il le prend[38] […].

Peu de jours après, Charrière admet qu'elle craignait « tant soit peu de déplaire » à Du Peyrou avec « [s]on barbouillage écrit, qu'il était

35 Sur l'imbroglio de la succession de Rousseau et l'attitude de Thérèse Levasseur, voir les trois derniers chapitres de Charly Guyot, *Plaidoyer pour Thérèse Levasseur*, Neuchâtel, Ides et Calendes, 1962.

36 Isabelle de Charrière, « Plainte et défense de Thérèse Levasseur », *OC* 10, p. 175.

37 « Sainte Anne », *OC* 9, p. 280, note du narrateur : « On respecte, on adore, les mânes d'un ami ou d'un père, et on est sourd à la voix vivante d'une femme ou d'un fils. »

38 Lettre de Pierre Alexandre Du Peyrou à Isabelle de Charrière, 4 décembre 1789, *OC* 3, p. 165-166.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

le maître de jeter au feu[39] ». Ce pamphlet est donc aussi à l'image de la désinvolture dont Charrière a trop souvent fait preuve vis-à-vis de ses écrits, et c'est à Du Peyrou que nous devons d'en apprécier le texte aujourd'hui.

Il convient encore de souligner que, dans ce texte où elle prend la défense de Thérèse, Charrière n'aborde pas l'abandon des enfants. Tout en mesurant la gravité de l'acte, qu'elle mentionne sobrement dans son « Éloge de Jean-Jacques Rousseau » l'année suivante[40], elle ne se lance pas ici, face à ceux qui condamnent Thérèse en tant que femme, dans un argument qu'elle aurait elle-même de la peine à soutenir sans rompre le ton généralement drôle et ironique du pamphlet. Des textes comme les *Lettres neuchâteloises* ou *Trois Femmes*, de même que son engagement futur auprès de sa servante Henriette Monachon révèlent clairement l'importance qu'elle accordait à la question des mères célibataires et au sort qui leur était fait, à elles et leurs enfants : l'on ne saurait la soupçonner d'ignorer la question ni de la banaliser. Tient-elle ici à en absoudre Thérèse parce qu'elle serait prête à la considérer comme victime des circonstances et des décisions de Rousseau ? Ou son silence sur la question relève-t-il d'un choix rhétorique dans un pamphlet défini initialement par la légèreté d'une plaisanterie entre amis ? Il est difficile de le dire. Que la question des enfants ne l'empêche pas d'admirer Rousseau ni de défendre Thérèse est en tout cas révélateur de l'importance et même de la nécessité supérieure de son œuvre à ses yeux.

Conclusion

« Quel est le grand homme qui pourrait dédaigner d'assurer la gloire d'un grand homme ? […] Que les hommes supérieurs, qui prendraient la défense des hommes supérieurs qui les auraient précédés, donneraient un sublime exemple à leurs successeurs ! »

39 Lettre à Jean-Pierre de Chambrier d'Oleyres, 12 décembre 1798, *OC* 3, p. 167.

40 Isabelle de Charrière, « Éloge de Jean-Jacques Rousseau », *OC* 10, p. 209 : « C'est [la pauvreté], avec sa sœur la honte, qui ont causé la plus grande faute qu'on reproche à Rousseau. Il a perdu ses enfants. »

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

s'exclamait la jeune baronne de Staël en appelant ceux-ci, en conclusion de ses *Lettres*, à chanter les louanges de Rousseau au siècle des siècles[41]. En guise de réponse, et pour lui opposer « son » Rousseau, Charrière a donné la parole à « une pauvre fille qui ne savait ni lire, ni écrire, ni voir l'heure qu'il était sur un cadran » : Thérèse, femme et servante, doublement subalterne[42]. Peut-être, la moraliste antiaristocrate qu'était Charrière s'est-elle souvenue des essais de Samuel Johnson, dans lesquels celui-ci écrivait que l'éloge le plus juste vient de ceux qui vous servent parce qu'eux seuls vous connaissent vraiment[43]. Quoi qu'il en soit, avec ce pamphlet, Charrière révèle ce qui détermine sa propre admiration de Rousseau : il est celui qui donne sens aux mots en les liant à l'expérience vécue, banale et ordinaire. Oui, dit-elle aussi indirectement dans son pamphlet, il y a moyen d'être une admiratrice cohérente de Rousseau malgré le livre V d'*Émile*, qu'il vaut mieux oublier. Contrairement à Wollstonecraft, Charrière ne s'est pas donné la peine de répondre point par point à « Sophie ou la femme », ni d'ailleurs à Mme de Staël : sa stratégie pamphlétaire ne consiste pas à se placer en miroir des propos qu'elle conteste, ce qui serait encore une façon de leur accorder plus d'importance qu'ils ne doivent en avoir. Mais, en biaisant ou en louvoyant, l'on a une chance de les faire oublier afin d'ouvrir à vraiment toute l'humanité les notions de droit et de devoir, de justice et de morale, pour des personnes de toutes les conditions sociales et des deux sexes.

41 Cf. *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, *op. cit.*, p. 106.

42 « Plainte et défense de Thérèse Levasseur », *OC* 10, p. 173. Thérèse n'était en fait pas analphabète mais il est vrai, selon *Les Confessions*, que Rousseau ne parvint jamais à lui apprendre à lire l'heure : « Je ne rougis point d'avouer qu'elle n'a jamais bien su lire, quoiqu'elle écrive passablement. Quand j'allais loger dans la rue Neuve-des-Petits-Champs, j'avais à l'hôtel de Pontchartrain, vis-à-vis de mes fenêtres, un cadran sur lequel je m'efforçai durant plus d'un mois à lui faire connaître les heures. À peine les connaît-elle encore à présent. » Voir Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 71.

43 Il s'agit du *Rambler* n° 60, consacré à la biographie (octobre 1750) : « *more knowledge may be gained of a man's real character, by a short conversation with one of his servants, than from a formal and studied narrative, begun with his pedigree and ended with his funeral* » (# 9, www.samueljohnson.com/ram60.html) ; voir aussi le *Rambler* n° 68, sur l'opinion des domestiques : « *The highest panegyrick, therefore, that private virtue can receive, is the praise of servants* » (# 10, www.johnsonessays.com/the-rambler/miserable-servants-despised/). L'on sait que Charrière est familière du *Rambler*, qu'elle recommande à Isabelle de Gélieu quand elle lui apprend l'anglais (lettre du 17 novembre 1796, *OC* 5, p. 264).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Avec ce pamphlet, Charrière accomplit l'impensable : opérer une fusion entre sa lucidité « féministe » et sa dette intellectuelle envers Rousseau tout en rendant émotionnellement humaine sa compagne si souvent caricaturée, à laquelle elle restitue subjectivité et droit à la parole. Avec l'économie d'effets rhétoriques et la verve pamphlétaire qui sont sa marque de fabrique, Charrière est parvenue à traiter, en termes simples, d'un enjeu fondamental et bientôt invisible pour longtemps : l'appartenance pleine et entière des femmes à l'humanité, concept que Rousseau a théorisé philosophiquement et politiquement en les oubliant un peu souvent. Mais, avec *Les Confessions*, il a ouvert la voie en montrant que c'est en racontant l'humanité qu'on la faisait exister : commune et singulière, sincère et simple. À sa suite, Charrière consacre l'écriture à illustrer l'humanité des femmes et des hommes.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

« Plainte et défense de Thérèse Levasseur »

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Isabelle de Charrière

Ce texte figure dans les éditions des *Œuvres Complètes* d'Isabelle de Charrière, G. A. Van Orschoot éditeur, Amsterdam & Slatkine, Genève, 1981, tome X, p. 173-176. Nous avons modernisé l'orthographe.

Tout est mode. Les gens et les réputations sont les jouets de la mode, comme les habits et les coiffures. Une fois c'était la mode d'aimer feu M. Rousseau, ensuite de le persécuter, ensuite de l'importuner : aujourd'hui c'est la mode de l'adorer et de dire du mal de moi, de m'injurier dans des livres, moi pauvre femme, obscure et faite pour être ignorée, moi qui ne sais seulement pas lire les injures dont on m'accable et qui ne pourrai ni lire ni signer la défense que je dicte aujourd'hui à une de mes amies, bonne et simple femme comme moi.

Il est temps que je réponde à mes accusations, puisqu'un M. le comte de Baruel va jusqu'à dire que je suis une couleuvre et que c'est une cruauté que de me laisser vivre. Avec leurs gros mots et leurs grandes phrases, ces messieurs font souvent tant d'effet sur de pauvres bêtes de gens, qu'on pourrait bien m'assommer un de ces jours par charité.

Les femmes de Motiers ne voulurent-elles pas prouver qu'elles avoient une âme, en lapidant M. Rousseau, qui, à ce qu'on leur avait fait croire, prétendait qu'elles n'en avoient point ? Les âmes de Motiers, et la charité de M. de Baruel, sont fâcheuses en vérité, et autant vaudrait qu'elles ne fussent pas. Mais si l'on n'est pas doué d'une charité charitable, au moins faudrait-il avoir quelque équité, et on n'en a point à mon égard. Quoi, parce que M. Rousseau a fait à une pauvre fille qui ne savait ni lire, ni écrire, ni voir l'heure qu'il était sur un cadran, l'honneur de lui donner son linge à blanchir et son potage à cuire ; parce qu'il lui fait partager par fois son lit, et longtemps après son nom ; il faudrait que cette pauvre fille devînt une héroïne, un grand esprit, une belle âme, à la manière de celles qu'on fabrique dans les livres, et que feu M. Rousseau disait n'avoir trouvées nulle part dans le monde ! Ah, mon bon ami ! vous qui ne vouliez pas recevoir des bienfaits, parce qu'avec eux on reçoit des chaînes, vous qui redoutiez les chaînes plus que la mort, vous m'en faites porter de bien pesantes ! Mais c'est sans le savoir, que vous me les avez imposées. Vous était-il venu dans l'esprit que ce nom de Renou, ou de Rousseau, que vous

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

me donnâtes sans que je le demandasse, me mettrait dans l'obligation de vous ressembler, ou plutôt à vos femmes et maîtresses imaginaires ? Ce fut votre réputation, non la mienne, qui vous détermina. N'importe : vous étiez bon, vous auriez laissé dire Voltaire votre ennemi, et j'aurais gardé mon nom, dont j'étais contente, si vous eussiez su, qu'en le perdant, je perdrais toute liberté, et que le prétendu honneur que je recevais serait une source d'infortune, un prétexte de persécution. Vous êtes mort, et on vous idolâtre ; je suis vivante, et on m'injurie. Ceux qui prétendent vous apprécier le mieux, vous ont en effet mal connu ; et vos livres, qui sûrement enseignent la bonté, sont perdus pour eux, quoiqu'ils s'extasient à chaque page, à chaque mot.

C'est précisément contre les grands admirateurs de M. Rousseau, contre Madame la baronne de Staël, M. le comte de Baruel, et même, en quelque sorte, contre l'honnête et bon M. du Peyrou, que j'ai des plaintes particulières à faire. On manque à mon égard, non seulement de bonté et de justice, mais d'un certain bon sens commun, le seul que j'aie eu, et sans lequel je doute que j'eusse trouvé grâce devant M. Rousseau. Je vais tâcher de prouver ce que j'avance.

Oui, madame la baronne, vous manquez de bonté ; car vous dites du mal d'une pauvre femme qui ne vous en a point fait, et qui est dans des circonstances moins brillantes que les vôtres. Mon célèbre ami est mort ; votre célèbre et respectable père est, Dieu merci, plein de vie ; vous êtes riche, vous êtes baronne et ambassadrice, et bel esprit ; et moi, que suis-je ? Vous manquez aussi de justice ; car vous avancez des faits qu'il vous est impossible de prouver, comme à moi de les réfuter pleinement ; de sorte que je reste chargée à jamais d'une accusation grave et d'un soupçon odieux. Je suis punie, sans que vous ni personne puissiez jamais savoir si je méritais de l'être. Cela est-il juste ? Etes-vous juste ? Le serais-je, si apprenant que vous avez eu le malheur de perdre quelqu'un qui vous est cher, je disais : un amour désordonné pour l'esprit a tourmenté, désespéré…

Que vous servirait qu'une romanesque, précieuse, aigre-douce comtesse, m'écrivit alors des lettres dans des journaux, et que je me rétractasse aussi légèrement qu'on dit bonjour ou bonsoir, et avec un ton de gentillesse ? Ah, madame ! L'esprit ne guérit

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

pas les blessures aussi aisément qu'il les fait. De plus, vous avez manqué de bon sens : d'abord, comme tout le monde, en voulant que je fusse une plus admirable personne que ne j'avois de vocation à l'être ; mais surtout en imaginant que M. Rousseau s'était donné la mort parce qu'il aurait découvert mon penchant vrai ou prétendu, pour un homme de la plus basse classe. Que d'absurdités en peu de mots ! Est-ce la coutume, je vous prie, que les maris se tuent pour ces sortes de choses ? Et si ce n'est pas le parti qu'ils prennent d'ordinaire, fallait-il taxer de cette rare folie un philosophe de soixante-six ans ? Certes, pour une personne qui lui veut tant de bien et à moi si peu, vous me faites bien de l'honneur, et à lui bien du tort. Mais comme ce n'est pas votre intention, vous diminuez, tant que vous pouvez, l'extravagance supposée de l'un, et aggravez la faute supposée de l'autre ; c'est *pour un homme de la plus basse* classe que M. Rousseau doit avoir découvert mon penchant. Plaisante aggravation pour Ia ménagère ! plaisante excuse pour le philosophe ! Selon vous, il se serait donc mieux consolé si j'eusse aimé un prince. Lui ! Jean-Jacques ! Allez, madame vous ne l'avez pas lu, si vous ignorez combien non-seulement les classes lui étaient indifférentes, mais combien surtout il honora davantage Mad. de Warens que Mad. de Pompadour. Vous êtes jeune, madame ; votre esprit peut mûrir, vous pouvez vous défaire de préjugés qui aussi bien ne sont plus à la mode ; vous pouvez devenir à la fois plus raisonnable et meilleure ; et déjà vous avez quelque bon fond, puisque vous aimez tant M. votre père. Lisez donc attentivement les ouvrages de M. Rousseau, et pleurez sur cette partie de votre livre qui regarde sa vieille Thérèse.

Je ne dirai pas tant de choses à M. le comte de Baruel. Voulant faire un gros livre, il y a mis, dit-on, tout ce qui se présentait. C'est la mode de me donner des coups de patte ; il a bien fallu qu'il fit comme les autres ; et s'il a donné un peu plus lourdement, il y a là-dedans plus de malheur que de malice. Les couleuvres et la cruauté de les laisser vivre ne sont, m'a-t-on dit, que de grosses fleurs de rhétorique que M. le comte prétend ne pas signifier grand-chose. Si toutefois il voulait ne s'en plus permettre de semblables, ou même ne plus écrire qu'à ses amis, ce serait fort bien fait. Rousseau et le public pourraient se passer de son livre ; moi j'y suis injuriée : il a certainement fait plus de peine que de plaisir.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

J'en viens à l'excellent, au généreux, au judicieux M. du Peyrou. II a eu bien moins de tort que les autres ; mais il n'en devait avoir aucun : je n'étais accoutumée qu'à ses bons procédés. S'il ne m'a pas accusée injustement, il m'a trop mal défendue. Pourquoi des gens d'un bon esprit mettent-ils des mots obscurs à la place des choses simples ? Pourquoi parler sans cesse de la *mémoire* de Rousseau, et si peu de mon existence ? Pourquoi s'excuser du soin qu'on a pris de me fournir de quoi vivre, sur l'*honneur* que Rousseau m'avait fait de me donner son nom, plutôt que sur ses fréquentes promesses de ne me pas laisser mourir de faim, et sur ma qualité d'ancien domestique ? Un nom, quel qu'il soit, me paraît peu de chose ; et *mad. Rousseau* rappelle si peu *Jean-Jacques Rousseau*, que *Thérese le Vasseur* eût valu tout autant : mais je compte pour beaucoup une trentaine d'années de services rendus, sinon avec une perfection de roman et un entier oubli de moi-même, du moins assez passablement pour être toujours agréés. Ah, bon Dieu, que de femmes resteraient sans douaire, que de grands seigneurs sans pensions, s'il fallait, pour les obtenir, une conduite irréprochable, et des services désintéressés ! Supposé que j'eusse reçu en don quelques poulardes que j'aurais fait semblant d'avoir achetées, la belle affaire ! Nous en eussions mieux diné l'un et l'autre ; et ceux qui donnaient la poularde, en auraient été plus satisfaits. Quoi ! après avoir reproché tant d'années à Rousseau sa fierté et ses refus, on s'avise aujourd'hui de reprocher à Thérèse le Vasseur, les poulets qu'elle aurait reçus en toute humilité et reconnaissance ! En vérité, le monde est si bizarre, que si je ne craignais le sort des couleuvres, je ne donnerais pas une alouette pour faire changer le blâme général en générale admiration. Je le répète, mon bon et cher monsieur du Peyrou, vous auriez dû plus vigoureusement me défendre, au lieu de perdre votre temps à prouver que vous n'aviez pas certains papiers en original, et que vous n'aviez pas livré aux libraires la copie qui vous en avait été confiée. Quelqu'un vous en soupçonnait-il ? Ne sait-on pas que vous êtes le plus honnête homme du monde ? Mais vous vous êtes un peu trop occupé de vous, et pas assez de moi. Qu'importait dans le fond, à M. Rousseau, que ses *Confessions* fussent imprimées plus tôt ou plus tard ? Cela ne lui fait vraisemblablement plus rien. Qu'importe à Messieurs G et C que ce soit M, N, O ou P, qui

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

les ait fait imprimer ? Cela leur est tout aussi égal. De quoi est-il ici question ? Des intentions de Rousseau ? Elles étaient que je fusse bien traitée ? Du repos de ces messieurs ? J'avois droit aux mêmes ménagements. D'après votre propre témoignage, il ne tenait qu'à moi de m'approprier cette suite des *Confessions* et de les vendre. Je ne l'ai pas fait. La couleuvre a donc eu plus de bonté que n'en ont ses accusateurs. *Enthousiastes stupides ou hypocrites*, deviez-vous leur dire, *n'appelez plus Rousseau votre maître, votre modèle, votre dieu, ou suivez mieux ses leçons et son exemple. Il voulait que les fautes de ses ennemis ne fussent publiées que LONGTEMPS après sa mort ; ne noircissez donc pas, pendant sa vie, une femme qui ne vous offensa jamais. Son style est à lui seul, mais sa morale est pour tout le monde ; et ce qu'il a dû se défendre, n'est permis à qui que ce soit.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

2

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Varia

Alberto Burgio

Andrea Frizzera

Gabriella Silvestrini

Luca Timponelli

Bruno Bernardi

Corentin Taïbi

Arbi Dhifaoui

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau et Marx: harmonie et dissonances entre deux hérétiques

Traduit de l'italien par Martin Rueff

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Alberto Burgio

Philosophe et historien, Alberto Burgio enseigne l'histoire de la philosophie à l'université de Bologne. Philosophe engagé, il a été député au Parlement italien en 2006. Son œuvre vaste et influente couvre plusieurs champs de recherches qui se répondent intimement. On distinguera, avec un peu d'artifice : études marxistes[1], réflexions sur le racisme[2] et sur la guerre[3].

Chez Burgio interprétation et intervention vont de pair : il ne sacrifie jamais l'une à l'autre pour rester fidèle à celle-ci comme à celle-là. La place de Rousseau dans son œuvre est déterminante. On peut en mesurer l'ampleur en lisant les trois ouvrages suivants qui ont marqué puissamment le débat sur Rousseau en Italie.

– *Eguaglianza interesse unanimità. La politica di Rousseau*, Naples, Bibliopolis, 1989.
– *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Milan, Guerini, 1996.
– *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, Rome, DeriveApprodi, 2012.

Le texte que nous traduisons est le chapitre 6 de ce dernier ouvrage. Nous remercions Alberto Burgio pour sa confiance.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

1 *Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*, Rome, DeriveApprodi, 1999 ; *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Rome, Editori Riuniti, 2000 ; *Gramsci storico. Una lettura dei « Quaderni del carcere »*, Rome-Bari, Laterza, 2003 ; *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia* (éd.) Macerata, Quodlibet, 2005 ; *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, Naples, La Scuola di Pitagora, 2006 ; *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, Rome, DeriveApprodi, 2007 ; *Gramsci. Il sistema in movimento*, Rome, DeriveApprodi, 2014 ; *Il sogno di una cosa. Per Marx*, Rome, DeriveApprodi, 2018.

2 *Studi sul razzismo italiano*, a cura di, con Luciano Casali, Bologne, Clueb, 1996 ; *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Rome, manifestolibri, 1998 ; *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Bologne, Il Mulino, 1999 ; *La guerra delle razze*, Rome, manifestolibri, 2001 ; *Nonostante Auschwitz. Il "ritorno" del razzismo in Europa*, Rome, DeriveApprodi, 2010 ; *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista*, avec Marina Lalatta Costerbosa, Rome, DeriveApprodi, 2016 ; *Critica della ragione razzista*, Rome, DeriveApprodi, 2020.

3 *Guerra. Scenari della nuova "grande trasformazione"*, Rome, DeriveApprodi, 2004 ; *Escalation. Anatomia della guerra infinita*, avec Manlio Dinucci et Vladimiro Giacché, Rome, DeriveApprodi, 2005.

Il existe, semble-t-il, une règle générale dans l'histoire de la philosophie et de la culture : l'interprétation des rapports entre les auteurs porte une trace profonde des motifs du temps, au point de pouvoir en constituer comme un indicateur. Si l'on prend comme point de départ ces rapports déterminés (et en amont, le fait même d'établir ces rapports), on peut souvent comprendre des traits essentiels de ces différents moments historiques, dès lors qu'on en saisit les éléments les plus saillants.

Si on a affaire, peut-être à une règle générale, on ne sera certes pas surpris de son efficacité dans le cas de figure – comme Marx et Rousseau – qui se trouve très intimement lié aux bouleversements historiques et politiques de la modernité : le premier parce qu'il fut à la première personne un militant du mouvement ouvrier, l'autre parce qu'il fut adopté par des dirigeants de mouvements révolutionnaires, inscrit dans leur panthéon, et pour cette même raison, détesté par les adversaires de ces mêmes révolutions qui virent tour à tour en Rousseau le père de « l'anarchie régnante » (Rivarol), celui qui « inocula aux Français la doctrine de la souveraineté du peuple » (Mallet du Pan), l'homme qui incarna la furie iconoclaste devenue « canon de l'Écriture sainte » pour les chefs de la Révolution pressés – comme Burke le fit remarquer avec vivacité à François de Menonville – de l'imiter au mieux en tout et pour tout[4].

Consacrée par les jacobins et par leurs adversaires, l'icône d'un Rousseau révolutionnaire traverse le XXe siècle tout entier. Il y a plus de cent ans maintenant, au moment du second centenaire de la naissance de Jean-Jacques, Gustave Lanson répétait ce qui était à l'époque un topo qui emportait une adhésion sans partage :

> À mesure que la Révolution usait les systèmes, dépassait Montesquieu et Voltaire, Rousseau émergeait. Il a gouverné

4 Edmund Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, in *Further Reflections on the Revolution in France*, Daniel Richie (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1992 [1791], p. 27-72, ici, p. 47, traduction française, *Lettre à un membre de l'Assemblée nationale sur la Révolution française et Rousseau*, Paris, Mille et une nuits, 2012. Voir Annie Marion Osborne, *Rousseau and Burke*, New York, Oxford University Press, 1940.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> avec Robespierre. Depuis un siècle, tous les progrès de la démocratie, égalité, suffrage universel, écrasement des minorités, revendications des partis extrêmes qui seront peut-être la société de demain, la guerre à la richesse, à la propriété, toutes les conquêtes, toutes les agitations de la masse qui travaille et qui souffre ont été dans le sens de son œuvre[5].

En arrière-fond jouaient certainement, fût-ce de manière indirecte, les célèbres caractérisations nietzschéennes qui montrent comment la crainte qu'inspirent de nouveaux bouleversements motive souvent la reprise d'un jugement établi. Pour le Nietzsche de la *Troisième inactuelle*, « l'homme de Rousseau » – une « puissance menaçante », à la merci « d'excitations dangereuses » – incarne une « anthropologie ardente » qui « libère une force qui a poussé à des révolutions violentes et qui y pousse encore ; car dans tous les ébranlements, dans tous les tremblements de terre socialistes, c'est toujours l'homme de Rousseau qui s'agite, comme le vieux Typhon sous l'Etna », libérant un « état d'esprit dans lequel l'âme est prête à prendre des décisions terribles[6] ». Quant à l'auteur des *Discours* et du *Contrat social*, Nietzsche lui impute le crime de lèse-Lumières et lui oppose régulièrement un Voltaire « modéré », héritier des classiques et défenseur de l'ordre[7].

> Il y a des rêveurs politiques et sociaux qui dépensent du feu et de l'éloquence à réclamer un bouleversement de tous les ordres, dans la croyance qu'aussitôt le plus superbe temple d'une belle humanité s'élèverait, pour ainsi dire, de lui-même. Dans ces rêves dangereux persiste un écho de la superstition de Rousseau, qui croit à une bonté de l'humaine nature merveilleuse, originelle, mais pour ainsi dire *enterrée* et met au compte des institutions de civilisation, dans la société, l'État, l'éducation, toute la responsabilité de cet enterrement[8].

5 Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1919, p. 798.

6 Nietzsche, *Considération inactuelle*, III, in *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, trad. Henri-Alexis Baatsch, Paris, Gallimard, 2000, p. 605. Trad. légèrement modifiée.

7 Cesare Cases, « *I tedeschi e lo spirito francese* » [1963], in *Saggi e note di letteratura tedesca*, Turin, Einaudi, p. 42.

8 Nietzsche, *Humain, trop Humain*, VIII, « Coup d'œil sur l'État », § 463.

PDF destiné à un usage privé et strictement ne pas diffuser

Il ne s'agit pas ici de polémiques qui porteraient sur la doctrine, et encore moins de diatribes scolastiques. Ce qui inquiète Nietzsche, c'est ce mélange de ressentiments et d'espérances qui risque de mettre le feu à l'Europe. L'évocation d'une société juste, enfin libérée des lourds héritages du passé ne manquera pas de déchaîner les « énergies les plus sauvages, caractères les plus effroyables et les plus effrénés des âges reculés » – comme on a pu le constater, en 1789, en 1848 et de nouveau dans l'épouvantable désastre de la Commune de Paris – les utopies de régénération rencontrent et envahissent les masses. Tel est l'effet pernicieux des « folies passionnées » et des « demi-mensonges » de Rousseau, antithèse vivante de « l'esprit des lumières et d'évolution progressive » que Nietzsche appelle de ses vœux au nom de Voltaire et de son penchant modéré « à arranger, à purifier, à modifier » (§ 463).

Ces quelques allusions extérieures, parfaitement détachées de toute référence aux théories, suffiraient pour reconnaître une parenté entre Rousseau et Marx, puisque des accusations parfaitement identiques ont été adressées, dès la seconde moitié du XIXe siècle (et surtout pendant le XXe siècle après la révolution d'Octobre), à l'auteur du *Manifeste du parti communiste* et du *Capital*. Au reste, il n'est pas difficile de repérer dans cette condamnation symétrique de Rousseau et de Marx sur le fond des deux processus révolutionnaires qui ont secoué l'Europe depuis le XVIIIe siècle, une synthèse du paradigme historiographique « révisionniste » qui associe la révolution française et la révolution russe, en découvrant dans l'une comme dans l'autre (on pensera à l'œuvre de François Furet), le produit d'une violence exterminatrice alimentée par d'invraisemblables utopies palingénésiques (la « régénération » de l'homme des Lumières d'un côté, la création de « l'homme nouveau » dans la perspective du communisme de l'autre[9]).

S'il est vrai que l'on aura beaucoup discuté du rapport entre Marx et Rousseau pendant tout le XXe siècle, le thème n'a en rien perdu de son actualité quand on pense qu'un colloque international s'est tenu à la Sorbonne en 2010 et qui était consacré

9 Enzo Traverso, *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2012.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

au thème suivant : « Rousseau et le marxisme[10] ». Il reste que, la plupart du temps, ce thème a été considéré de manière instrumentale, tout particulièrement pendant l'après-guerre, à l'époque de la guerre froide.

Le plat était trop copieux pour les censeurs de ce que l'on appelait la « pensée totalitaire » pour que l'on perdît une telle occasion. Soutenir un lien de filiation entre Marx et Rousseau, ou même de simples convergences, pouvait servir (une fois que l'on avait adopté certains présupposés de lecture) à accréditer la thèse d'un continuum théorique inspiré par l'autoritarisme et la passion de l'État qui aurait sous-tendu les différentes révolutions interprétées à leur tour comme autant d'avatars d'une violence liberticide et d'une paranoïa démiurgique. Qu'on pense – pour en rester à la discussion dans le monde anglo-saxon – à l'essai influent de Jacob Talmon (repris par Norberto Bobbio dans la polémique qui l'opposa à Della Volpe et à Togliatti sur démocratie et communisme), qu'on pense aux pages de Berlin, de Crocker et de Cobban, sans oublier l'essai de Popper sur la *Société ouverte et ses ennemis*[11].

Par rapport à ces prises de position, qui obéissent au soi-disant paradigme Constant-Tocqueville, le cas italien apparaît – comme nous allons le voir – très différent. Ne serait-ce que parce qu'il a été beaucoup question en Italie de Rousseau et de Marx (de Marx par rapport à Rousseau et de Rousseau en tant qu'antécédent de la critique marxienne de la politique et du capitalisme) : on y a parlé d'eux beaucoup plus et avec beaucoup plus de chaleur que nulle part ailleurs. Mais pourquoi une telle discussion a-t-elle eu lieu à gauche, dans une période historique (le quart de siècle qui conduit de la Seconde Guerre mondiale à 1968), dans laquelle, en Italie, le mouvement de critique et de transformation de l'état des choses a semblé rencontrer des succès importants et durables au point d'offrir de solides prémisses à la naissance d'une « nouvelle société » ?

10 Voir Luc Vincenti (éd.), *Rousseau et le marxisme*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2011.

11 Jacques Julliard, *La Faute à Rousseau. Essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1985.

Pour diffusion à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

C'est pourquoi un coup d'œil rapide à la discussion italienne sur Rousseau et Marx peut apparaître comme bienvenu. Cela ne suffira certes pas à extraire la matière d'une reconstruction complète du débat théorico-politique qui a traversé la gauche socialiste et communiste italienne, mais quelques éléments d'importance émergeront si l'on s'arrête sur un personnage presque oublié qui a joué un rôle décisif dans la discussion philosophique au sein du marxisme depuis les années 1910.

Le cas italien

C'est à Rodolfo Mondolfo que nous faisons référence ici : dans un article de 1926, il précise ce qui restera une décision fondatrice de sa position. Si la pensée et la pratique politiques de Marx reposent sur la conception de la classe ouvrière entendue comme « revendicatrice par excellence de l'*humanitas*, en tant que représentante par excellence de l'*Unmenschlichkeit* », cette revendication est à son tour « l'affirmation historique la plus vaste et la plus universelle de cette conscience et de cette dignité de la personne humaine en tant que telle, qui est le concept essentiel de Rousseau, inspirateur des principes immortels de la Révolution française » [1968*a* : 272]. On pourrait penser qu'il s'agit d'un lien un peu vague, et à tout le moins extérieur, mais il n'est pas sûr qu'il le soit. Non seulement à cause de la centralité du motif de « l'humanisme » dans l'interprétation que Mondolfo donne de Marx et du « renversement de la praxis », mais aussi en raison du lien que Mondolfo avait déjà indiqué dans son *Rousseau nella formazione della coscienza moderna* (1912) entre ce thème et un motif (la critique de la division sociale du travail) qui se trouve effectivement au centre du discours critique de ces deux classiques mis en regard l'un de l'autre. On reviendra sur ce point. Il suffira pour le moment de rappeler un de ces nombreux passages où Mondolfo insiste sur ce lien :

> En renouvelant son rejet de cette déshumanisation de l'homme (*Unmenschlichkeit*), écrit Mondolfo au début des années 60, Marx retrouve la protestation qu'avait exprimée Rousseau au siècle précédent contre la division du travail, qui, en réduisant

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

chaque homme à une fraction de sa nature humaine, lui ôte toute possibilité d'être libre[12].

De manière analogue, Mondolfo trouve chez Rousseau la source pré-hégélienne du concept marxien d'aliénation, sur la base du « lien » établi entre division du travail, suppression de la liberté et même « réduction de l'homme à un fragment d'homme[13] ».

La discussion sur le rapport Rousseau-Marx s'intensifie en Italie dans les années 1940, à l'aube de l'histoire de notre République, et se poursuit jusqu'à la fin des années 1960. Les protagonistes de cette polémique – compliquée en raison de la complexité des thèmes, de la richesse des argumentations et du fréquent changement de positions – furent, la chose est connue, d'un côté Galvano Della Volpe et quelques-uns de ses élèves (Lucio Colletti *in primis*), et d'un autre côté Valentino Gerratana. Dans les années où il se rapproche du marxisme (1943-1946), Della Volpe conçoit le rapport entre Rousseau et Marx en termes d'opposition : il considère le premier comme un théoricien jusnaturaliste de l'individualisme abstrait, auquel il oppose la conception concrète de l'homme comme un être social, conception qu'il trouve dans les *Manuscrits* de 1844 de Marx. Dix années plus tard, engagé dans une âpre polémique avec Bobbio (1954), Della Volpe fait, si l'on peut dire, un virage à 180°. Désormais (et dans les différentes éditions de son *Rousseau e Marx*, 1957-1964[14]), le second *Discours* apparaît au contraire comme une étape essentielle de la ligne démocratico-prolétaire de la pensée socialiste (c'est-à-dire un antécédent de poids pour le Marx de la *Question juive*, de la *Guerre civile en France* et de la *Critique du programme de Gotha* mais aussi pour Engels et pour Lénine lui-même), en opposition à la tendance démocratico-bourgeoise d'inspiration libérale.

PDF réservé à un usage personnel, non destiné à être diffusé

12 Rodolfo Mondolfo, « La concezione dell'uomo in Marx », in *Umanesimo di Marx. Studi filosofici, 1908-1966*, Turin, Einaudi, 1968, p. 341-342.

13 Rodolfo Mondolfo, « Marxismo e libertà », in *Umanesimo di Marx*, *op. cit.*, p. 374 et 384.

14 Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialista*, *in* Ignazio Ambrogio (éd.), *Opere*, Rome, Editori Riuniti, 1973 [1964], vol. 5, p. 191-380.

À l'opposé de cette voix polémique, la voix de Gerratana, davantage poussé par ses intérêts militants, apparaît à la fois comme plus sobre et comme plus attentive à l'esprit des textes. Un de ses premiers écrits (paru en 1949 mais conçu six ans auparavant) insiste sur le rôle historique joué par le *Contrat social* en tant qu'il inventerait une conception concrète de la liberté comme hendiadyn du principe d'égalité et de gouvernement de la loi[15]. En 1962, Gerratana revient sur ce point et fournit une lecture pour ainsi dire gramscienne de Rousseau considéré comme un théoricien de l'État de droit (des limites du pouvoir), thuriféraire d'une « démocratie intégrale[16] ». Enfin, dans son *Introduction au second Discours* (1968)[17], qui offre en fait une interprétation complète de la théorie politique de Rousseau, Gerratana développe un double parallèle entre les « hérétiques » Rousseau et Marx, adversaires infatigables de « tout ordre intellectuel constitué » : d'une part, il lit le *Discours* avec les *Grundrisse*, en mettant en relief les thèmes de la critique du naturalisme (la polémique anti-hobbesienne d'un côté, la critique des robinsonnades de l'économie politique de l'autre) ; après quoi il propose un rapprochement original entre le *Contrat social* et la *Question juive* : il trouve dans la critique rousseauiste de la religion ce facteur de dissolution de la communauté et dans l'idée de la religion civile des points cruciaux voués à se développer dans la réflexion de Marx sur la scission entre le ciel de la politique et le caractère concret de la relation sociale.

Entretemps, à cheval sur les années 1950 et 1960, ainsi que dans les deux années rouges 1968 et 1969, paraissent les essais de Lucio Colletti que distinguent leur extrémisme, mais aussi leur richesse tant ils multiplient les ouvertures et les incitations herméneutiques (je pense en particulier à « Rousseau

15 Valentino Gerratana, préface à *Du Contrat Social*, Milan, Mondadori, 1949.

16 *Id.*, « Democrazia e Stato di diritto », in *Società*, XVII, 6, p. 829-880.

17 *Id.*, « L'eresia di Jean-Jacques Rousseau », *in* Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Rome, Editori Riuniti, 1968, p. 7-72.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusé

critico della società civile » et à « Mandeville, Rousseau e Smith »[18]). À la différence de Kant qui resterait prisonnier de la cage de la pensée conservatrice (bourgeoise), le Rousseau du *Contrat* est pour Colletti le théoricien d'une liberté des égaux qui présuppose le socialisme. Ce jeu qui tend à trouver Marx sous Rousseau conduit Colletti très loin, jusqu'à formuler des affirmations téméraires. En substance, Rousseau est à ses yeux tout bonnement le père du communisme moderne. Sans lui, l'œuvre de Marx, à commencer par la *Question juive* serait « littéralement impensable ». C'est au point que Marx et Lénine lui-même finissent pour lui par jouer le rôle de simples répétiteurs des idées des autres : selon Colletti, la théorie révolutionnaire se trouverait « déjà préfigurée et contenue dans le *Contrat social* » au sens où, au moins pour ce qui concerne la théorie politique *stricto sensu*, « Marx et Lénine n'auront rien ajouté à Rousseau, si ce n'est l'analyse (certes très importante) des bases "économiques" de l'extinction de l'État ».

Ce sont là d'évidentes exagérations, mais il serait néanmoins peu charitable de les considérer *in abstracto*, avec les seuls critères de l'historiographie scientifique (ou universitaire). Colletti écrivait dans un moment tout à fait particulier de la vie politique et civile italienne, avec l'idée, qui plus est, de jouer un rôle (le rôle, immédiatement politique, de l'intellectuel *engagé*) qui, s'il peut nous apparaître aujourd'hui comme assez improbable, semblait à l'époque avoir ses bonnes raisons. Lire aujourd'hui ces pages (et toutes les étapes de cette polémique) avec le surplomb glacial que peut donner le recul, ou en employant les seuls instruments de la critique textuelle, ce n'est pas faire œuvre d'historien, mais sombrer au contraire dans une erreur semblable aux travers interprétatifs qu'on prétend dénoncer.

Cela dit, il est vrai aussi que pendant les mêmes années, un grand historien de la philosophie italien, Eugenio Garin, donnait de la voix en exprimant de sévères critiques à l'encontre de ces lectures qu'il qualifiait d'« opérations idéologiques ». Garin renvoyait dos à dos le livre de L.G. Crocker (« plus proche du libelle politique

18 Lucio Colleti, « Rousseau critico della società civile », in *id.*, *Ideologia e società*, Rome-Bari, Laterza, 1969 [1968], p. 195-262 et « Mandeville, Rousseau e Smith », *ibid.*, p. 263-292.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

que de la critique historique ») et « la lecture superficiellement révolutionnaire » des textes politiques de Rousseau (il n'indiquait pas de noms en particulier) dont il soutenait, en 1971, la « radicale "inactualité" »[19]. Historien à la documentation précise et rigoureuse, Garin n'acceptait ni anachronismes ni déformations ; il pose, fidèle en ceci à l'héritage de Gramsci, un veto à cette façon de solliciter les textes et – tout en restant comme toujours mesuré dans ses jugements – il n'hésite pas à rejeter comme « hors de propos » certaines pratiques d'actualisation. Il est vrai que ces dernières, qui obéissent plutôt à des intentions polémiques ou pratiques à courte vue, n'ont la plupart du temps rien d'historique ni de critique.

Critique de l'idéologie

Nous avons jusqu'ici indiqué quelques-uns des développements de la discussion italienne sur le rapport Marx-Rousseau. Essayons maintenant de produire quelques considérations sur les lieux problématiques et sur les thèmes théoriques de premier plan qui semblent légitimer un rapprochement entre Rousseau et Marx. Une précaution, qui n'est peut-être pas si banale qu'elle paraît, est nécessaire.

Habituellement, pour un historien de la pensée, la présence d'un thème dans le cadre de la réflexion d'un ou de plusieurs auteurs ne suffit pas pour établir un lien, ni la transmission et la réception d'un héritage théorique. Pour qu'on puisse affirmer qu'un auteur part d'un autre, qu'il en reprend un thème pour le développer, on considère qu'il faut, sinon une allusion explicite, du moins une preuve philologique (par exemple, l'emploi d'un syntagme typique), ou la documentation sans équivoque d'une relation de l'un à l'autre. Une telle contrainte de méthode peut apparaître toutefois excessive dès lors que l'influence d'un auteur sur un autre peut aussi avoir lieu de manière indirecte. Rousseau constitue à cet égard un parfait exemple. Le *Contrat* et les *Discours* furent l'objet de discussions assez nombreuses et

19 Eugenio Garin, « Introduzione » a Jean-Jacques Rousseau, *Scritti politici*, Maria Garin (éd.), Rome, Bari, Laterza, 1971, p. V-LXI.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

intenses pour que, à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle, il ne soit pas nécessaire de les avoir lus (ce que Marx, évidemment, avait fait) pour penser dans leur sillage – en prenant en compte – inconsciemment peut-être – leurs arguments et leurs thèses les plus polémiques. C'est sur cette base élargie qu'il faut discuter à notre avis le rapport de Marx à Roussseau et qu'on doit conduire une réflexion comparative ou analogique.

Une première question concerne la critique de l'idéologie, qui, comme nous le savons, est un thème crucial chez Marx et chez les meilleurs théoriciens marxistes. Pour ce qui concerne Marx, nous pensons à *L'Idéologie allemande* (mais en réalité à toutes les pages dans lesquelles Marx critique la scène philosophique de son temps) ; nous pensons à la critique du fétichisme de la marchandise dans le premier livre du *Capital*, précédée de l'analyse de la capitalisation des moyens de production du *Sixième inédit* [1988*b* : 165-167] ; et, plus en général, à la critique du naturalisme qui, à ses yeux, invalide les grands récits (robinsonnades et autres mythes fondateurs de la « prétendue accumulation originaire » de l'économie politique classique). Pour ce qui concerne les théoriciens marxistes, la référence la plus classique est naturellement l'analyse de l'hégémonie proposée par Gramsci, reprise avec quelques variations dans les réflexions d'Althusser sur les appareils idéologiques d'État ; mais le discours vaut – pour citer une autre figure – pour Antonio Labriola, dont la polémique antipositiviste met lucidement l'accent sur le poids politique de l'idéologie dominante et sur son enracinement structurel.

Chez Rousseau nous trouvons bien d'importantes intuitions sur cette matière, et des affirmations, qui ouvrent d'une certaine manière la voie à la réflexion de Marx. Rappelons pour commencer la manière dont Rousseau insiste en plusieurs lieux sur le rôle que joue la tromperie dans la construction des systèmes de pouvoir et dans leur légitimation formelle. Si les chaînes par lesquelles on assujettit les masses sont acceptées avec tant de bonne volonté c'est qu'elles se trouvent cachées par des « guirlandes de fleurs[20] » ; pensons à la manière dont l'appropriation de la terre qui fait naître la société civile, se trouve transformée en droit

20 *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, p. 7.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

et en institution par la faute de l'ingénuité de celles et de ceux qui font confiance aux prétentions frauduleuses de l'usurpateur (Rousseau réécrit ici la notion de « propriété » en déconstruisant l'argument de Locke qui en avait fait la base de sa paradoxale théorie de l'appropriation, si utile pour légitimer l'accumulation illimitée)[21] ; l'*Économie politique* voit dans « toute l'habileté [des] grands politiques » dans leur effort « de fasciner tellement les yeux de ceux dont ils ont besoin, que chacun croie travailler pour son intérêt en travaillant pour le leur[22] » ; enfin la *volonté générale* doit être correctement informée pour éviter que le peuple, en soi incorruptible, soit détourné par les intérêts particuliers et entravé dans l'expression de sa volonté authentique[23]. Et naturellement, les exemples pourraient se multiplier.

Mais là où nous avons l'impression de nous trouver face à un antécédent direct et précis de la critique marxienne de l'idéologie (et en particulier de la polémique antinaturaliste de Marx), c'est dans la violente attaque que Rousseau adresse à Hobbes et au jusnaturalisme dans le second *Discours* autour du motif de « l'état de nature ». Ce sont des lieux trop célèbres pour que l'on se donne la peine de les parcourir à nouveau dans le détail, qu'il suffise de rappeler cette phrase aussi foudroyante que sulfureuse : « Gardons-nous donc de confondre l'homme sauvage avec les hommes que nous avons sous les yeux[24] » : évitons d'attribuer au sauvage « le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société et qui ont rendu les lois nécessaires[25] » – formule qui permet de démasquer d'un trait le renversement de l'ordre du discours pour en mettre à nu les puissants effets idéologiques : or ce sont là les mêmes effets qui tendent à légitimer *sub specie æternitatis* l'état des choses social et politique déterminé historiquement que Marx attribue aux robinsonnades des économistes et, en général, aux grands récits par « stades » ou par « époques » qui articulent l'apologie *pro domo* de la bourgeoisie entre le XVIIIe et le XIXe siècles.

21 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 164.

22 *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 253.

23 *Du contrat social*, *OC* III, VI, p. 380.

24 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 139.

25 *Ibid.*, p. 153.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Un second lieu fondamental qui peut motiver l'analogie se trouve dans les pages du *Discours sur l'inégalité* qui analysent ce que Rousseau appelle le « progrès de l'inégalité[26] ». On sait comment Engels a voulu trouver ici un antécédent de la dialectique hégélienne, dans la mesure où le raisonnement semble se développer sous le signe d'une négation de la négation[27]. La thèse est discutable et il est hautement probable qu'Engels avait bien plus à cœur de se déclarer en accord avec l'auteur du *Discours* et du *Contrat*, que de formuler un argument théorique. Il nous semble que l'enjeu est ailleurs. Ce que Rousseau démontre dans ces pages, c'est la correspondance entre processus sociaux et dynamiques politiques, et plus précisément, le fondement matérialiste de ces dernières, à savoir l'enracinement structurel (économique) du pouvoir statutaire (politique).

À ses yeux, on assiste à un triple progrès de l'inégalité : le premier moment voit l'institution de la loi et du droit de propriété, le deuxième l'institution de la magistrature (à savoir la création des appareils institutionnels de gouvernement), le troisième la transformation du pouvoir légitime en un pouvoir arbitraire. Ce schéma, qui renvoie au plan que Marx définit comme celui de la « superstructure » (politique et juridique), se double pour Rousseau d'un second, parallèle : la première époque éclaire et autorise la « condition de riche et de pauvre », la seconde légitime la condition de « puissant et de faible », la troisième, enfin, celle de « maître et d'esclave[28] ». Le crescendo est évident et il obéit sans le moindre doute à la finalité polémique qui sous-tend le discours tout entier. Mais ce qui doit être retenu ici, c'est la logique du raisonnement pris dans son ensemble.

Soulignons le terme utilisé par Rousseau : ce n'est certes pas un hasard s'il écrit que « l'état de riche et de pauvre fut autorisé

26 *Ibid.*, p. 187 *sq.*

27 Friedrich Engels, « Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft », (*Anti-Dühring*) [187], *in* Karl Marx- Friedrich Engels, *Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin, Dietz, (43 vol.) vol. 20, *Anti-Dühring, Dialektik der Natur*, p. 1-303, ici, p. 129-130.

28 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 187.

PDF hommage à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

par la première époque ». *Autorisé, consacré, légitimé*, c'est-à-dire, non pas créé ou déterminé. Il préexistait donc à « l'institution de la loi et du droit[29] » qui constitue l'aspect décisif de la première époque ; et la même chose vaut pour les deux époques suivantes : la société est divisée entre riches et pauvres *avant* l'institution de la loi et de la propriété ; elle est divisée entre puissants et faibles *avant* que ne naissent les magistratures ; et elle est faite de maîtres et d'esclaves *avant* que le pouvoir légitime ne devienne arbitraire. Pour Rousseau, il est donc bien clair que l'on n'entendra rien à l'évolution structurelle et fonctionnelle de la politique si l'on ne part pas de l'analyse concrète des pouvoirs sociaux : est-on vraiment loin de ce pas qui va conduire le jeune Marx, avant même qu'il n'élabore le schéma historico-matérialiste (de la dialectique structure – superstructure), à la dénonciation formulée dans la *Question juive* de la fonction idéologique assumée par une *égalité* formelle, confinée dans le « ciel de la politique » et indifférente à l'inégalité concrète qui traverse et fragmente le terrain de la société ?

Il vaut la peine de souligner un autre aspect de cette analyse. Rousseau ne cesse d'insister avec rage sur les conséquences catastrophiques de la concentration de la richesse. Cet aspect a été trop souvent banalisé comme s'il relevait d'une polémique moraliste, qui ne manque certes pas, mais qui n'exclut pas qu'il s'agisse d'un raisonnement. Le jugement méprisant de Benjamin Constant (« Rousseau ne comprenait rien à la finance[30] ») a fait école, il a été reçu par la quasi-totalité des lecteurs comme s'il s'agissait d'une évidence et non pas d'une opinion qui trouverait ses racines dans une position politique. Critiquer la richesse pour des raisons morales n'a jamais empêché d'ailleurs de produire une analyse correcte des conséquences destructrices de l'inégalité économique extrême. On peut même penser au contraire, que c'est la reconnaissance de ces conséquences qui motive la critique morale, et c'est bien ce qui se passe chez Rousseau qui a fait dès

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusable

29 *Idem.*

30 Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France*, in Alfred Roulin (éd.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1957 [1815], p. 1177.

son plus jeune âge l'expérience de la puissance destructrice de l'inégalité qui avait atteint dans la France de l'Ancien Régime des dimensions de toute évidence intolérables. Quand, peu après ce passage, il écrit que les quatre formes d'inégalité (qualités personnelles, noblesse, puissance et richesse) se « réduisent à la fin » à cette dernière, la richesse, parce que « étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste[31] », Rousseau montre la relation sociale et politique moderne repose en dernière analyse, comme Marx l'écrira dès le *Manifeste* de 1848 – sur le primat de l'économie et sur la monétisation de toutes les valeurs.

Le printemps du genre humain

Nul besoin donc de répéter les simplifications éhontées de Colletti, ni d'aller jusqu'à faire de Marx (fût-ce du Marx politique) le simple écho de Rousseau pour reconnaître à ce dernier le mérite d'intentions lucides. Nul besoin non plus de soutenir que l'on trouverait *in nuce* dans ces pages du second *Discours* la critique du mode de production capitaliste ou d'une théorie du capital comme acteur et moteur du rapport social. Ce qu'il semble possible de soutenir en revanche, et sans la moindre exagération, c'est que Rousseau perçoit un caractère fondamental du monde moderne, sur lequel Marx à son tour mettra fortement l'accent. La bourgeoisie, pouvons-nous lire précisément dans le *Manifeste*, a ébranlé un monde qui était resté jusque-là lent, sinon statique. La modernité enregistre une formidable accélération des processus de reproduction : c'est le temps des changements rapides et sans relâche, des transformations continues et du vieillissement accéléré des formes de vie. Si on lit le second *Discours* en tenant compte de ce motif, on découvre aisément qu'il en constitue la clé et comme le fil rouge. Le passage d'un âge d'or de la condition naturelle de l'humanité aux phases suivantes, qui se distinguent toutes par une corruption toujours plus grande et une violence toujours plus destructrice, déclenche le glissement d'une situation d'immobilité générale (parce que faite

31 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 189.

PUF - Reproduction à usage privé uniquement, ne pas diffuser

d'équilibre et d'harmonie) à une condition dynamique (parce que déséquilibrée, inharmonique et conflictuelle).

Le texte est sans équivoque. Rousseau décrit la vie des premiers villages. Nous sommes déjà à des années-lumière du « premier état de nature[32] », alors que les hommes erraient par les bois : le fait de vivre ensemble de manière stable offre les prémisses d'une compétition malsaine, de l'inégalité et des premiers vices (la vanité, le mépris, l'envie, la suffisance, la soif de vengeance). Nous ne sommes pas au Paradis. Il n'est pas jusqu'à la pitié elle-même (ressort de la solidarité naturelle et de la coexistence pacifique des débuts) qui n'ait déjà « subi quelque altération[33] ». Cela n'empêche que « cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable », ni que cet état n'ait été « le meilleur à l'homme » parce que « le moins sujet aux révolutions[34] ». Si le genre humain a dû « en sortir », ce n'est que par « quelque funeste hasard »[35].

Il est clair que derrière cette dénonciation du changement (ou derrière cette apologie de l'immuable), se trouve la leçon de Montesquieu, dont Rousseau partage une conception fondamentale : pour défectueux que puisse être tout *statu quo*, ce n'est qu'en dernier recours qu'il faut en appeler à l'œuvre des hommes dans la mesure où chaque intervention humaine peut engendrer des effets pervers. La rationalité des hommes n'est pas en mesure de prévoir, et encore moins de contrôler les suites d'effets que met en mouvement leur action. L'hétérogénèse des fins est toujours aux aguets. Par définition, l'art n'est qu'un mauvais supplément de la nature. Loin d'être un promoteur de l'ingénierie sociale, Rousseau est par instinct un conservateur et il ne ment pas quand il soutient, dans la « dédicace » du second *Discours*, qu'il aurait voulu naître sous un gouvernement démocratique,

PDF destiné à un usage privé uniquement. © Classiques Garnier

32 *Ibid.*, p. 170.

33 *Ibid.*, p. 171.

34 *Ibid.*, voir Alberto Burgio, *Eguaglianza Interesse Unanimità. La politica di Rousseau*, Naples, Bibliopolis, 1989, p. 32 *sq.*

35 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 171.

mais « sagement tempéré[36] ». On n'ira donc pas chercher on ne sait quelle autodéfense captieuse dans les *Dialogues* quand Jean-Jacques s'y présente comme un « sévère républicain » amoureux de la « liberté légale » et « respectueux des lois », accusant ses adversaires de l'avoir décrit de manière calomnieuse comme « un brouillon séditieux » coupable « de vouloir renverser en tout l'ordre de la société »[37].

En un mot, ceux qui refusent la représentation facile qui entend faire de l'auteur du *Contrat* cet incendiaire qui aurait inspiré les palingénésies révolutionnaires ont raison. Et ceux qui rappellent combien la souveraineté, loin d'être une puissance active représente davantage pour Rousseau un bastion « immobile » de la légalité, chargé de défendre la loi, et non pas de la manipuler, et donc, de « légiférer le moins possible », en faisant obstacle à la production législative[38], ceux-là aussi sont dans le vrai. On a l'impression de lire l'*Esprit des lois* quand on découvre que, une fois que « les coutumes sont établies et les préjugés enracinés », « c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer[39] », que modifier les rapports entre le souverain et le gouvernement est toujours une entreprise « dangereuse » (même si une loi générale veut que « tous les gouvernements du monde, une fois revêtus de la force publique, usurpent tôt ou tard l'autorité souveraine[40] ») et surtout qu'un « État bien gouverné a besoin de très peu de lois[41] ».

Mais si la leçon de Montesquieu exerce, si l'on peut dire, une influence *générale*, sur la *Stimmung* de Rousseau, à la base de l'aversion éprouvée par Rousseau à l'égard d'un changement *spécifique* – celui qui, à partir de l'appropriation privée de la terre (de son *usurpation*), conduit, comme nous l'avons vu, au triomphe de la richesse et de la raison utilitariste – il y a aussi autre chose

36 *Ibid.*, p. 112.

37 *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*, *OC* I, p. 887.

38 Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologne, Il Mulino, 1957, p. 187-188 et 194-195.

39 *Du contrat social*, *OC* III, 8, p. 385.

40 *Ibid.*, 18, p. 435.

41 *Ibid.*, 1, p. 437.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

et c'est justement la reconnaissance d'une séquence historique déterminée[42]. Rousseau perçoit et dénonce les conséquences destructrices d'un processus qui, d'une part, conduit à la dégénération de la politique, jusqu'à reconduire le rapport maître-esclave, et d'autre part emporte la société dans un mouvement inexorable de transformations voulues pour elles-mêmes, mouvement destructeur, nihiliste. Qui en douterait pourrait se contenter de relire ce passage prophétique du troisième livre du *Contrat* dans lequel (se détachant ici de Montesquieu pour ce qui concerne la représentation parlementaire et attaquant frontalement le mythe anglophile) Rousseau jette un anathème contre la finance :

> C'est le tracas du commerce et des arts, c'est l'avide intérêt du gain, c'est la mollesse et l'amour des commodités, qui changent les services personnels en argent. On cède une partie de son profit pour l'augmenter à son aise. Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de *Finance* est un mot d'esclave, il est inconnu dans la cité. Dans un État vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras et rien avec de l'argent[43].

On ne trouve pas ici encore – si nous pensons à Marx – le concept de temps de travail. On trouve en revanche la claire intuition selon laquelle une économie de marché, qui se fonde sur l'échange monétaire, implique la perte de l'indépendance personnelle. Et on trouve aussi l'idée, souvent liquidée comme le propos sans portée d'un moraliste (mais qui aura peut-être un rôle décisif dans la critique de la modernité formulée par Tocqueville), qu'à chaque fois que l'accumulation de la richesse est le cœur à partir duquel s'organise le rapport social, ce dernier s'engouffre dans une voie sans issue, incompatible avec la liberté collective. Dans la société moderne qui est née de cette civilisation dont le second *Discours* a parcouru les étapes, tout est fait « pour la mollesse et l'amour des commodités qui changent les services personnels en argent[44] ».

42 Burgio, *Eguaglianza Interesse Unanimità*, *op. cit.*, p. 40-56.

43 *Ibid.*, *OC* III, 15, p. 429.

44 *Idem.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Tel est le comportement d'hommes qui ignorent qu'ils perdent leur liberté concrète (autonomie économique et indépendance civile) que cette dynamique de l'accumulation emporte avec elle. Et la raison de cet enchaînement est claire à son tour : elle est relative à la division du travail sur laquelle Rousseau formule des jugements à contre-courant de son époque.

Les chaînes du marché

L'évocation de citoyens qui feraient tout de leurs propres mains et rien par le truchement de l'argent nous conduit au dernier thème important de cette réflexion comparative. Les jugements qui portent sur la prédilection de Rousseau pour une économie archaïque, centrée sur l'agriculture et l'artisanat sont presque toujours très sévères : ils veulent souligner l'anachronisme des positions de Rousseau, leur timbre nostalgique, antimoderne, réactionnaire presque. Et il est vrai que si nous adoptions les vues déployées dans l'*Économie politique* ou dans le *Contrat social*, il nous serait difficile de justifier l'accord que nous donnons, fût-ce de manière critique et circonstanciée, au développement scientifique et technologique auquel nous accordons de la valeur et des mérites, à commencer par celui d'augmenter la productivité des facteurs de la production où résident, virtuellement les prémisses d'une réduction généralisée du temps de travail. Mais ici aussi, comme lorsque nous avons examiné la critique que Rousseau adresse à la centralité de l'économie, il s'agit de saisir la signification et la portée d'une polémique, au-delà de sa formation provocatrice ou paradoxale. « Faire tout avec ses bras et rien avec de l'argent[45] » signifie vivre à l'enseigne de la sobriété, tout comme refuser la division sociale du travail (thème crucial de la polémique antimoderne de Rousseau, strictement articulé à la célébration du travail agricole et de l'artisanat) signifie combattre la subordination économique et donc la dépendance civile, morale et politique. Les lecteurs de Rousseau connaissent bien ce motif de sa critique, bien présent dès la préface du *Narcisse* (1753). Ici, Rousseau vise la « dépendance mutuelle » des hommes

45 *Idem.*

PUF destiné à un usage privé ou pédagogique ne pas diffuser

en société, dont il peut dire, avec sa hardiesse habituelle, que les intellectuels la considèrent « comme le chef-d'œuvre de la politique de notre siècle ». Pour ce qui est des *gens de lettres*, une telle interdépendance, fondée sur des « besoins réciproques » des « intérêts partagés », contraindrait chacun à « concourir au bonheur des autres pour pouvoir faire le sien »[46], et transformerait ainsi l'égoïsme en coopération (selon la brillante intuition de Mandeville) et permettrait donc de désamorcer la menace la plus grave qui pèse sur la communauté : à savoir l'action corrosive et antisociale des intérêts particuliers.

Nous savons bien ce que Rousseau pense de telles interprétations. Il considère – dans le meilleur des cas – qu'elles sont le fruit d'illusions utopiques. À ses yeux, ces obligations réciproques constituent de véritables chaînes. Se lier les uns les autres – fût-ce volontairement, selon la logique du besoin et de l'intérêt – signifie en réalité renoncer à l'indépendance, et nous avons vu les conséquences que les relations et les affaires économiques engendrent sur le plan politique. Se lier dans un rapport économique équivaut pour Rousseau à accepter des liens dans des relations de pouvoir, et comme il n'existe pas de lien économique symétrique, les liens politiques qui en découlent configurent inévitablement des relations hiérarchiques, comme l'a prouvé le « progrès de l'inégalité ». Mais ce qui frappe davantage encore ici, c'est que, partant de l'analyse critique des relations économiques pour se situer dans la sphère de la circulation (du commerce), Rousseau parvient à prendre en compte le terrain même de la production, en attaquant avec force le principe de la division du travail, destiné à jouer par la suite un rôle crucial dans l'analyse d'Adam Smith.

Portée par la polémique contre Mandeville, la « préface » de *Narcisse* renvoie en premier lieu à la sphère des échanges commerciaux. C'est la même chose pour le second *Discours* où l'on peut repérer une reprise textuelle et une inversion de la *Fable des abeilles*. « Que peut-on penser d'un commerce où la raison de chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la raison publique prêche au corps de la société et où

46 Préface de *Narcisse*, *OC* II, p. 968.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

chacun trouve son compte dans le malheur d'autrui ? Il n'y a peut-être pas un homme aisé à qui des héritiers avides et souvent ses propres enfants ne souhaitent la mort en secret, pas un vaisseau en mer dont le naufrage ne fût une bonne nouvelle pour quelque négociant, pas une maison qu'un débiteur ne voulût voir brûler avec tous les papiers qu'elle contient ; pas un peuple qui ne se réjouisse des désastres de ses voisins[47]. »

Mais ici, Rousseau accomplit en réalité une avancée décisive. Ce qui a causé le passage brutal d'une époque à l'autre quand la liberté originaire a été perdue c'est la fin de la condition sauvage et barbare et la naissance de la civilisation. Dans le schéma des stades – que Rousseau connaît bien, qu'il accepte sur le plan analytique mais rejette sur le plan des valeurs –, cela signifie que la liberté s'est perdue quand, aux sociétés fondées sur la chasse et l'élevage, s'est substituée la société agraire et sédentaire, fondée sur l'appropriation privée de la terre. À l'invention de la métallurgie et de l'agriculture fait suite une « grande révolution » qui marque la fin de l'économie de subsistance (fondée sur l'autosuffisance individuelle) et le début d'une économie fondée sur la coopération, la division du travail et le développement : « Pour le poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain[48]. »

Hétéronomie et libération du travail

Il n'est pas inutile de le souligner : Rousseau reprend la séquence proposée par la théorie des stades et c'est justement pour cette raison que sa critique est puissante. L'agriculture est un facteur de civilisation : ce point est hors de doute ; le fait est que, contrairement à ce que prétendent les coryphées de la modernité, c'est précisément la civilisation qui est mauvaise. Il s'agit d'un progrès qui engendre une régression. Face à une attaque aussi violente, les réactions pleines de rage des hommes des Lumières ne sont guère surprenantes. C'est en leur nom que Voltaire répond par le mépris

47 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 202.

48 *Ibid.*, p. 171.

Varia – Alberto Burgio

PUF destiné à un usage strictement personnel, ne peut être diffusé

et par l'insulte. Mais Rousseau ne se contente pas de renverser ces apologies de la modernisation qui prennent pied à son époque en s'appuyant sur le récit des stades de part et d'autre de la Manche. Il vise de toute évidence une des voix les plus influentes de la philosophie politique de son époque et le récit qu'elle propose de la naissance de la « société civile ».

La reconstruction idyllique de la « jeunesse du genre humain[49] » dans le second *Discours* (et l'on pourrait dire la même chose du *Projet pour la Corse*) a pour but déclaré de renverser du tout au tout la logique du *Second Traité* de John Locke, en particulier pour ce qui concerne les thèmes stratégiques du stockage des vivres (à savoir de l'accumulation légitime des ressources), de la propriété et de la monnaie (Locke compte sur une institution consensuelle de la monnaie pour fonder une seconde théorie de la valeur qui ne se fonderait plus sur le travail et entend légitimer l'abrogation des limites imposées par la loi de nature à l'accumulation individuelle des biens)[50].

Inutile de s'attarder sur un passage aussi célèbre. Mais il vaut la peine de rappeler que pour Rousseau le bonheur, l'harmonie et la liberté originaire se fondent précisément sur ce que Locke (conformément à l'esprit de son temps) méprise ou, à tout le moins, considère comme le signe d'une conception rétrograde : dans ce « printemps » heureux, les hommes vivaient dans de pauvres cabanes, s'habillaient et se paraient de manière grossière, et surtout ils « ne s'appliqu[aient] qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et à des arts qui n'avaient pas besoin du *concours* de plusieurs mains[51] ». En revanche, inégalité, esclavage et malheur découlèrent de ce que le *Second Traité* de Locke présente comme un indice de progrès et un titre de supériorité : à savoir justement le développement d'activités qui nécessitaient « qu'un homme ait besoin du concours d'un autre » ; la découverte de l'utilité, pour chacun, d'accumuler des provisions ; l'institution de la propriété privée (qui pour Rousseau n'a rien de naturel), et finalement la

49 *Idem.*

50 Voir Alberto Burgio, *Eguaglianza Interesse Unanimità. La politica di Rousseau*, *op. cit.*, p. 383 *sq.* ; et *id.*, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, Naples, La Scuola di Pitagora, 2006, p. 74-85.

51 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *OC* III, p. 171.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

naissance du travail, entendu comme fatigue biblique, précisément parce qu'il est fondé sur des rapports sociaux inégalitaires, portés par le pouvoir de la propriété et par la dépendance personnelle de ceux qui en sont privés.

Ce qui frappe dans la page de Rousseau, c'est, d'une part, l'enchaînement implacable des conséquences qui lient les arguments et les phases du récit dans une fresque d'une extraordinaire puissance. On a pu le noter à propos du « progrès de l'inégalité » ; il faut le souligner ici aussi. D'autre part, il faut considérer la force avec laquelle Rousseau attaque de front des valeurs, des mythes et des fétiches de son temps, tout à fait conscient de la force subversive de son texte et pas moins conscient de pouvoir apparaître comme un hérétique aux yeux de tous ceux qui, précisément parce qu'ils s'étaient faits les thuriféraires enthousiastes de l'innovation, ne pouvaient tolérer la moindre critique ni la moindre exception. Il n'est pas inutile, arrivé à notre conclusion, de nous autoriser une dernière citation prélevée dans le livre III de l'*Émile* :

> Tant qu'on ne connaît que le besoin physique, chaque homme se suffit à lui-même ; l'introduction du superflu rend indispensable le partage et la distribution du travail ; car, bien qu'un homme travaillant seul ne gagne que la subsistance d'un homme, cent hommes, travaillant de concert, gagneront de quoi en faire subsister deux cents. Sitôt donc qu'une partie des hommes se repose, il faut que le concours des bras de ceux qui travaillent supplée à l'oisiveté de ceux qui ne font rien[52].

Il suffit de quelques lignes à Rousseau pour illuminer, si l'on peut risquer l'expression, la face cachée de la lune : ce qu'il y a d'implicite ou de refoulé dans l'apologie économique de la modernité[53]. Il ne nie certes pas l'augmentation de la productivité due aux progrès de la technique (auquel le travail mené grâce au « concours » de quelques-uns ne manque pas de faire allusion). Mais il en révèle le

52 *Émile*, *OC* IV, livre II, p. 456.

53 Voir Marco Minerbi, « Società civile e divisione del lavoro negli scritti politici di Rousseau », in *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Université de Genève, Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, 1979, p. 107-116.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

présupposé causal (l'introduction du superflu et la division sociale qui en résulte des rôles entre ceux qui travaillent et ceux qui se « reposent »). Ainsi, grâce à une analyse minutieuse des processus réels – c'est-à-dire d'une considération qui n'a rien à voir avec un propos de moraliste – ce qui pour l'intelligentsia européenne de son époque représente un motif d'orgueil revêt aux yeux de Rousseau une signification opposée : selon son jugement, c'est un fait (un fait significatif, si l'on considère la puissance de ses effets négatifs) que dans cette société l'augmentation de la productivité qui découle de la division sociale et technique du travail ne va pas sans (c'est-à-dire implique et nourrit) une division en classes sociales qui, à partir du cœur hiérarchique du mode de production, se propage à l'ensemble du champ des relations sociales, en le connotant à son image et ressemblance.

Perfectibilité et régression

Il est important ici de souligner ce point souvent négligé. Comme le fait remarquer Georges Friedmann à propos des critiques cinglantes que Rousseau adresse à l'idéologie progressiste, les « contradictions apparentes » de sa théorie « sont impossibles à comprendre sans une analyse économique et sociale attentive de l'époque dont se nourrit sa réflexion »[54]. Bien qu'il soit conduit sur le fond de très longues séquences de « l'histoire naturelle » de la société, le discours implique de fait un cadre *historiquement déterminé*. Et même si elle ne repose pas sur une analyse précise de la dynamique économique, la critique rousseauiste de l'inégalité fondée sur la relation entre propriété et dépendance vise le lien qui est devenu nécessaire *hic et nunc* entre coopération et subordination. Rien à voir ici avec on ne sait quel sentiment de misanthropie, ni avec un primitivisme extravagant. Si tel était le cas, comme le prétend Voltaire, l'auteur du second *Discours* évoquerait avec regret l'isolement originaire, alors que non seulement il décrit avec le ton de l'idylle certaines formes sociales structurées, mais il n'hésite

54 Georges Friedmann, *La Crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées – 1895-1935*, Paris, Gallimard, coll. « Problèmes et Documents », 1936.

PDF de l'éditeur à usage privé uniquement, ne pas diffuser

pas non plus à identifier dans la capacité de se perfectionner pour laquelle il va jusqu'à inventer un néologisme – la *perfectibilité* le *propre* de l'espèce humaine[55]. Tout bien considéré, le thème de Rousseau est une forme sociale et économique déterminée, et cette circonstance rend sa critique aussi précise que gênante.

C'est à partir de là que Rousseau s'oppose délibérément au chœur progressiste qui trouvera plus tard en Condorcet son porte-drapeau, mais qui avait déjà en Turgot son mentor. Comme on le disait, Rousseau ne méconnaît pas le progrès technique, tout comme dans le premier *Discours* il se garde bien de nier les progrès des sciences et des arts (il n'est pas anodin que le chancelier Bacon, Descartes et Newton y figurent comme les « maîtres du genre humain »)[56]. Ce qu'il refuse en revanche avec la dernière énergie c'est l'idéologie d'un lien consubstantiel entre avancées cognitives et progrès moral, qui se trouve être le cœur même de l'idée de *progrès* pour les Lumières. Marx est-il très éloigné de cette perspective ? Pour certains aspects, la réponse est évidemment positive, surtout pour ce qui concerne la manière de sortir d'une condition analysée de manière critique. La détestation que fait naître chez Rousseau la société de son temps le pousse sans doute à des positions extrêmes, que nous pourrions qualifier de « régressives » et que Marx ne partageait certes pas. Pensons, pour nous contenter d'un unique exemple, à la question de la pauvreté, qui ne concerne certainement pas les seuls « sauvages » de l'état de nature.

Dans son *Projet pour la Corse*, le commerce est déprécié parce qu'il « produit la richesse » et il se voit opposé à l'agriculture (jugée dans ce cas conforme « aux hommes patients et robustes », amants de la patrie) qui garantit à l'inverse la liberté et l'indépendance de l'État[57], ce qui implique que ces dernières reposent plutôt sur la pauvreté. Il est vrai que les Suisses d'antan, auxquels Rousseau compare les Corses, étaient un « peuple pauvre mais sans besoins », capable de vivre « dans la plus parfaite

55 Voir Francesca Rigotti, « *Nascita ed evoluzione d'un'idea e di una parola:* "perfectibilité" *nel Settecento francese* », in *Trimestre*, X, 1-2, p. 23-43 et ici, p. 30-31 ; et Ursula Reitemeyer, *Perfekitibilität gegen Perfektion. Rousseaus gesellschaftlicher Praxis*, Münster, Lit., 1995.

56 *Discours sur les sciences et les arts*, *OC* III, p. 29.

57 *Projet de constitution pour la Corse*, *OC* III, p. 905.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

indépendance » et de prospérer dans « une union que rien ne pouvait altérer »[58]. On se rappelle comment, dès le *Contrat*[59], l'opposition de la liberté et de la richesse se trouve exposée avec netteté, sur la base de la thèse que la richesse marche avec l'avidité et ne manque pas de conduire à l'esclavage (ne serait-ce que face aux besoins dont l'augmentation est au contraire pour les théoriciens du progrès un facteur de cohésion sociale), alors qu'elle prospère même en présence de la misère.

Il est certain que Marx ne serait pas d'accord. Toute sa vie il refusa les hypothèses régressives dans la conviction que la modernisation marque un réel progrès par rapport aux formes sociales antérieures et qu'elle contient en elle-même des potentialités d'émancipation. Il s'agit bien selon Marx de sortir du capitalisme en radicalisant certains de ses traits, à commencer par le développement de la productivité des facteurs de production (développement que Marx considère comme potentiellement incompatible avec les contraintes imposées par la loi capitaliste de la valeur). Le communisme n'est pas le partage de la misère ; au contraire, il implique un puissant développement des forces productives sociales. Mais à ce propos, les équivoques n'ont pas manqué. Si on trouve en même temps chez Marx l'idée que le capitalisme doit être dépassé à l'avenir et la critique de l'économie politique, cela signifie que le développement économique n'est pas, à ses yeux, une valeur en soi : il s'agit d'une fin à poursuivre selon certaines conditions. Et c'est ce rapport de conditionnement qui fait émerger des analogies significatives avec la critique rousseauiste de la civilisation.

Il y a en particulier un élément de fond chez Marx qui se trouve être très proche du point de vue à partir duquel Rousseau émet ses critiques. Pour Marx aussi, l'organisation actuelle de la production implique asservissement, hétéronomie, aliénation des producteurs immédiats ; pour lui aussi, l'émancipation juridique du travail (qui distingue la formation sociale capitaliste des formations historiques précédentes) aboutit à sa soumission concrète, alors que l'obligation militaire (extra-économique) cède la place à l'obligation

58 *Ibid.*, p. 914.

59 *Du contrat social*, *OC* III, 15, p. 429-431.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non public

économique, qui, loin d'être moins efficace, s'avère au contraire plus contraignante, et pour lui aussi enfin, positivement cette fois, la libération du travail (ce que Rousseau appelle « indépendance personnelle ») est le trait fondamental d'une société juste.

D'un mot, pour Marx aussi, le développement économique est ambivalent, un processus dialectique : la forme historiquement déterminée qu'il prend dans la formation sociale moderne (capitaliste) comprend de puissants facteurs régressifs au premier rang desquels il faut nommer la soumission du travail vivant et l'autonomie de la dynamique accumulatrice du capital (ce dont Rousseau avait eu la vague intuition quand il avait découvert la centralité menaçante de la richesse financière).

On ne saurait dire que ce sont des thèmes marginaux et il n'est pas dit non plus que Rousseau et Marx les aient conçus de la même manière. Mais s'ils sont bien au cœur de la pensée de Marx et de Rousseau, il n'est pas vain de continuer à se demander ce qui les rapproche.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

«Un air militaire». Les comices centuriates dans le *Contrat social* de J.-J. Rousseau*

Traduit de l'italien par Gabrielle Radica

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Andrea Frizzera

* Je tiens à remercier Martin Rueff pour l'attention qu'il a toujours bien voulu accorder à mon travail. Cette contribution reprend la présentation que j'ai effectuée à la *Première Journée mondiale des jeunes rousseauistes*, organisée par la Société Jean-Jacques Rousseau à Genève le 8 mai 2019, et qui est désormais entièrement développée dans Andrea Frizzera, *Roma : La sovranità e il modello. Le istituzioni politiche romane nel IV libro del* Contrat social *di Jean-Jacques Rousseau*, Florence, Le Monnier, 2021. Il n'a pas été possible lors de la rédaction du présent texte de consulter la monographie toute récente de Flora Champy, *L'Antiquité politique de Jean-Jacques Rousseau. Entre exemples et modèles*, Paris, Classiques Garnier, 2022. Celle-ci reprend le manuscrit d'un doctorat soutenu en 2018. Ce travail est donc cité ici ainsi : F. Champy, *Exemples et modèles politiques : fonction critique de l'Antiquité chez Jean-Jacques Rousseau*, Littératures, Université de Lyon, 2018.

Le livre IV du *Contrat social* renferme une suite de chapitres consacrés à la description de plusieurs institutions politiques de la Rome antique. Juste avant le raisonnement final sur la religion civile, le philosophe choisit l'exemple romain pour expliquer comment une formation étatique aussi vaste a pu être en mesure de garantir la souveraineté de tous ses citoyens. Le premier chapitre sur les comices, plus long et détaillé que les suivants qui portent sur les autres magistratures, se voit attribuer une importance particulière. Mais, à lire attentivement les pages de cette section, il apparaît sous la plume de Rousseau toute une série d'erreurs ainsi que d'affirmations morales, qui risquent de donner au lecteur moderne informé une image déformée du système politique romain. Il n'y a aucun doute à avoir sur l'importance que le philosophe genevois attribuait aux enseignements de l'Antiquité, aussi l'hypothèse d'une ignorance de la matière traitée est-elle à exclure. Si Rousseau, par ailleurs, vient de la Genève calviniste, sa préférence va sans hésiter au modèle politique antique plutôt qu'au modèle biblique[1], qui fait alors l'objet de théorisations de la part des philosophes de l'absolutisme[2].

Il est singulier que ce point non seulement n'ait pas attiré l'attention de beaucoup de savants, mais même qu'aucune étude ne lui ait été entièrement consacrée. Parmi ceux qui se sont confrontés à cette section du *Contrat social*, plusieurs ont tenté de retrouver la fonction de ce qui s'offre à la première lecture comme une digression érudite. Mais très peu de ces contributions cherchent à reconstituer la bibliothèque consultée par Rousseau au moment de composer ce chapitre des *Principes du droit politique*.

Dans l'architecture interne du chapitre sur les assemblées romaines, les comices centuriates sont désignés comme la plus importante d'entre elles, parce qu'ils contiennent toute la majesté du peuple[3].

1 Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 232 : « Le modèle antique s'impose, à chaque étape de l'argumentation, comme une référence non seulement essentielle mais aussi exclusive : de façon générale, la réflexion ne prend appui ni sur l'histoire moderne ni sur les enseignements chrétiens. »

2 *Du contrat social*, *OC* III, l. 2, p. 353-354.

3 *Ibid.*, IV. 4, p. 452 : « Il est certain que toute la majesté du Peuple Romain ne se trouvoit que dans les comices par centuries, qui seuls étoient complets ; attendu que dans les comices par curies manquoient les Tribus rustiques, et dans les comices par Tribus le Sénat et les Patriciens. »

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

L'objet de cette contribution sera donc de mettre en lumière l'analyse approfondie des sources qu'emploie le philosophe genevois à propos de l'assemblée centuriate, point de départ d'importantes considérations développées à divers niveaux de son œuvre qui vont du rapport à l'histoire antique à l'image du système politique romain, en passant par la conception de la souveraineté et l'idéal républicain.

Après un bref exposé des études contemporaines ayant affronté le thème des institutions romaines dans le *Contrat social*, on proposera une recherche historiographique sur deux anomalies techniques que Rousseau introduit dans le fonctionnement des comices centuriates et sur une évaluation générale qu'il formule à propos de l'organisation de Servius. À partir de là, on tentera de reconstituer la conception que se fait le philosophe des assemblées centuriates et d'intégrer celle-ci dans les débats philosophiques, culturels et politiques de son temps.

Le livre IV du *Contrat social*

> Le peuple assemblé, dira-t-on, quelle chimere ! C'est une chimere aujourd'hui, mais ce n'en étoit pas une il y a deux mille ans[4].

Par ces mots, Jean-Jacques Rousseau introduit et justifie la présence dans le *Contrat social* de la description du système politique d'un grand État dans lequel la souveraineté populaire fut, à son avis, réalisée et pratiquée, à savoir celle de la Rome républicaine. La présence de cette section d'histoire antique dans le quatrième livre du traité de Rousseau a suscité peu d'études spécifiques. Ces chapitres ont été considérés comme un passage nécessaire par ceux qui ont écrit sur le traité, mais ils ont rarement fait l'objet d'une étude autonome. Il est vrai que leur présence a toujours semblé une discordance, ou en tout cas une source de dysharmonie, dans l'équilibre formel et matériel de l'œuvre de Rousseau[5].

4 *Ibid.*, III. 12, p. 425.

5 D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974, p. 105-106, affirme qu'aucune des interprétations des commentateurs ne parvient à donner une place à ces quatre chapitres dans le *Contrat social*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Le premier commentaire sur la qualité de ces pages est donné par Charles E. Vaughan, dans son édition des écrits politiques de Rousseau de 1915. Si, d'un côté, Vaughan reprend l'observation de Dreyfus-Brisac[6] à propos du lien du chapitre sur les comices romains avec l'œuvre de Sigonius, de l'autre, il minore la place que les chapitres sur la Rome antique tiennent dans le système rousseauiste, et les présente comme un thème plus propre à l'érudit italien qu'à Rousseau[7].

L'autorité de Vaughan a certainement dû influencer Robert Derathé, qui tient ces pages du *Contrat social* pour une simple digression érudite et leur confère un poids mineur dans l'économie générale de l'œuvre. La raison pour laquelle le philosophe aurait inséré dans son livre une telle digression serait purement fonctionnelle : les chapitres sur les institutions romaines opèrent la contextualisation du chapitre conclusif des *Principes du droit politique* – sur la religion civile – et ménagent ainsi une bonne transition vers cette dernière question[8].

Jean Cousin, qui a tenté à l'inverse d'analyser plus à fond ces pages, a fini par les marginaliser totalement en raison de leur imprécision historique, et tout particulièrement en raison des erreurs qui vont être étudiées dans ce présent travail[9]. Dans une étude de 1964 écrite pour les *Études sur le* Contrat social, Cousin passe en revue chacune des institutions décrites par Rousseau et repère les nombreux points faibles de ces descriptions dans une perspective purement historienne. La conséquence est inévitable : la vision de l'histoire romaine qui émerge est largement faussée, au point de compromettre, d'après le commentateur, les autres raisonnements que le philosophe effectue en marge de cette digression, et d'invalider de nombreuses idées énoncées dans le traité.

6 *Du contrat social*, éd. Edmond Dreyfus-Brisac, Paris, Félix Alcan, 1896, introduction p. XIX-XX, 202-204.

7 C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, vol. II, p. 109, n. 1: « *It must be confessed, however, that these four chapters are barely relevant to the subject, and quite unworthy of the setting in which they stand. The beggarly elements of the Servian Constitution are a fitter theme for Sigonius than for Rousseau.* »

8 *Du contrat social*, éd. Robert Derathé, *in* J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, B. Gagnebin, M. Raymond *et al.*, 1959-1985, vol. III, p. 1494-1495.

9 J. Cousin, « J.-J. Rousseau, interprète des institutions romaines dans le *Contrat social* », in *Études sur le* Contrat social, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 13-34.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Quelques années plus tard, et pour ainsi dire en souvenir de l'épisode « Cousin », Pierangelo Catalano analyse le rapport entre Rousseau et l'une de ses principales sources modernes, à savoir Sigonius (Carlo Sigonio), et survole la question des erreurs commises par le philosophe dans la description des institutions de la Rome antique[10].

Toujours dans les années 1970, l'intérêt pour le rôle des chapitres romains du *Contrat social* dans l'économie générale de l'œuvre ressurgit dans les études d'Andrivet, qui s'intéresse particulièrement à l'institution du tribunat[11]. Ce commentateur français est catégorique : « La place de Rome dans le discours politique de Rousseau est prédominante, et sans commune mesure avec celle qu'occupe tout autre gouvernement, ancien ou moderne[12]. » Un ou deux ans plus tard, Alberto Postigliola reprend les propos d'Andrivet et livre une interprétation d'ensemble des institutions politiques romaines dans le *Contrat social*. Il soutient l'idée qu'elles permettent de résoudre ce qui apparaîtrait sinon comme des apories du traité : les questions qui concernent la souveraineté populaire, le fondement de l'association qui s'appuie sur cette dernière à travers le pacte social, le rapport entre le *Contrat social* et les situations historiques concrètes[13].

Le premier effort pour attirer de nouveau l'attention sur cette thématique est l'œuvre de McCormick, qui, dans un article de 2007, entreprend de retrouver dans la Rome de Rousseau la vision élitiste qui se trouve en réalité au fondement de son républicanisme. Ce travail a le mérite de rompre le long silence de la

10 P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, Turin, Giappichelli, 1974, p. 17-18 : « Il n'est pas difficile de corriger Rousseau (et Sigonius) en convoquant les données philologiques et historiographiques des XIXe et XXe siècles ; mais c'est un résultat assez peu intéressant, voire trompeur s'il conduit à effacer les caractéristiques les plus saillantes de la méthode historique de Rousseau. » Le mérite de Catalano dans ses divers écrits demeure toutefois celui d'avoir attiré l'attention sur le rôle du droit public romain dans le livre IV du *Contrat social*.

11 P. Andrivet, « Jean-Jacques Rousseau : quelques aperçus de son discours politique sur l'antiquité romaine », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 152, vol. 1, 1976, p. 131-148.

12 *Ibid.*, p. 148.

13 A. Postigliola, « Roma in Rousseau. L'esercizio della sovranità nel IV libro del *Contratto Sociale* », in *Studi Filosofici*, vol. III, 1980, p. 153-177 ; *id.*, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Rome, Bulzoni, 1992, p. 227-249.

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusable

critique[14]. Mais la dimension plus technique et historiographique des descriptions de Rousseau n'y est pas abordée avec cohérence. Il ne s'agit toujours pas d'une véritable alternative au travail de Jean Cousin réalisé quarante ans auparavant.

L'intérêt pour la question se renouvelle en 2016 grâce à Valentina Arena, qui porte enfin son attention sur la description détaillée de Rousseau, et sur le débat d'alors qui portait sur la question des constitutions. Ce dernier élément est essentiel pour comprendre le choix de l'auteur d'introduire ces chapitres dans une œuvre comme le *Contrat social*. C'est donc à Arena que revient le mérite d'avoir dépassé la situation de stagnation entraînée par le travail de Cousin. La commentatrice soutient que le système politique romain décrit par le Genevois procède non seulement, bien sûr, des lectures historiographiques du philosophe – de l'époque moderne avant tout –, mais encore d'un débat intellectuel plus large touchant depuis déjà deux siècles tous ceux qui s'occupaient de théorie politique[15].

Toute récente est l'ample contribution de Flora Champy[16], qui, dans le cadre de son travail de doctorat, analyse longuement le poids de l'Antiquité dans la pensée politique de Rousseau. Cette importante enquête se penche sur les chapitres qui nous intéressent, et démontre que les positions qui accordaient peu de crédit à cette section du *Contrat social* doivent aujourd'hui être tenues pour définitivement dépassées.

En ce qui concerne les comices centuriates, sujet de cette étude, le travail d'Arena représente le point de départ le plus intéressant et le plus équilibré. Par la vue générale qu'elle adopte, cette dernière, bien qu'elle retrace efficacement la façon dont Rousseau reconsidère la nature timocratique de l'assemblée, et qu'elle en

14 J. McCormick, « Rousseau's Rome and the Repudiation of Populist Republicanism », in *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, vol. 10, n° 1, 2007, p. 3-27. L'idée d'un Rousseau « élitiste », pour reprendre les termes de McCormick, convainc peu. La conception de la Rome de Rousseau est présentée sans que l'historien soit retourné consulter les sources (antiques ou modernes) du philosophe genevois ; c'est peut-être aussi pour cette raison que le statut de modèle est surestimé par rapport à son statut d'exemple historique.

15 V. Arena, « The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau », in *History of Political Thought*, vol. 37, 2016, p. 8-31.

16 F. Champy, *Exemples et modèles politiques*, *op. cit.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

souligne l'importance pour le philosophe, ne s'attarde pas sur ce qu'elle appelle un « dispositif institutionnel[17] », à savoir la fonction de précaution démocratique qu'assume la *centuria praerogativa*. Une étude plus poussée à ce sujet peut démentir l'image d'un Rousseau peu attentif aux sources et peu respectueux de la vérité historique.

Les sources de Rousseau sur les comices centuriates

Les sources antiques représentent une part importante des lectures de l'auteur[18]. Si la critique s'est beaucoup arrêtée sur les sources modernes, en particulier philosophiques, ses lectures antiques n'ont attiré l'attention que récemment. En ce qui concerne le chapitre du *Contrat* sur les comices, notamment centuriates, les sources sont aussi bien antiques que modernes.

Rappelons que l'auteur ne maîtrise vraiment le latin qu'à l'âge de 25 ans, et qu'il n'est pas en mesure de lire les auteurs grecs dans le texte. Heureusement, dans le cas des comices centuriates, les descriptions de détails de leur structure et de leur fonctionnement sont rares dans l'Antiquité, d'où la relative facilité avec laquelle on peut identifier les lectures de Rousseau et les œuvres des quatre auteurs de référence en la matière : Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Cicéron, et Festus.

Assurément, Rousseau lit Tite-Live et Denys. Les œuvres de ces deux historiographes représentent aussi pour lui de précieuses ressources pour l'histoire événementielle et les explications juridiques. L'autorité de Tite-Live est si bien restée intacte durant les siècles précédents, qu'il circulait plus d'éditions en langue originale que dans les langues modernes[19]. De plus, Tite-Live est l'une des premières passions de Rousseau, et ce, dès l'époque où il

17 V. Arena, « The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau », art. cit., p. 14.

18 Pour un outil de référence sur la bibliothèque de l'auteur, voir M. Richebourg, « La bibliothèque de Jean-Jacques Rousseau », in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, vol. 21, 1932, p. 181-250.

19 Voir à ce sujet P. Burke, « A Survey of the Popularity of Ancient Historians, 1450-1700 », in *History and Theory*, vol. 5, n. 2, p. 135-152.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

s'enflamme pour Plutarque. Quant à Denys, sa Ῥωμαικὴ ἀρχαιολογία a toujours été une source canonique pour les matières constitutionnelles romaines et par ailleurs au XVIIIe siècle en France, on peut consulter les deux traductions de Le Jay et Bellenger[20]. Durant ces années, Festus rejoint à son tour ce corpus de référence, surtout en France où circule la fameuse édition d'André Dacier[21].

L'un des textes les plus importants pour la reconstitution des comices centuriates, le *De re publica* de Cicéron (2. 22. 39-40), n'a pas été encore découvert[22]. En sus du *Songe de Scipion* circulent à l'époque des extraits rapportés par Augustin et par d'autres pères de l'Église, mais qui proviennent presque tous du livre I. Des références aux comices et au rôle de la *centuria praerogativa* se trouvent dans divers discours que Rousseau devait très certainement connaître : *Philippicae*, *Pro Murena*, *Pro Plancio*, *De lege agraria*, les lettres *Ad Quintum fratrem*, *De divinatione*.

Ensuite vient l'œuvre de Polybe. Comme cela a été noté au livre VI de ses Ἱστορίαι, l'auteur ne parle pas spécifiquement du fonctionnement des assemblées populaires, mais il produit l'une des plus importantes réflexions antiques sur le système politique et constitutionnel romain[23]. Bien que la vision polybienne ait influencé de nombreux penseurs de l'époque moderne, Rousseau s'en démarque fortement. Il convient de rappeler de plus l'important succès de ce texte polybien à l'époque, et en particulier du livre VI qui commence à circuler dans des éditions séparées.

Quant aux sources modernes de Rousseau, elles se répartissent en deux : l'historiographie événementielle, d'une part, et

20 G. F. Le Jay, *Les Antiquitez romaines de Denys d'Halicarnasse avec des notes historiques, critiques et géographiques*, Paris, Dupuy, 1722 ; F. Bellenger, *Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse, traduites en français avec des notes historiques, géographiques, chronologiques et critiques*, Paris, Philip-Nicolas Lottin, 1723.

21 *Sexti Pompei Festi et Marci Verrii Flacci De verborum significatione*, éd. André Dacier, Paris, Roulland, 1681. À partir de 1700, l'édition s'enrichit des notes de Scaliger, Fulvio Orsini et Antonio Agustín, et elle se voit de nouveau publiée à Vienne en 1822. Voir *Sexti Pompei Festi et Marci Verii Flacci De verborum significatione libri XX. Notis et emendationibus illustravit Andreas Dacerius, in usum Serenissimi Delphini. Accedunt in hac Nova Editione Notae integrae Josephi Scaligeri, Fulvii Ursini et Antonii Augustini, cum Fragmentis et Schedis, atque Indice novo*, Amsterdam, Sumptibus Huguetanorum, 1700.

22 Celui-ci sera retrouvé par Angelo Mai en tant que palimpseste d'un manuscrit de Bobbio contenant les *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin (Vat. Lat. 5757) en 1819.

23 Voir Polybe, 6 : 11-18.

PDF destiné à un usage strictement personnel

les études érudites, de l'autre. Dans la première catégorie, deux œuvres font autorité : l'*Histoire des révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine* de l'abbé Vertot et l'*Histoire romaine depuis la fondation de Rome jusqu'à la bataille d'Actium* de Charles Rollin[24]. Les deux textes présentent une histoire romaine à la Tite-Live : reprenant sa narration, ils l'enrichissent des apports de Denys et de Polybe, dont le premier est systématiquement cité en note quand sa version diffère de celle de Tite-Live[25]. Toutefois, les deux historiens n'apportent guère d'éléments originaux par rapport aux sources antiques au sujet des comices. Ils représentent au mieux la voie d'accès de Rousseau à ces dernières.

Les sources érudites de Rousseau sont d'un tout autre intérêt, dans la mesure où il les convoque la plupart du temps pour approfondir les questions plus techniques d'histoire constitutionnelle romaine. L'œuvre à laquelle il a le plus recours est le *De antiquo iure civium Romanorum* de Sigonius, paru à Venise en 1560[26]. Ce traité donne accès aux travaux de Nicolas de Grouchy et de Guillaume Budé. L'œuvre paraît à l'occasion d'une polémique historiographique avec le *De comitiis Romanorum* de Grouchy (1555[27]), lui-même composé pour contester les *Annotationes in XXIV libros Pandectarum* (1508) de Budé[28]. La présence de Sigonius dans sa bibliothèque est confirmée par une lettre

24 R. A. de Vertot, *Histoire des révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine*, Paris, Barois, 1719 ; C. Rollin, *Histoire romaine depuis la fondation de Rome jusqu'à la bataille d'Actium : c'est-à-dire jusqu'à la fin de la République*, Paris, Estienne et Fils, 1752. Rousseau affirme que Vertot est « presque le seul qui savoit peindre sans faire des portraits », in *Émile*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 1959-1995, p. 528.

25 Sur l'importance de leurs œuvres et de celles d'autres historiens au XVIIe siècle, et sur le rôle capital joué par l'Académie des inscriptions et belles-lettres dans la réception de Rome dans la France des Lumières, voir l'ouvrage savant de M. Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières. La naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, Rome, École française de Rome, Palais Farnèse, 1992.

26 J'ai consulté une édition légèrement postérieure à l'*editio princeps*, qui comprend le *De antiquo iure Italiae* : C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum libri duo. Eiusdem de antiquo iure Italiae libri tres*, Venise, Ex Officina Iordani Zileti, 1563.

27 Pour ce travail, j'ai consulté N. de Grouchy, *De comitiis Romanorum libri tres*, Venise, apud Fanciscum Bindonum, 1558.

28 L'*editio princeps* remonte à 1508, et nous utilisons ici une version postérieure : G. Budé, *Annotationes in XXIV libros Pandectarum*, in *Omnia opera*, Bâle, Nicolaus Episcopus, 1557.

PDF destiné au partage privé uniquement, non à diffuser

de Rousseau lui-même[29]. C'est ce livre qui explique sa participation à un débat historiographique tout à la fois vif et complexe sur les assemblées romaines. Ce débat, nous allons le comprendre, sera déterminant pour la rédaction du 4e chapitre du livre IV du *Contrat*.

Enfin, il ne faut pas oublier les penseurs politiques modernes qui se sont intéressés de près ou de loin au système politique romain. Non qu'ils soient à proprement parler des sources pour Rousseau, mais ils fournissent comme le fait Polybe des clés de compréhension des institutions romaines. On n'en donnera pas ici la longue liste[30]. Qu'il suffise de relever le rôle décisif pour notre présente recherche des œuvres de trois auteurs fondamentaux : les *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel[31], la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de Jean Bodin[32] (et bien sûr, *Les Six Livres de la République*[33]) et enfin l'*Esprit des lois* de Montesquieu[34].

Les comices centuriates et la centurie prérogative chez Rousseau

> Il me resteroit à parler de la maniere de donner et de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple ; mais peut-être l'historique de la police Romaine à cet égard expliquera-t-il plus sensiblement toutes les maximes que je pourrois établir[35].

29 Voir J.-J. Rousseau, *Lettre à M. L. Dutens* (26 mars 1767), in *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, éd. Th. Dufour et P.-P. Plan, vol. 17, n. 3316, Paris, Armand Colin, 1924-1934, p. 8 : « Si vous payez trop cher mes livres, Monsieur, je mets le trop sur votre conscience, car pour moi je n'en peux mais. Il y a encore ici quelques-uns qui reviennent à la masse : entre autres l'excellente *Historia fiorentina*, de Machiavel, ses discours sur Tite-Live, et le traité *de Legibus romanis*, de Sigonius. Je prierai M. Davenport de vous les faire passer. »

30 Pour une perspective générale, voir R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.

31 N. Machiavel, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, s.e., Florence, 1531.

32 J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem libri VI*, Paris, apud Martinum Iuvinem, 1566. On utilise la nouvelle édition de S. Miglietti, Pise, Edizioni della Normale, 2013.

33 J'utilise ici J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, Iacques du Puys, 1583.

34 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1951 [1734].

35 *Du contrat social*, *.OC* III, IV, 3, p. 443.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne peut être diffusé

C'est en vue d'une plus grande clarté et d'une meilleure compréhension que Rousseau justifie son importante digression historiographique sur les assemblées romaines. On comprend que le chapitre sur les comices prenne une importance supérieure aux autres : non seulement, il introduit la partie conclusive du traité, mais encore, c'est en son sein que sont décrites les institutions les plus intéressantes pour l'auteur, car cet exemple historique prouve qu'il est possible de créer un État où chaque citoyen prenne activement part à la vie politique. Ce n'est pas un hasard si ce chapitre est plus long, plus minutieux et technique que les suivants.

À l'instar des érudits qui le précèdent, Rousseau rassemble les propriétés des comices tributes avec celles du *concilium plebis*, et il confond les deux institutions en une seule et même assemblée tribute, réservée à la plèbe. Certes, il reconnaît l'existence des comices curiates et des centuriates. Selon ce schéma, les comices centuriates sont les seuls à rassembler le *populus* romain tout entier et donc les mieux à même, d'après Rousseau, de jouer un rôle significatif dans la mise en œuvre de la souveraineté populaire. Constituant l'expression la plus représentative de la volonté générale, les comices centuriates détiennent ainsi une grande autorité politique[36].

En outre, l'assemblée centuriate tire son importance spécifique de l'exclusivité qu'elle a dans certains domaines : elle seule est électrice pour les magistratures les plus hautes ; outre les lois, elle vote les déclarations de guerre, la nomination des consuls, elle juge des crimes passibles de la peine capitale[37].

36 L'importance que Champy, *Exemples et modèles politiques*, *op. cit.*, p. 307 *sq.*, attribue aux comices tributes doit donc être reconsidérée. Non seulement Rousseau admet que les affaires les plus importantes passent par les comices centuriates, mais il se fait de plus une idée assez confuse des comices tributes. Si l'on adhère à sa reconstitution, ceux-ci auraient les compétences législatives, électives et judiciaires propres du *concilium plebis*, et accéderaient donc à un exercice plutôt limité de leur souveraineté (si l'on songe par exemple que les seuls magistrats éligibles au *concilium plebis* sont les tribuns et les édiles de la plèbe). S'il avait vraiment voulu conférer aux comices tributes l'exercice *de facto* de la souveraineté des citoyens romains, il aurait dû plutôt considérer qu'à partir de la fin du IIe siècle av. J.-C., c'est l'assemblée tribute qui est le plus souvent convoquée. Rien de tout cela n'apparaît dans le chapitre sur les comices, dont les comices centuriates sont la clé de voûte.

37 Sur les assemblées romaines, l'importante étude de L. R. Taylor, *Roman Voting Assemblies. From the Hannibalic War to the Dictatorship of Caesar*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966 est devenue la référence en la matière. On citera les travaux récents d'A. Yakobson, *Elections and Electioneering in Rome.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La tradition attribue la fondation des comices centuriates[38] au roi Servius Tullius, lequel divise la population sur la base de la capacité des citoyens à s'armer à leurs frais pour combattre dans l'armée romaine. Ceux-ci sont répartis en cinq classes, chacune desquelles est composée de centuries de *seniores* et de *iuniores,* pour un total de 193 centuries. Les non-possédants sont massés dans une centurie unique qui n'appartient à aucune des classes. Le vote se déroulait ainsi : on tirait au sort parmi les 18 centuries équestres (les plus riches dans l'absolu) 1 centurie *praerogativa*, après quoi, dans l'ordre des classes, chaque centurie exprimait son vote jusqu'à ce que l'on atteignît la majorité[39]. Il est bien clair pourtant que, dès lors que, prises ensemble, la première classe et les centuries équestres formaient déjà à elles seules une majorité de 98 centuries, il suffisait que les citoyens les plus riches s'accordassent pour décider de n'importe quelle loi et de l'issue de toutes les élections. Cela faisait des comices centuriates une assemblée absolument élitiste, puisque si tous les citoyens y appartenaient, ils n'étaient jamais tous appelés à voter.

On a beaucoup débattu sur l'existence d'une mystérieuse réforme qui remonterait à 241 av. J.-C., c'est-à-dire au moment où les tribus atteignent le nombre de 35, qui ne devait plus changer par la suite[40]. Celle-ci est censée avoir introduit de plus grandes garanties démocratiques, en ajustant, d'une part, le nombre des centuries

A Study in the Political System of the Late Republic, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999 et d'A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Si l'on doit renoncer ici à donner une bibliographie sur les comices, on ne peut pas ne pas citer les travaux de Mommsen, De Sanctis, Botsford, Abbott, Nicolet, Develin, De Martino.

38 Pour une description réactualisée de la naissance et du fonctionnement des comices centuriates, voir L. Fezzi, *Modelli politici di Roma antica*, Rome, Carocci, 2015, p. 28-32, 50-52.

39 Les sources antiques insistent toujours sur la grande autorité de la *centuria praerogativa*, à laquelle les autres centuries (*iure vocatae*) se soumettaient pour ainsi dire. Sur ce point, voir Cicéron, *Pro Plancio*, 49 ; Tite-Live, 26. 22. 13. Pour d'autres sources sur la *centuria praerogativa*, voir Cicéron, *Ad Quintum fratrem*, 2. 15. 4 ; *Pro Murena*, 38 ; *De divinatione*, 1. 103 ; Tite-Live, 24. 7. 12, 24. 9. 3, 26. 22. 2.

40 Tite-Live, 1. 43. 12 : *Nec mirari oportet hunc ordinem qui nunc est post expletas quinque et triginta tribus, duplicato earum numero centuriis iuniorum seniorumque, ad institutam ab Ser. Tullio summam non convenire*. Denys semble confirmer son existence quoiqu'il s'interrompe en cours d'argument et renvoie le point à plus ample examen pour pouvoir y réfléchir plus à son aise (Denys d'Halicarnasse, 4. 21. 3).

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

à celui des tribus[41], et en concédant, d'autre part, que la centurie *praerogativa* ne fût plus choisie parmi les seuls chevaliers, mais parmi toutes les centuries de *iuniores* de la première classe du cens.

Rousseau livre une description globalement fidèle à la tradition historiographique antique. Et quand il lit Rollin et Vertot, c'est encore la reconstruction proposée par Denys qu'il suit[42]. Mais vu l'importance que prennent les comices centuriates dans le système de Rousseau en raison de leur inclusivité maximale, on peut noter une certaine tendance chez lui à accentuer les aspects les plus démocratiques de cette assemblée. Celle-ci se manifeste tantôt dans une attention particulière à tel ou tel mécanisme, tantôt dans ce qui nous apparaît comme de véritables erreurs. De fait, au moment de constater la nature essentiellement élitiste des comices centuriates, Rousseau identifie certains éléments qui tempèrent en même temps cette dimension :

> Le second moyen consistoit en ceci, qu'au lieu de faire d'abord voter les centuries selon leur ordre, ce qui auroit toujours fait commencer par la premiere, on en tiroit une au sort, et celle-là* procédoit seule à l'élection ; après quoi toutes les centuries appelées un autre jour selon leur rang répétoient la même élection et la confirmoient ordinairement. On ôtoit ainsi l'autorité de l'exemple au rang pour la donner au sort selon le principe de la démocratie. Il résultoit de cet usage un autre avantage encore ; c'est que les citoyens de la campagne avoient le tems entre les deux élections de s'informer du mérite du candidat provisionnellement nommé, afin de ne donner leur voix qu'avec connoissance de cause. Mais sous prétexte de célérité l'on vint à bout d'abolir cet usage, et les deux élections se firent le même jour.
>
> * [N.d.A.] Cette centurie ainsi tirée au sort s'appeloit *praerogativa*, à cause qu'elle étoit la premiere à qui l'on demandoit son suffrage, et c'est de-là qu'est venu le mot de prérogative.

41 Cicéron, *De re publica*, 2. 22. 39 : *Nunc rationem videtis esse talem, ut equitum centuriae cum sex suffragiis et prima classis, addita centuria quae ad summum usum urbis fabris tignariis est data, LXXXVIIII centurias habeat.* Cette mention de Cicéron – que Rousseau ne peut pas avoir lue – a suscité un vif débat parmi les historiens et ils ne sont toujours pas parvenus à un accord.

42 Denys d'Halicarnasse, 4. 16-18.

PDF destiné à une usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau attribue donc un rôle fondamental à la *centuria praerogativa* : c'est le moyen institutionnel qui permet de garantir une importante participation aux strates les plus basses (et les plus nombreuses) de la population. Mais pour accomplir ce rôle, elle aurait un fonctionnement différent de celui que nous avons pris l'habitude de lui attribuer aujourd'hui : elle est choisie parmi les centuries de toutes les classes de cens, et vote un jour avant les autres. Deux erreurs monumentales à nos yeux, ainsi qu'à ceux de Jean Cousin, qui, à cause d'un tel manque d'exactitude, a condamné le chapitre tout entier[43]. Il convient de les étudier séparément.

La source de Rousseau en ce qui concerne le tirage au sort de la *centuria praerogativa* est certainement la référence érudite, *De antiquo iure civium Romanorum* de Sigonius :

> *Quocirca supra diximus, ex XXXV tribubus unam esse sorte eductam, atque ex ea, cum in una quaeque tribu aliquot essent e quinque classibus cives, omnium vero classium multae centuriae, unam esse ex omni centuriarum numero lectam centuriam, vel iuniorum, vel seniorum, qua rogaretur, et praerogativa diceretur*[44].

En réalité, cette opinion naît et se diffuse à l'époque moderne, et elle reprend de la vigueur précisément au moment de la dispute entre Sigonius et Nicolas de Grouchy. Cette dernière tourne autour d'une grande question : la nature de l'*imperium* et sa dévolution[45]. Ce point juridique porte avec lui d'autres questions : les *leges curiatae*, l'existence des *bina comitia*[46], la répartition des élections

43 J. Cousin, « J.-J. Rousseau, interprète des institutions romaines dans le *Contrat social* », *op. cit.*, p. 33-34.

44 C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum*, *op.cit.*, ll. 17, p. 141.

45 Sur la dispute entre les deux érudits du XVIe siècle, voir W. McCuaig, « Sigonio and Grouchy: Roman Studies in the Sixteenth Century », in *Athenaeum*, vol. 64, 1986, p. 147-183 ; *id.*, *Carlo Sigonio. The Changing World of the Late Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 174-223.

46 L'existence des *bina comitia de magistratibus* est suggérée dans Cicéron (*De lege agraria*, 2. 11. 26-27). La question est celle de l'assignation de l'*imperium* (aux magistratures qui le prévoient) *via* une *lex votata ad hoc* votée par les comices après l'élection des magistrats. Pour un résumé des études récentes, voir A. Guarino, « Bina comitia de magistratibus », in *Index. Quaderni camerti di studi romanistici. International Survey of Roman Law*, vol. 22, 1994, p. 360-369.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

des magistrats entre les divers comices. Parmi elles, on trouve aussi le rôle de la *centuria praerogativa*. Cette forte polémique, probablement celle qui a le plus marqué le débat du XVIe siècle sur les institutions romaines, remonte à la publication en 1555 du *De comitiis Romanorum* de Grouchy. Ce traité s'élève contre ce qu'a affirmé Budé cinquante ans plus tôt, à savoir que Rome aurait seulement deux assemblées populaires, au prétexte que curies et tribus auraient été une seule et même chose[47]. Ce n'est pas tout, affirme Budé à la suite de Tite-Live[48] et de Cicéron[49], la *centuria praerogativa* proviendrait uniquement des éléments de la première classe de cens :

> *Hac constitutione centuriae primae classis erant praerogativae, sed sorte non ducebantur. Haec ratio postea immutata est, multiplicato populo, ut idem ipse autor est. Prima classis semper prima rogabatur; sed praerogativae centuriae sortito ducebantur, ut ex Cicerone intelligitur loco supra citato*[50].

Grouchy rejette ces deux thèses. Il organise son traité en trois livres, et les distribue selon sa typologie des comices (centuriates, curiates et tributes). Par ailleurs, sa vision étant fondée sur le rôle des assemblées et sur la participation maximale du peuple romain tout entier, il ne peut admettre la présence de comices aussi élitistes, bien que cette dernière soit manifestement corroborée par les sources antiques :

> *Budaeus sane et alii doctrina excellentes uiri in ea sententia fuerunt, ut crediderint sortitionem praerogatiuae inter centurias primae tantum classis fieri solitam. Quod ut credam, uix ac ne uix quidem adduci possum. Nam reliquas classes beneficio sortis excludi iniquum fuisset: praesertim cum eo sors praerogativae inuenta fuisse uideatur, ne quisquam eo iure*

47 G. Budé, *Annotationes in XXIV libros Pandectarum*, *op. cit.*, p. 330.

48 Le passage classique qui raconte l'institution du cens par Servius est 1. 43. 11-12, ainsi que 43. 16. 14.

49 Cicéron, *Philippicae*, 2. 82-83.

50 G. Budé, *Annotationes in XXIV libros Pandectarum*, *op. cit.*, p. 329.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

exclusus uideretur, quod in auctoritate praerogatiuae Romani esse uoluerunt[51].

Il attribue le fait que la centurie prérogative soit tirée au sort parmi toutes les classes à la fameuse réforme démocratique du IIIe siècle[52]. Même si de fait les sources antiques ne sont pas claires, on ne saurait dire qu'elles se portent vers une position proche de celle de Grouchy[53] ; elles semblent plutôt confirmer l'intuition de Budé. Rappelons que si Budé a raison quant au tirage au sort de la centurie prérogative, l'époque où il écrit est marquée par une grande confusion en la matière, comme le montrent, par exemple, non seulement sa croyance dans l'existence de deux assemblées seulement, mais aussi les travaux de Flavio Biondo dans *Roma triumphans* (1475[54]).

51 N. de Grouchy, *De comitiis Romanorum libri tres*, *op. cit.*, l. 4, p. 107-108.

52 Le propos de Grouchy pâtit de la conviction que la société romaine a toujours été, sur toute la période républicaine, subdivisée rigoureusement entre patriciens et plébéiens. Prisonnier de la catégorie de noblesse (*gentilhommerie*) propre à la France de son temps, il ne tient pas compte des années de la *nobilitas* patricienne-plébéienne (ce que Sigonius a vu pour sa part), ni de ce qui en résulte, à savoir la présence jusque dans les premières classes de cens de citoyens qui, quoique plébéiens, possédaient d'immenses richesses. C'est pour cela qu'il croit pouvoir recourir à deux passages de Tite-Live dans lesquels la *centuria praerogativa* élit des candidats qui ont la faveur des plébéiens, pour démonter la thèse de Budé (Tite-Live, 5. 18 ; 27. 6).

53 Grouchy parle entre autres d'une *tribus praerogativa*, qui aurait été tirée au sort, et qui permettrait d'établir la priorité lors du tirage au sort de la division en tribus sur la division en centuries. La procédure serait la suivante : on sélectionne d'abord une tribu au sein de laquelle est tirée ensuite la *centuria praerogativa* parmi toutes les classes de cens. Gravina lui aussi, qui fut la source principale de Montesquieu, épouse cette théorie, ainsi que Sigonius (voir *supra*). Voir N. de Grouchy, *De comitiis Romanorum libri tres*, *op. cit.*, p. 108 ; G. V. Gravina, *Origines Juris civilis libri tres*, Naples, heredes Pittanti, 1728, l. 30, p. 19.

54 Flavio Biondo confond la *Veturia* – nom de la tribu dont la première classe des *iuniores* a été extraite comme *centuria praerogativa*, selon un célèbre passage de Tite-Live (26. 22) – avec le nom d'une improbable *centuria praerogativa* de second rang, qui sélectionnerait les plus vertueux parmi ceux qu'un premier tirage au sort avait désignés. Biondo ne dit pas explicitement si la centurie prérogative est choisie entre toutes les classes ou seulement au sein de la première, mais il en parle toujours au pluriel, comme s'il était question d'en piocher une nouvelle pour chaque déclaration de vote particulière. Par ailleurs, il reconstruit un modèle dans lequel le tirage au sort (*sortitio*) semble privilégier une division par tribu, plutôt que par classe de cens. Voir. B. Flavio, *De Roma triumphante libri decem, Romae instauratae libri tres, De origine et gestis Venetorum, Italia illustrata*, Bâle, per Hieronymum Frobenium, Ioannem Heruagium, et Nicolaum Episcopium, 1531, p. 78. Sur Flavio Biondo et les comices romains, voir F. Muecke, « Biondo Flavio on the Roman Elections », in *Papers of the British School at Rome*, vol. 84, 2016, p. 275-297.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Dans tous les cas, il reste deux sources antiques qui rapportent cette version plus démocratique de la centurie prérogative, qu'elles ne situent toutefois pas au moment de la réforme de 241 av. J.-C., mais plutôt dans les phases tardives de la République. La principale des deux est la seconde *Epistula ad Caesarem* du pseudo-Salluste, citée par Sigonius[55] :

> *Sed de magistratibus creandis haud mihi quidem absurde placet lex, quam Caius Gracchus in tribunatu promulgaverat; ut ex confusis quinque classibus sorte centuriae vocarentur. Ita coaequati dignitate, pecunia, virtute anteire alius alium properabit*[56].

Il faudrait ainsi remonter à Caius Gracchus et à la réforme effectuée certainement durant la seconde année de son tribunat (122 av. J.-C.) que l'on désigne comme *Rogatio Sempronia de suffragiorum confusione*[57], pour rencontrer enfin les effets que décrit Rousseau. Levi propose une hypothèse plus vraisemblable, à savoir que « l'on devait collecter tous les noms des 350 centuries des 5 classes, ou des 10 centuries de chacune des 35 tribus, puis les appeler les unes après les autres en les tirant au sort, jusqu'à ce que l'on atteignît la majorité[58] ». La nature de cette réforme n'est pas déterminée, et l'on débat sur la question de savoir si elle n'a été qu'une proposition ou si elle fut une loi approuvée puis abrogée[59]. Il n'en reste pas

55 C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum*, *op. cit.*, l. 4, p. 29-30.

56 Pseudo-Salluste, *rep.*, 2. 8.

57 G. Rotondi, *Leges Publicae Populi Romani. Elenco cronologico con una introduzione sull'attività legislativa dei comizi romani*, Milan, Società Editrice Libraria, 1912, p. 314.

58 M. A. Levi, *La costituzione romana dai Gracchi a Giulio Cesare*, Florence, Vallecchi editore, 1938, p. 188-190. La principale hypothèse alternative est celle de Lange, qui toutefois ne respecte pas scrupuleusement les notions de *confusio* et de *sortitio* attribuées par l'auteur aux classes et aux centuries. Voir L. Lange, *Römische Altertümer*, Berlin, Weidmann, 1879, vol. 3, p. 43 *sq.*

59 Pour un aperçu des diverses positions, voir F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, Naples, Jovene, 1973, vol. 2, p. 459, n. 188 : « Mommsen, suivi en cela par bien d'autres, (par exemple Stern, Hermes, 1921, 294 ; Münzer, PW. VI, A 2, 1392 etc.) estime que la proposition n'a pas obtenu l'approbation. Carcopino, en *Histoire*, II, 1, 254, en parle au contraire comme une loi approuvée. Il en va de même de Nicolet, dans *Confusio suffragiorum. À propos d'une réforme électorale de Caius Gracchus*, Mél. Arch. Hist. 1959, 145 *sq.* ; Pais, dans *Ricerche di st. e dir. pubbl.*, série II, 334 affirme qu'elle a été abolie après le départ de Caius.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

moins que la République a vu naître un débat politique sur une réforme dont la portée était révolutionnaire.

D'aucuns ont remarqué un lien entre ce passage et une phrase du *Pro Murena* de Cicéron, la seule autre source à laquelle on se référait auparavant :

> *Illa quae mea summa uoluntate senatus frequens repudiauit mediocriter aduersata tibi esse existimas ? Confusionem suffragiorum flagitasti, perrogationem legis Maniliae, aequationem gratiae, dignitatis, suffragiorum*[60].

Si Cicéron traite bien de la même matière, il ne peut échapper au lecteur qu'il est fait ici allusion à une législation distincte, la *Lex Manilia* de 66 av. J.-C.[61]. Il n'y a donc pas de lien véritable entre les deux sources, si ce n'est cette expression similaire de *Confusio suffragiorum*[62]. Le *Pro Murena* est cité plusieurs fois dans l'œuvre de Sigonius[63] et l'on ne saurait exclure non plus *a priori* que Rousseau ait lu ce discours. Pour conclure, que ce soit avec ou sans l'aide ultérieure de ce passage de Cicéron, le texte du pseudo-Salluste est celui qui a le plus influé sur la savante orchestration que devait donner Rousseau du fonctionnement des comices centuriates.

La deuxième, et certainement la plus grosse anomalie que l'on trouve dans le *Contrat social* à propos de la *centuria praerogativa*, est que cette dernière, selon Rousseau, voterait un jour avant les autres

Il en va de même de Corradi, *Gaio Gracco e le sue leggi*, St. it. fil. cl. 1928, 83. » Dans tous les cas, la réforme ne saurait avoir survécu au-delà de l'époque de Sylla. Sur l'approbation des lois comitiales en général, voir J.-L. Ferarry, « L'*iter legis*, de la rédaction de la *rogatio* à la publication de la *lex rogata*, et la signification de la législation comitiale dans le système politique de la Rome républicaine », in *Leges Publicae. La legge nell'esperienza giuridica di romana*, Pavie, IUSS Press, 2012, p. 3-37.

60 Cicéron, *Pro Murena*, 47.

61 La seule attestation de la *Lex Manilia de suffragiorum confusione* est ce passage. Selon Lange, *Römische Altertümer*, *op. cit.*, p. 225, il s'agirait d'un plébiscite du même tribun en vue de modifier les modalités du vote dans le but de faire élire comme consuls Aurelius Cotta et Manlius Torquatus, tandis que pour d'autres il s'agit de la *Lex Manilia de libertinorum suffragiis* elle-même. Voir sur ce point Cicéron, *Corn.*, 1. 8. 16 ; *Pro Murena*, 23. 47 ; *Ascon. Mil.*, 22, D. C. 32. 42. 2.

62 L'un des travaux de référence sur la question est C. Nicolet, « "Confusio suffragiorum". À propos d'une réforme électorale de Caius Gracchus », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. 71, n. 1, 1959, p. 145-210.

63 C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum*, *op. cit.*, l. 5, p. 35-36 ; l. 11, p. 91 ; l. 13, p. 101 ; ll. 1, p. 168 ; ll. 3, p. 184, 186 ; ll. 18, p. 243.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

centuries (les *iure vocatae*). Il est très difficile de retrouver les origines de cette affirmation car il n'y a presque aucune source à ce sujet.

Nous n'avons aucun témoignage de comices qui se seraient tenus durant plus d'une journée. Les procédures du vote ne vont d'ordinaire pas au-delà du coucher du soleil, et le calendrier des assemblées est fait de telle sorte que tout vote puisse être précédé de réunions informatives et d'un débat (*contiones*), pour faciliter les suffrages. Dans les sources, le jour des votes figure toujours au singulier (*dies comitalis*[64]). Quant aux sources modernes, elles ne font aucune mention de cette procédure. Sigonius, par qui Rousseau accède à l'érudition en la matière, ne parle pas de ce point. Pas plus que les historiens Rollin et Vertot ne citent le moindre cas de ce genre[65]. Et enfin, les études contemporaines n'en parlent pas non plus.

Et pourtant, dès lors qu'il donne une telle importance à ces garanties démocratiques institutionnelles, Rousseau ne peut pas les avoir totalement inventées, ce qui aurait mis en jeu la crédibilité de son argumentation. Or, si l'on examine attentivement le contenu du passage du *Contrat social* en cause, on note une ressemblance avec la définition de la *centuria praerogativa* que donne Festus dans le *De verborum significatu* :

Festus, 290 L.

Praerogativae Centuriae dicuntur, ut docet Varro rerum humanarum lib. VI., quo rustici romani, qui ignorarent petitores, facilius eos animadvertere possent. Verrius probabilius iudicat esse, ut cum essent designati a praerogativis, in sermonem res veniret populi de dignis, indignisve, et fierent caeteri diligentiores ad suffragia de his ferenda.

Rousseau, *Du contrat social*, IV. 4.

Il résultoit de cet usage un autre avantage encore ; c'est que les citoyens de la campagne avoient le temps entre les deux élections de s'informer du mérite du candidat provisionnellement nommé, afin de ne donner leur voix qu'avec connoissance de cause.

64 Voir par exemple le passage déjà cité de Cicéron, *Philippicae*, 2. 82.

65 R. A. de Vertot, *Histoire des révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine*, *op. cit.*, XI, 675 : « Le jour des comices ».

PDF destiné à un usage privé uniquement et non diffusé

Dans les deux passages est souligné le fait que la *centuria praerogativa* répond au besoin des citoyens des tribus rustiques d'être informés du mérite des candidats. Toutefois Festus, dont ce passage est également cité dans le *De antiquo iure civium Romanorum* de Sigonius[66], ne met pas en question le fait que le vote entier se déroule dans l'espace d'une même journée, ou du moins il ne le mentionne même pas. Il en a déjà traité ailleurs : Comitiales dies *appellabant, cum in comitio conveniebant ; qui locus a coeundo, id est insimul veniendo est dictus*[67]. C'est néanmoins dans l'ouvrage *De verborum significatu* que l'on trouve l'origine de cette erreur de Rousseau concernant les deux jours de réunion des comices centuriates. En effet, il existe un autre passage dont ne fait pas mention Sigonius, où est décrite une mystérieuse centurie *niquis scivit* :

> *Niquis scivit centuria est, quae dicitur a Ser. TuIlio rege constituta, in qua liceret ei(us) suffragium ferre, qui non tulisse in sua, nequis civis suffragii iure privaretur: nam sciscito significat sententiam dicito, ac suffragium ferto, unde scita plebis. Sed in ea centuria, neque censetur quisquam, neque centurio praeficitur, neque centurialis potest esse, quia nemo certus est eius centuriae. Est autem niquis scivit, nisi scivit*[68].

La centurie *ne quis scivit sciscito* remonte à l'origine même de l'institution de Servius, et est destinée à accueillir ceux qui n'arrivent pas à temps pour voter dans leur propre centurie. Son existence est « obscure et douteuse, étant donné la rigidité de l'organisation des comices centuriates : on ne sait même pas où l'on doit voter ; si, comme cela semble inévitable, c'est après tous les autres, en pratique on ne votait jamais[69] ». Les points qui cependant ont dû attirer l'attention de Rousseau sont probablement ce *nequis civis suffragii iure privaretur* – qui s'intègre bien à sa conception de l'assemblée – et le fait que cette centurie particulière remonte à un

66 C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum*, *op. cit.*, l. 17, p. 139.

67 Festus, 34 L. L'utilisation du pluriel dans *comitiales dies* crée une ambiguïté que Festus n'a certainement pas voulue, mais qui est peut-être apparue telle à Rousseau.

68 Festus, 184 L.

69 G. Rotondi, *Leges Publicae Populi Romani*, *op. cit.*, p. 141.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

temps plus ancien des comices, puisqu'il conclut en effet : « Mais sous prétexte de célérité l'on vint à bout d'abolir cet usage, et les deux élections se firent le même jour[70]. »

Il est donc vraisemblable qu'en lisant ce passage de Festus[71], Rousseau ait confondu la nature et les fonctions garantistes de cette centurie *niquis scivit* avec celles d'une *centuria praerogativa* appelée à s'exprimer un jour avant les centuries *iure vocatae*. C'est là, il faut le souligner, l'unique témoignage antique de l'existence d'une centurie de la Rome archaïque, qui voterait à un moment distinct des autres pour garantir une participation populaire maximale. On précisera aussi qu'il est difficile de penser que Rousseau ait pu conférer une telle importance à une pure fiction.

De ce fait, dans ces deux cas, le philosophe genevois ne se livre pas à des choix arbitraires et purement opportunistes. Il entend toujours évoluer au sein d'une tradition historiographique qui puisse renforcer ses théories. Dans cette perspective, il s'oriente vers les reconstitutions qui mettent en valeur les dispositions démocratiques de l'institution comitiale. Et il souligne en même temps les traits de cette assemblée qui permettent de mitiger ses tendances timocratiques.

Rousseau de fait tient à préciser que le nombre de classes à considérer s'élève non pas à cinq, comme le voudrait la tradition historiographique moderne, mais à six, afin de prendre en compte les pauvres qui sont regroupés en une seule centurie composée des *proletarii* et des *capite censi*[72]. Il accomplit par là une opération très légitime en se réclamant, comme Festus, de l'autorité de Denys :

> ἐγένοντο δὴ συμμορίαι μὲν ἕξ, ἃς Ῥωμαῖοι καλοῦσι κλάσσεις, [κατὰ] τὰς Ἑλληνικὰς κλήσεις παρονομάσαντες […] καὶ τὰς κλάσσεις ‹τὸ› ἀρχαῖον ἐκάλουν καλέσεις· λόχοι δ', οὓς αἱ

70 *Du contrat social*, *OC* III, IV, 4, p. 451.

71 La connaissance de l'œuvre de Festus est confirmée entre autres par le *Dictionnaire de musique*, in *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau*, éd. P. A. Du Peyrou-P. Moultou, Genève, J. M. Gallanar, 1780-1789, vol. 9, p. 55-56 : « BARDES. Sorte d'hommes très-singuliers, et très-respectés jadis dans les Gaules, lesquels étoient à la fois Prêtres, Prophetes, Poetes et Musiciens. Bochard fait dériver ce nom de *Parat*, chanter ; et Camden convient avec Festus que *Barde* signifie un Chanteur ; en Celtique *Bard*. »

72 *Du contrat social*, *OC* III, IV, 4, p. 448-449.

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusable

συμμορίαι περιελάμβανον, ἑκατὸν καὶ ἐνενηκοντατρεῖς. ἐπεῖχον δὲ τὴν μὲν πρώτην συμμορίαν ὀκτὼ καὶ ἐνενήκοντα λόχοι σὺν τοῖς ἱππεῦσι· τὴν δὲ δευτέραν εἴκοσι καὶ δύο σὺν τοῖς χειροτέχναις· τὴν δὲ τρίτην εἴκοσι· τὴν δὲ τετάρτην πάλιν εἴκοσι καὶ δύο σὺν τοῖς σαλπισταῖς καὶ βυκανισταῖς· τὴν δὲ πέμπτην τριάκοντα· τὴν δ' ἐπὶ πάσαις τεταγμένην εἷς λόχος ὁ τῶν ἀπόρων[73].

Tite-Live comptait cinq classes de cens[74], mais Rousseau lui préfère l'historiographe grec, y compris en ce qui concerne le nombre complet de centuries.

Une autre observation, liée aux réflexions sigoniennes sur le concept de *nobilitas*, permet de mettre en évidence la présence de plébéiens dans les classes les plus hautes, et souvent les tribuns de la plèbe eux-mêmes, lesquels peuvent de ce fait influer sur le vote des centuries les plus importantes.

Finalement, le propos de Rousseau se déplace sur un plan moral, et atteint une solennité sans appel. L'organisation de Servius et les comices centuriates n'auraient fonctionné que grâce aux « mœurs simples des premiers Romains, [à] leur désintéressement, [à] leur goût pour l'agriculture, leur mépris pour le commerce et pour l'ardeur du gain[75] ». Dans la même page, on lit que « les mœurs et la censure plus fortes que cette institution en corrigèrent le vice à Rome ». Outre son action sur les mœurs (*mores*), le censeur romain dispose de l'instrument de la *nota censoria*, que Rousseau a bien en tête, s'il a lu comme il est probable le chapitre « De notis ordinum » du *De antiquo iure civium Romanorum*[76].

73 Denys d'Halicarnasse, 4. 18. 2-3.

74 Tite-Live, 1. 43. 1-8.

75 *Du contrat social*, *OC* III, IV, 4, p. 448.

76 C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum*, *op. cit.*, II. 16, p. 238-240. Sigonius distingue dans ces pages le congé qui concerne les ordres équestre et sénatorial, de la possibilité pour le citoyen touché par une *nota censoria*, de *tribu moveri* (de changer de tribu), de *in Caeritum tabulas referri* (être réduit à une citoyenneté sans suffrage, *civitas sine suffragio*) et de *aerarius fieri* (être privé du service militaire, en plus du droit de vote. Le citoyen reste seulement obligé de verser le tribut). L'érudit italien s'appuie comme à l'accoutumée sur de nombreuses sources littéraires et met en lumière le fait que les deux derniers cas sont en réalité presque équivalents car « *aerarius etiam inter Caerites relatus erat. Quare in annalibus nullam aliam notam reperiemus, nisi tribu motum, et aerarium factum* », une idée qui sera reprise quelque temps plus tard par Alde Manuce.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Le censeur peut en effet, non seulement éliminer de l'ordre sénatorial ou de l'ordre équestre les citoyens qui ont commis des abus, des infractions militaires ou un excès de luxe, mais encore il peut aussi plus généralement déclasser tel ou tel issu d'autres ordres que ces deux-là, et le rétrograder vers les plus basses classes du cens, ou bien le déplacer d'une tribu rustique vers une tribu urbaine, et d'une tribu prestigieuse vers une autre qui l'est moins. Quoi qu'il en soit, au-delà de cette prérogative particulière du censeur, au-dessus de toute l'architecture constitutionnelle, ce qui garantit à la volonté générale de pouvoir s'exprimer, c'est l'éthique d'un peuple, et avec elle, la magistrature qui en est l'expression – la censure –, à laquelle il n'est pas étonnant que Rousseau consacre un chapitre entier.

L'intention aristocratique de Servius Tullius

Il est une affirmation que l'on trouve sous la plume de Rousseau, à propos des comices centuriates, qui mérite un traitement particulier. Elle diffère des précédentes pour deux raisons : elle ne concerne pas des points de droit romain ; et pour cette raison, elle nous conduit à consulter une série d'autres sources.

Si l'on a bien identifié et reconstitué les erreurs plus techniques du *Contrat social*, on trouve aussi dans ce texte des considérations de nature morale, politique, et parfois quasi psychologique dont l'étrangeté ne se laisse pas facilement reconduire à des sources[77]. Tel est le cas lorsque Rousseau décrit l'institution du cens du point de vue du roi de Rome :

> Afin que le peuple pénétrât moins les conséquences de cette dernière forme, Servius affecta de lui donner *un air militaire*[78].

Servius se voit attribuer l'intention de favoriser l'aristocratie à travers une réforme en apparence militaire. On lit juste avant cela que

77 Voir par exemple le moment où Rousseau explique le passage des comices curiates aux trois licteurs par le fait que les premiers auraient favorisé « la tyrannie et les mauvais desseins ». Voir *Du contrat social*, *OC* III, IV, 4, p. 452.

78 *Ibid.*, p. 447.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

« la division par centuries étoit […] favorable à l'aristocratie[79] ». Rousseau aurait reconstruit la chose de la façon suivante : le roi, désirant donner un plus grand poids aux patriciens – déjà influents dans le Sénat à l'époque – jusque dans les assemblées populaires elles-mêmes, crée une nouvelle division de la population sur la base de laquelle il institue une nouvelle assemblée. Se rendant alors compte du risque qu'il court à agir à découvert, il fait passer sa réforme pour une réforme militaire.

On ne peut nier que les comices centuriates aient une structure favorable aux mieux nantis. Mais que l'action de Servius porte une telle conséquence est bien plus douteux, dès lors que les deux sources antiques principales décrivent un processus exactement inverse. Ainsi Denys explique-t-il :

> Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον ἅπαν ἐπιθεὶς τὸ βάρος τοῖς πλουσίοις τῶν τε κινδύνων καὶ τῶν ἀναλωμάτων, ὡς εἶδεν ἀγανακτοῦντας αὐτούς, δι' ἑτέρου τρόπου τήν τ' ἀθυμίαν αὐτῶν παρεμυθήσατο καὶ τὴν ὀργὴν ἐπράυνε πλεονέκτημα δωρησάμενος, ἐξ οὗ πάσης ἔμελλον τῆς πολιτείας ἔσεσθαι κύριοι, τοὺς πένητας ἀπελάσας ἀπὸ τῶν κοινῶν· καὶ τοῦτο διαπραξάμενος ἔλαθε τοὺς δημοτικούς[80].

La nouvelle réforme du cens et de l'armée fait peser sur les plus riches un poids excessif, non sans les exposer à un plus grand danger puisqu'ils doivent combattre dans les premières lignes de la phalange des hoplites – au point que Servius envisage une mesure correctrice qui donne une expression politique adéquate aux premières classes du cens, pour éviter la rébellion du corps le mieux armé de la population. Tite-Live ne consacre que quelques mots à la question, mais sa position est très proche de celle de Denys : *Haec omnia in dites a pauperibus inclinata onera. Deinde est honos additus*[81].

L'unique source antique dont Rousseau soit proche est, aussi étrange que cela paraisse, le *De re publica* de Cicéron[82],

79 *Ibid.*, p. 450.

80 Denys d'Halicarnasse, 4. 20. 1.

81 Tite-Live, 1. 43. 9.

82 Cicéron, *De re publica*, 2. 22. 39-40.

PLE destinée à un usage privé uniquement ne pas diffuser

qu'il ne peut avoir lu, puisqu'il a été découvert seulement en 1819 par Angelo Mai.

Les auteurs modernes qu'il utilise pour reconstruire le système des assemblées romaines ne nous sont d'aucune aide car les uns, comme Rollin et Vertot, collent à la narration des deux historiographes antiques principaux, et les autres, qu'ils soient juristes ou antiquaires, ne sont guère curieux de prolonger l'enquête. Un parallèle est possible en revanche avec un passage de l'*Esprit des lois* de Montesquieu – l'œuvre la plus souvent citée du *Contrat social* :

> Servius Tullius suivit, dans la composition de ses classes, l'esprit de l'aristocratie. Nous voyons dans Tite-Live et dans Denys d'Halicarnasse, comment il mit le droit de suffrage entre les mains des principaux citoyens[83].

Plus net encore que ne l'est Rousseau, Montesquieu présente la réforme servienne comme un plan parfaitement conçu pour asseoir la domination politique de quelques-uns sur la masse du peuple. Ce n'est pas tout, il cite Denys et Tite-Live et renvoie en note aux passages que nous venons d'analyser. On voit clairement que cette conception de nos deux philosophes modernes est si forte et enracinée qu'ils s'appuient sur des textes qui, s'ils étaient bien lus, la démentiraient.

Montesquieu s'appuie principalement sur les *Origines iuris civilis* de Gian Vincenzo Gravina (1701[84]). L'œuvre relève des écrits juridiques érudits sur les institutions romaines, comme le sont ceux de Sigonius et Grouchy. L'orientation de Gravina est toutefois différente, comme l'atteste son intérêt prédominant pour le *Jus civile*[85]. Le livre I qui nous intéresse le plus ici est ainsi structuré : les chapitres I à XII décrivent les ordres (*ordines*) dans le peuple romain ; les chapitres XIII à XXX sont consacrés aux

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

83 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, ll. 2, p. 241-242.

84 On utilise ici l'édition de 1728 (voir *supra*, note 53).

85 Voici l'incipit de son livre : « *Quoniam nihil aliud est jus civile, nisi naturalis ad Romanae Reipublicae institutionem relata, Romanisque moribus et litteris explicata ratio* » (G. V. Gravina, *Origines Juris civilis libri tres*, *op. cit.*, l. 1, p. 1).

consuls, au sénat, aux comices et aux tribuns[86]. De toute évidence, ce sont les questions de droit public et de droit privé qui occupent majoritairement l'auteur de cette œuvre.

Nulle mention n'est faite de motifs politiques ou psychologiques (comme l'intention qui pousse Servius à instaurer le cens) dans les deux chapitres où il est question de la réforme de l'organisation centuriate.

> Chap. XI « De classibus et centuriis » :
> *Alia est autem a Servio Tullio census auctore orta divisio in sex classes, et centum tres, et nonaginta centurias: atque in classibus, et centuriis constituendis non a locis, aut communibus Sacris, sed a censu rationem inivit*[87].
>
> Chap. XXVIII « De comitiis » :
> *Ante Servium Tullium, qui comitia centuriata, et centurias instituit* […][88].

Pour Montesquieu aussi, l'origine d'une telle conception de la réforme servienne ne doit pas être cherchée dans les sources canoniques. On ne se trouve pas en effet face à des références textuelles

86 Voir P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, *op. cit.*, p. 16. Derathé, dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, III, p. 1494-1495, émet déjà l'hypothèse que le choix rousseauiste de prendre Sigonius comme source traduit une opposition de méthode très nette envers l'approche de Gravina. Mais il est hasardeux de soutenir que le choix de Rousseau a été effectué *pour* s'opposer à Gravina, étant donné l'influence que ce dernier a par ailleurs en d'autres lieux du *Contrat social* (voir G. Incorvati, « Diritti politici e tragedia da Gian Vincenzo Gravina a Jean-Jacques Rousseau », *Accademie & biblioteche d'Italia. Trimestrale di cultura delle biblioteche e delle istituzioni culturali*, VII, fasc. 1-2, 2012, p. 75-94). Il n'en reste pas moins une très nette préférence de Rousseau pour Sigonius en matière de constitution romaine. Le *De antiquo iure civium Romanorum* est composé ainsi : au livre I, les *iura* sont énumérés, en particulier le *ius honorum* (qui introduit la polémique avec Grouchy sur l'*imperium*) ; au livre II sont décrites les partitions et les distinctions des *cives Romani.* Raskolnikoff observe dans *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*, *op. cit.*, p. 516 : « Les deux livres du *De antiquo iure ciuium Romanorum* offrent une composition extrêmement savante et sont construits en fonction d'une double définition du citoyen romain ; celui-ci est d'abord caractérisé, au livre I, par le domicile (la cité de Rome), l'appartenance à une tribu, l'exercice des magistratures, puis, au livre II, par trois types de divisions : selon les *ordines* (sénateurs, chevaliers, plèbe), selon le *jus imaginum* (aristocrates et hommes nouveaux) et enfin selon les *factiones* (*optimates* et *populares*). »

87 V. Gravina, *Origines Juris civilis libri tres*, *op. cit.*, I. 11, p. 8-9.

88 *Ibid.*, I. 28, p. 17.

PDF destiné au monde privé uniquement, ne pas diffuser

précises, ni face à des prises de position dans des débats historiographiques. Il s'agit donc, selon toute probabilité, du symptôme d'une réflexion plus large qui s'empare alors du système politique romain dans sa totalité, aussi bien pour ce qui concerne les analyses, que pour le modèle qu'il offre aux constitutions modernes.

Rousseau, les comices centuriates et le débat constitutionnel de l'époque moderne

Rousseau entretient un lien fort et singulier[89] aux penseurs modernes représentants du républicanisme[90], ce riche courant de pensée qui remonte aux débuts de l'humanisme et donne lieu aux théorisations les plus importantes de cette forme d'État antique que les auteurs observent et étudient comme un modèle possible des sociétés modernes. Au XVIIIe siècle, le débat retrouve une nouvelle impulsion grâce aux réflexions sur la souveraineté et la division des pouvoirs que Montesquieu sera amené à affiner, confirmant par là sa vocation de constitutionnaliste.

De l'esprit des lois présente les institutions romaines à la lumière de sa propre réélaboration de la typologie aristotélicienne des formes de gouvernement, dans laquelle l'auteur oppose tout d'abord les gouvernements despotiques aux gouvernements modérés (républicains ou monarchiques[91]), puis classe la démocratie dans les premiers et l'aristocratie dans les seconds. Partant du droit, et en particulier d'une querelle juridique qui a vu s'affronter la culture anglaise (qu'il appelle « germanique ») et la culture romaine,

89 Il ne s'agit certes pas d'occulter ici l'importance de Hobbes et du contractualisme chez Rousseau.

90 Cette affirmation reprend les grandes lignes des reconstructions du lien entre la pensée politique de Rousseau et la riche tradition républicaine qui ont été données à la fin du XXe siècle notamment par Venturi, Shklar, Spitz et Viroli. Comme le remarque M. Geuna, « Rousseau interprete di Machiavelli », dans *Storia del pensiero politico*, vol. 2, n. 1, 2013, p. 61 : « Dans l'historiographie, à dire vrai, c'est l'approche de Robert Derathé qui a longtemps prévalu, à savoir la mise en rapport de Rousseau, d'une part avec les grands théoriciens de la tradition jusnaturaliste, de Grotius à Hobbes, en passant par Pufendorf et Burlamaqui, et d'autre part avec les grands penseurs de la tradition absolutiste, de Bodin à Filmer. Cela fait seulement une quarantaine d'années que la pensée du Genevois a été rapportée au contexte du républicanisme moderne. »

91 Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, II. 1, p. 239.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Montesquieu défend la première, qui prend racine dans le droit féodal. Celle-ci est en effet à l'origine de la constitution anglaise moderne, laquelle devient dans l'*Esprit des lois* un modèle de référence en raison de la combinaison qu'elle offre de représentation, de division des pouvoirs et de limitation du despotisme[92]. Mais tout en fondant son modèle sur le droit germanique, Montesquieu se sert de diverses catégories du droit romain. Certes, reconnaît-il, « les anciens ne conoissoient pas la distinction des trois pouvoirs[93] », qui vient des parlements médiévaux au sein desquels le roi, les seigneurs et les représentants des bourgs trouvaient à s'équilibrer les uns les autres. Les deux parties du Parlement anglais reprennent cette tradition, en limitant le pouvoir exécutif du roi, d'une part, et, au moyen de la représentation, en affirmant et niant tout à la fois la participation populaire, d'autre part. Mais dans le même temps, Montesquieu retient parmi les institutions romaines le tribun de la plèbe et son droit de veto, afin de légitimer la « faculté d'empêcher » du roi, la seule véritable voie législative par laquelle celui-ci peut affirmer son pouvoir face au Parlement[94]. Et si l'auteur propose une analyse du système politique romain dans l'*Esprit des lois*, c'est afin de montrer la crise que ce dernier a traversée quand les trois pouvoirs n'étaient pas divisés de façon juste[95]. C'est en de telles occasions que la République serait devenue despotique. Il est possible que ces passages de Montesquieu (livres II et XI) aient inspiré l'analyse conduite dans le *Contrat social*, paru seulement quatorze ans plus tard. Rappelons combien la vision politique du Genevois diffère profondément, à commencer par la tradition juridique qu'il prend pour point de départ. Rousseau choisit pour sa part la tradition romaniste et défend sur nouveaux frais le *ius publicum* de la Rome antique. Les principales notions de la doctrine politique de ces deux penseurs sont fort éloignées. Le point important pour

92 Voir G. Lobrano, *Res publica res populi. La legge e la limitazione del potere*, Turin, Giappichelli, 1996, p. 197-198.

93 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XI. 9, p. 410.

94 *Ibid.*, XI. 6, p. 401 *sq.*

95 N'ayant pu s'inscrire dans un système de répartition des pouvoirs équitable et équilibré, les divisions internes à la société romaine en causèrent la ruine. Voir Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1951, chap. IX, p. 119.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau consiste à distinguer le gouvernement de la souveraineté. La seconde est d'après lui indivisible, et elle réside dans le peuple tout entier qui l'exerce à travers la législation[96]. Aucune autorité ne surpasse celle des lois, auxquelles tous les citoyens qui ont passé le contrat social doivent se soumettre. Outre un refus de tout raisonnement qui se formulerait en termes de division des pouvoirs, il en découle le rejet catégorique de la représentation politique. Certes, le pouvoir exécutif doit être exercé par des « commissaires » du peuple souverain, mais ce dernier maintient quoi qu'il arrive une supériorité à leur égard et le droit de les révoquer[97].

Cette conception de la souveraineté n'entraîne toutefois pas un refus absolu de la constitution mixte, qui continue de pouvoir être appliquée au niveau de l'exécutif, pour lequel Rousseau lui-même préconise une forme mixte, ou du moins non populaire[98]. La théorie de Polybe ne se manifeste chez Rousseau qu'au niveau gouvernemental, tandis que chez Montesquieu la typologie renouvelée des régimes[99], ainsi que la division des pouvoirs autorise une application, y compris au-delà du gouvernement[100]. Un tel concept de souveraineté doit sa naissance aux réflexions conduites aux XVIe et XVIIe siècles sur l'absolutisme. Il est clair que, pour reprendre une

96 R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit.*, p. 343 *sq.*, soutient dans la droite ligne d'Alfred Cobban que l'indivisibilité de la souveraineté constitue moins une attaque frontale de Montesquieu, que Rousseau tient en haute estime, qu'un refus de la théorie des « parties de la souveraineté » que l'on doit à Grotius, et dont Pufendorf développe le détail.

97 *Du contrat social*, *OC* III, III, 15, p. 429-430 : « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple Anglois pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; si-tôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts momens de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde. »

98 *Ibid.*, III. 4, p. 406.

99 Malgré les apparences, Rousseau ne se réfère pas directement à Aristote et Polybe pour ce qui est des formes de gouvernement, mais il passe, comme l'a observé B. Bernardi, *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 139, par la médiation de Montesquieu.

100 Voir M. A. Cattaneo, *Le dottrine politiche di Montesquieu e di Rousseau*, Milan, La Goliardica, 1964, p. 95.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

définition féconde de Cattaneo, « en soutenant l'indivisibilité de la souveraineté, Rousseau n'a pas voulu attribuer tous les pouvoirs de l'État à un seul organe et instituer ainsi une nouvelle tyrannie : ce qu'il accorde au souverain, c'est seulement de produire des lois générales et abstraites ; ce qu'il établit, c'est la souveraineté des lois, et il protège par là les citoyens contre l'arbitraire d'un despote qui aurait réuni dans ses mains tous les pouvoirs étatiques[101] ».

L'une des influences qui s'exercent sur Rousseau à cet égard est celle de Jean Bodin. Mais il convient de clarifier la place de ce dernier dans les sources de Rousseau, et dans le *Contrat social*. Alors que se déroule le débat entre Sigonius et Grouchy, Bodin publie sa *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), dans laquelle il reprend Nicholas de Grouchy[102] qu'il ne cite pas, mais où il attaque explicitement Sigonius. Ses points de désaccord avec l'érudit italien sont au nombre de trois : l'*imperium* des magistrats romains, la conception aristotélicienne de la citoyenneté, la conception polybienne de la *res publica* romaine qu'il voit comme une constitution mixte[103]. Ces deux derniers points ont un fort impact sur l'œuvre de Rousseau. Valentina Arena remarque combien les propos de Bodin dans la *Methodus* sont proches de la vision de Rousseau[104]. S'inspirant de l'analyse de McCuaig[105] sur le débat entre Sigonius, Grouchy et Bodin, Arena affirme que « Sigonius, à l'instar d'Aristote, conçoit la citoyenneté comme une pleine participation des citoyens à la politique, et qu'il rejoint Polybe lorsqu'il affirme que les Romains ont atteint, au moins durant une courte période, la perfection d'une constitution mixte et équilibrée ». Telle est certainement l'idée de Bodin,

101 *Ibid.*, p. 73-74. Voir *Du contrat social*, OC III, III, 4, p. 404.

102 Grouchy le remercie l'année suivante en lui rendant hommage dans sa *Refutatio*. Voir N. de Grouchy, *Ad posteriorem Caroli Sigonij de binis magistratuum Romanorum comitiis, et de lege curiata, disputationem, refutatio*, Paris, ex officina Iacobi du Puys, 1567, f. 5v.

103 Voir J. Bodin, *Methodus*, *op. cit.*, p. 354-380 (sur la citoyenneté), 402-414 (sur Rome et la constitution mixte).

104 V. Arena, « The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau », art. cit., p. 22-24.

105 Sur Bodin, Sigonius et de Grouchy, voir W. McCuaig, « Sigonio and Grouchy: Roman Studies in the Sixteenth Century », art. cit., p. 180-182 ; *id.*, *Carlo Sigonio. The Changing World of the Late Renaissance*, *op. cit.*, p. 225-250 ; R. Tuck, « Hobbes and Democracy », in *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, A. Brett et J. Tully éds., Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 181-183.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

mais on ne saurait dire qu'elle procède d'une lecture attentive de Sigonius. Il faut rappeler que, chez Bodin, la source de la souveraineté est toujours et seulement *une*, et que les sujets y sont soumis. La souveraineté ne saurait donc être répartie en diverses institutions au sein d'une constitution mixte[106], et c'est pourquoi à Rome elle réside en réalité tout entière dans les assemblées populaires, notamment à partir de la *Lex Hortensia* (287 av. J.-C.), qui consacre cette suprématie ultime (délétère aux yeux de Bodin).

La conception bodinienne de la souveraineté ressemble en effet beaucoup à celle de Rousseau. Quant à Sigonius, s'il ne nie pas nettement qu'une constitution mixte ait existé, il ne le prétend pas non plus. Voire, dans le chapitre de *De antiquo iure civium Romanorum* où il la décrit[107] (celui auquel McCuaig et Arena font référence), il marque une distance critique :

> *Quanquam autem Romanae rei publicae status saepe mutatus est, nunquam tamen nisi duas mihi formas ipsa habuisse civitas uidetur, unam, cum unius, aut paucorum, alteram, cum multorum in potestate res fuit. Ut enim regibus, et patriciis dominatibus plebs honoribus cariut, sic iisdem facile, rerum potiente populo, abundauit. Itaque ut in illis rebuspublicis opifices, et sellularii civium e numero excludebantur. Quocirca nos, qui ciuem Romanum qui optimo iure ciuis sit, hoc loco quaerimus, Romani definitione inuestiganda relinquemus: ad eam uero, quae aequatis cum plebe maxime post bellum Tarentinum*

106 R. de Mattei, dans « La teoria dello "Stato misto" nel dottrinarismo del Seicento », *Rivista di Studi Politici Internazionali*, vol. 15, n. 3-4, 1948, p. 422, affirme que « d'après Bodin, l'unique critère pour fixer la nature d'un régime est celui du détenteur du pouvoir suprême. Négliger cela, c'est tomber dans "un labyrinthe d'erreurs sans fin, comme l'a fait Aristote". C'est donc une opinion fausse que celle de ceux qui se sont fabriqué une république avec trois pouvoirs suprêmes, et nous l'avons réfutée plus haut ». De Mattei cite ici la traduction italienne, *I sei libri della Repubblica del sig. Giouanni Bodino*, Gênes, Gir. Bartoli, 1588, L. II, CVII, p. 164.

107 C. Sigonius, *De antiquo iure civium Romanorum*, *op. cit.*, l. 1, p. 1-2 : « *Placet igitur Aristoteli auctori omnis gravissimae quaestionis locupletissimo, omnem, quae instituitur de cive, et civitate, disputationem, a republica cuius illa est civitas, oportere deduci. Scite ille quidem, et probe. Etenim, si civis est par illius societatis, quae civitas appellatur: civitatis autem descriptio quaedam res publica existimatur: profecto cum omnis de cive oratio ad reipublicae quaestionem est referenda, tum vero reipublicae eius, cuius potissimum civem quaerimus, nobis ante est ratio cognoscenda. Qui autem praecepta nobis adhunc de republica reliquerunt, ii fere in eo universi consentiunt, ut tres rectas esse respublicas statuant, et tres contra depravatas.* »

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

honoribus, est inducta, nec post, nisi imperatoribus omnia ex libidine administrantibus, commutata, omnen nostram hanc disputationem accomodabimus[108].

Au lieu de classer les gouvernements en trois formes, avec chacune sa forme dégénérée, Sigonius repère deux tendances principales, l'une populaire et l'autre élitiste. Ce n'est pas que deux réalités sociales se soient clairement partagé le pouvoir, mais plutôt, qu'à partir de la *Lex Hortensia*, des réformes sont nées d'une confrontation entre ces deux sensibilités politiques. L'érudit italien rejoint l'idée cicéronienne d'une *concordia ordinum*[109], dont Rousseau n'est pas très éloigné. En admettant donc que Sigonius n'est pas un partisan de la constitution mixte, le choix des sources rousseauistes s'éclaire. À l'inverse, Gravina, la source de Montesquieu, adhère si bien à la théorie polybienne qu'il commence ainsi son chapitre XIII « De consulibus » : « *Regimen igitur ea triplex praeferebat; regium in consulibus; aristocraticum in senatu; populare in tribunis et plebe*[110]. »

En dernier lieu, sa conception de la citoyenneté constitue une autre raison pour Rousseau de choisir le *De antiquo iure civium Romanorum*. Bodin conteste à Sigonius l'idée d'une *civitas* de facture aristotélicienne. Mais à bien y regarder, c'est cette dernière qui s'accorde le mieux avec la théorie de Rousseau, puisqu'au livre I du *Contrat social*, celui-ci n'hésite pas à rompre avec Bodin sur ce point[111].

108 *Ibid.*, p. 2-3. Catalano lui aussi rapporte cette prise de distance de Sigonius, dans *Populus Romanus Quirites*, *op. cit.*, p. 14.

109 Voir Cicéron, *Catilinaires*, 2. 19 ; *id.*, *Commentariolum petitionis*, 7. 1.

110 V. Gravina, *Origines Juris civilis libri tres*, *op. cit.*, I. 13, p. 9.

111 *Du contrat social*, OC III, I, 6, note p. 361 : « Le vrai sens de ce mot s'est presque entièrement effacé chez les modernes ; la plupart prennent une ville pour une Cité et un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les Citoyens font la Cité. […] Les seuls François prennent tout familièrement ce nom de *Citoyens*, parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, comme on peut le voir dans leurs Dictionnaires, sans quoi ils tomberoient en l'usurpant, dans le crime de Lèze-Majesté : ce nom chez eux exprime une vertu et non pas un droit. Quand Bodin a voulu parler de nos Citoyens et Bourgeois, il a fait une lourde bévue en prenant les uns pour les autres. M. d'Alembert ne s'y est pas trompé, et a bien distingué dans son article *Genève* les quatre ordres d'hommes (même cinq en y comptant les simples étrangers) qui sont dans notre ville, et dont deux seulement composent la République. Nul autre auteur François, que je sache, n'a compris le vrai gens du mot *Citoyen*. » La référence à Bodin renvoie ici à *Les Six Livres de la République*, *op. cit.*, l. 6., p. 74-77, et à l'entrée « Genève » de l'*Encyclopédie* écrite par d'Alembert.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Leur opposition à ce sujet est notable. Rappelons que chez Bodin les citoyens sont les sujets d'une entité souveraine unique, quelque forme de gouvernement qu'elle adopte. Rousseau au contraire, bien qu'il intègre ce point en affirmant que les lois émanent du corps souverain, est beaucoup plus proche d'Aristote et donc de Sigonius. Et ce n'est pas un hasard si apparaît ici une proximité de Rousseau avec les vues de Machiavel sur la république et sur la citoyenneté. Maurizio Viroli écrit qu'une « république bien ordonnée » est, selon le secrétaire florentin, cette « communauté indépendante dans laquelle la souveraineté politique lui appartient à elle tout entière, et s'exerce, dans le respect des lois, en vue de favoriser le bien commun. Par le pouvoir des lois, la république donne un frein aux passions humaines et modère l'ambition universelle[112] ». Le bien public et la souveraineté des lois sont également les bases définitionnelles de la république chez Rousseau :

> J'appelle donc République tout État régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose[113].

Certes, il existe de grandes différences entre les deux auteurs, en premier lieu parce que le Florentin est un partisan de la constitution mixte des Romains ; ensuite parce que « chez Rousseau la république ne constitue plus un but politique à atteindre dans les conditions historiques effectives, comme c'était encore le cas pour Machiavel. C'est plutôt un idéal normatif, une "idée de la raison" pour reprendre les termes que Kant a employés à propos du contrat social[114] ». Mais c'est aussi par leur vision de la société romaine qu'ils s'opposent. Machiavel juge les discordes civiles utiles au maintien de la liberté populaire et au fonctionnement de l'État républicain[115]

PDF destiné à un usage privé uniquement, non commercial

112 M. Viroli, « Machiavelli e Rousseau: I dilemmi della politica repubblicana », in *Teoria Politica*, anno. IV, vol. 1, 1988, p. 35.

113 *Du contrat social*, OC III, II, 6, p. 379-380.

114 M. Viroli, « Machiavelli e Rousseau: I dilemmi della politica repubblicana », art. cit., p. 40.

115 N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Alexandre Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, *nrf*, 2004, I. 4, p. 69-71 : « Je dis que ceux qui condamnent les tumultes entre les nobles et la plèbe me semblent blâmer ce qui fut la cause première du maintien de la liberté de Rome [...].

(Rome donne l'exemple éclatant d'une combinaison des patriciens et des plébéiens opérée à plusieurs niveaux), tandis que Rousseau, tout en donnant la priorité à la liberté sur la paix, craint que les conflits ne fissurent l'État d'une manière irrémédiable (la ruine de la République romaine vient de ce qu'il n'y a pas eu deux ordres qui gouvernaient ensemble, mais bien plutôt que deux États distincts coexistaient[116]). De ce point de vue, Rousseau reste proche de l'attachement foncier de Cicéron à la *concordia ordinum* et au *consensus iuris*[117] de la république, ce en quoi il rejoint sa principale source savante, Sigonius. Il semble qu'ici Rousseau voie la nécessité d'un corps souverain qui soit le plus compact possible[118], en sorte que la volonté générale qui s'exprime à travers lui soit plus

Et si quelqu'un disait que ces façons de procéder étaient extraordinaires et presque inhumaines – quand on voyait le peuple rassemblé huer le sénat, le sénat huer le peuple, les gens courir tumultueusement dans les rues, les boutiques fermer, la plèbe entière quitter Rome, toutes choses qui effraient rien qu'à les lire – moi je dirais que toutes les cités doivent avoir des usages grâce auxquels le peuple puisse donner libre cours à son ambition, surtout les cités, qui, dans les affaires importantes veulent se valoir du peuple. Parmi ces dernières, la ville de Rome procédait ainsi : quand le peuple voulait obtenir une loi, soit il faisait une des choses déjà dites, soit il ne voulait pas s'enrôler pour aller à la guerre, si bien que, pour le calmer, il fallait lui donner quelque satisfaction. » Voir M. Geuna, « Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma », *in* R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin éds., *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milan, Mimesis, 2012, p. 107-139.

116 *Du contrat social*, *OC* III, IV, 2, p. 439.

117 Cicéron, *De re publica*, 1. 25. 39. Augustin connaît ce passage de Cicéron et le cite en deux occurrences (Aug., *civ.*, 2. 21 ; 19. 21). Il assure ainsi leur fortune pour les siècles à venir.

118 L'unité du corps souverain repose également sur l'absence de fortes inégalités économiques entre ses membres. Rousseau paraît réactiver la vision aristotélicienne qui exalte le rôle de structure économique et sociale fondamental de la classe moyenne dans un État qui vise à intégrer les citoyens dans la vie publique (voir Aristote, *Politique*, 1295b-1296a). Quand Rousseau affirme dans les *Lettres écrites de la montagne OC* III, IX, p. 890, que « le riche tient la Loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté », ou mieux, dans le *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 258, que « c'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; le premier les élude, le second leur échappe ; l'un brise la toile, et l'autre passe au travers », il est proche du philosophe grec. Par ailleurs, le même Aristote affirme déjà, en *Politique*, 1296a, que lorsque la classe moyenne est majoritaire, cela réduit les contrastes au sein d'une société : ὅτι δ᾽ ἡ μέση βελτίστη, φανερόν: μόνη γὰρ ἀστασίαστος: ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἥκιστα στάσεις καὶ διαστάσεις γίγνονται τῶν πολιτῶν. Sur la comparaison avec Aristote, et plus généralement sur les bases économiques de la république rousseauiste, voir A. Cerri, *Il pensiero politico di Rousseau*, Rome, Licosia, 2018, p. 237-257.

Varia – Andrea Frizzera

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

claire et plus intelligible[119]. Le Genevois ne répugne donc pas à lire aussi l'histoire du *populus Romanus* à travers ce prisme[120].

Certes, les attributs que Rousseau confère à la république et à la citoyenneté s'inscrivent parfaitement dans la mouvance républicaine que Machiavel a permis de rénover. On ne doit pas s'étonner que le nom du Florentin apparaisse dans une phrase du *Contrat social* sans équivoque : « Le *Prince* de Machiavel est le livre des républicains[121]. »

Il est clair que, dans ce contexte, des expressions comme « esprit de l'aristocratie » ou « air militaire » ont bien peu à voir avec les traditions historiographiques classiques, antiques ou modernes, et résultent plutôt du climat culturel et politique dans lequel elles sont prises. On a vu que la démarche adoptée dans les chapitres du *Contrat social* qui traitent du système politique romain renvoie à celle des chapitres correspondants de l'*Esprit des lois*. Les institutions prises en considération par les deux philosophes pourraient coïncider term à terme. Montesquieu présente la censure et la dictature comme deux magistratures qui peuvent corriger les vices du peuple pour la première, saisir son pouvoir s'il vient à le manier de façon despotique pour la seconde ; Rousseau rappelle que tout ce que peut faire la censure, c'est de représenter et conserver les coutumes d'une société, mais qu'elle ne saurait en aucun cas les diriger[122], et que le dictateur détient tous les pouvoirs, sauf le plus important, le pouvoir législatif[123].

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

119 Y. Touchefeu, « Image et fonction de Rome dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », in *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche (II). Rendiconti del XIII seminario, Campidoglio, 21 aprile 1993*, P. Catalano et G. Lobrano éds., Rome, Herder Editrice e Libreria, 1992, p. 183 *sq.*

120 Lorsqu'il affirme qu'à Rome, à cause des patriciens et des plébéiens, il y avait « deux États en un », Rousseau est plus enclin à voir dans les grandes « révolutions » qui ont émaillé l'histoire romaine des moments d'affrontement entre les forces constitutives de l'État, lesquels étaient toujours suivis de phases de stabilisation constitutionnelle. Ici agit certainement la lecture de l'œuvre de Vertot, si l'on suit M. Raskolnikoff, « Caius Gracchus ou la révolution introuvable (Historiographie d'une "révolution") », in *Des anciens et des modernes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 155-156 : « Sous le régime républicain, l'équilibre politique est le résultat laborieux d'une tension perpétuelle entre deux forces sociales dont chacune cherche à s'approprier la totalité du pouvoir. Et chaque fois que cet équilibre vient à se rompre en faveur de l'une des composantes civiques, les institutions se modifient : c'est à un tel changement que l'abbé de Vertot donne le nom de révolution. »

121 *Du contrat social*, *OC* III, III, 6, p. 409.

122 Voir le chapitre sur la censure in *ibid.*, p. 458 *sq.*

123 *Ibid.*, p. 357 *sq.*

Quant au tribunat, Montesquieu y voit comme Polybe l'institution capable de limiter la force de deux détenteurs du pouvoir législatif (selon lui, les assemblées populaires et le Sénat), alors que Rousseau en retient seulement le *veto* et le caractère extraconstitutionnel qui permet de protéger le corps souverain contre les usurpations du gouvernement[124].

On peut comprendre de la même façon pourquoi Rousseau porte tant d'attention aux comices. À la différence des autres institutions, dont la description s'infléchit en raison du contexte présent plutôt que de leur propre contexte historique[125], ces assemblées sont analysées dans un grand détail. En tant qu'elles sont les seules à détenir le pouvoir législatif en effet, le philosophe les tient pour essentielles à la définition de la République romaine. Les comices centuriates, plus particulièrement, sont les seuls à comprendre tous les citoyens. Voilà pourquoi Rousseau laisse échapper des remarques psychologiques et morales, telle celle sur l'*air militaire*. De telles incises sont révélatrices du climat, des motivations et de l'esprit général qui animent les écrivains qui traitent de l'Antiquité. Les notions politiques et constitutionnelles débattues à l'époque trouvent dans la culture politique antique un nouveau champ d'application qui brouille souvent leur sens et leur rapport à l'histoire. C'est au point que Montesquieu écrit dans une note à propos de l'esprit de l'aristocratie que « cet esprit de Servius Tullius se conserva dans la république[126] ».

Conclusions: comices centuriates, souveraineté et démocratie

La réflexion de Rousseau sur les comices centuriates et sur les institutions romaines en général, loin de constituer une simple

124 *Ibid.*, IV, 5, p. 453 *sq.*

125 Le même F. Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Hanovre-Londres, University Press of New England, 2002, p. 119, remarque que : « Rousseau arrache une institution à son contexte romain et se demande quelle fonction de stabilisation chacune d'entre elles – le tribunat, la dictature (transitoire), et la censure – pourrait jouer dans tout état quel qu'il soit. » P. Andrivet, « Jean-Jacques Rousseau : quelques aperçus de son discours politique sur l'antiquité romaine », art. cit., p. 132 *sq.*, a déjà relevé une différence nette entre le chapitre sur les comices et celui qui porte sur les magistratures.

126 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, II. 2, p. 242.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

transition entre deux parties du livre IV, comme le prétend Derathé, s'inscrit dans le débat philosophico-politique qui a débouché sur les constitutions modernes européennes. Le chapitre du *Contrat social* en question donne accès à une meilleure compréhension de l'œuvre et de la doctrine de Rousseau.

En premier lieu, on voit que la méthode par laquelle le Genevois affronte des arguments purement historiques n'est pas entièrement régie par sa pensée politique. Dans les questions mentionnées plus haut, qui soulèvent des débats historiographiques complexes et d'importance, le philosophe défend systématiquement les reconstitutions favorables aux garanties démocratiques des comices centuriates, mais il le fait sans jamais s'émanciper de l'historiographie, moderne ou antique. Alors que le débat entre Sigonius et Grouchy lui permet de confirmer qu'il y a bien dans la *centuria praerogativa* un tirage au sort effectué entre toutes les classes du cens, il se rapporte en revanche directement à Denys d'Halicarnasse pour établir la citoyenneté politique des pauvres qui constituent une sixième classe, ainsi qu'à Festus pour attribuer un dispositif démocratique supplémentaire à la *centuria praerogativa*. Il n'est certes pas question ici de méthode historique, comme Rousseau lui-même le rappelle à diverses reprises[127], et si tel était le cas, les chapitres sur les institutions romaines seraient une digression de pure érudition en effet. La chose est non seulement incompatible avec la nature même de ce traité, mais encore avec le fait que la constitution romaine se voit réévaluée comme modèle d'une république où la volonté trouve à s'exprimer en continu. Au reste, Rousseau ne produit ni falsification ni erreur grossière comme le prétend Cousin, mais il cherche simplement à mettre en avant grâce à l'historiographie les aspects du système politique romain qui permettent à la souveraineté de s'exercer au mieux par les institutions comitiales[128].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

127 La note suivante de l'*Émile* est décisive, *op. cit.*, p. 415 : « Les anciens historiens sont remplis de vues dont on pourroit faire usage, quand même les faits qui les présentent seraient faux. Mais nous ne savons tirer aucun vrai parti de l'histoire ; la critique d'érudition absorbe tout ; comme s'il importoit beaucoup qu'un fait fut vrai, pourvu qu'on en pût tirer une instruction utile. Les hommes sensés doivent regarder l'histoire comme un tissu de fables, dont la morale est très appropriée au cœur humain. »

128 Constant lancera en 1819 une attaque très vigoureuse contre l'usage que fait Rousseau de l'histoire antique pour conceptualiser la souveraineté, voir B. Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. Discours prononcé

Choisir les comices centuriates comme assemblée populaire par excellence peut faire naître le soupçon que Rousseau ne serait pas un démocrate sincère. De fait, si l'on écarte les dispositifs institutionnels analysés ci-dessus, cette assemblée est par nature, et de l'aveu même de Rousseau[129], l'instrument par lequel les élites affirment leur pouvoir. La différence entre gouvernement et souveraineté ne suffit pas pour écarter ce doute, dès lors que cette dernière se retrouve, dans l'assemblée centuriate, aux mains de quelques-uns. On a du mal à croire que Rousseau adhérerait à l'idée de Bodin selon laquelle la concession du droit de suffrage à tout le peuple suffit, quand bien même il n'est pas exercé par tous, à qualifier un État de populaire[130], mais en même temps il doit admettre que c'est dans les comices centuriates que se trouve « toute la majesté du Peuple Romain[131] ». C'est en eux que le peuple est tout entier réuni, que l'on vote les lois les plus importantes, qu'on élit les magistrats les plus élevés du *cursus honorum*.

C'est cela qui a poussé divers commentateurs à vouloir lire dans ces chapitres une intention oligarchique cachée de Rousseau. Postigliola en particulier – qui parle d'un « Rousseau "secret" »[132] – affirme que ces chapitres romains servent à résoudre diverses apories exposées plus tôt dans l'ouvrage, notamment celle du caractère inachevé et abstrait de la définition de la volonté générale[133], que l'exemple romain permettrait de compléter parfaitement.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

à l'Athénée royale de Paris en 1819 », in *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle*, vol. IV, Plancher-Béchet, Paris – Béchet fils, Rouen, 1818-1820. Voir L. Fezzi, *Il rimpianto di Roma. Res Publica, libertà 'neoromane' e Benjamin Constant, agli inizi del terzo millennio*, Florence, Le Monnier, 2012, p. 29 *sq.*

129 *Du contrat social*, *OC* III, IV, 4, p. 450-451 : « Quand toutes ses Centuries étoient d'accord l'on ne continuoit pas même à recueillir les suffrages ; ce qu'avoit décidé le plus petit nombre passoit pour une décision de la multitude, et l'on peut dire que dans les Comices par Centuries les affaires se régloient à la pluralité des écus bien plus qu'à celle des voix. »

130 J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, *op. cit.*, II. 1, p. 268 : « Vray est qu'il n'advenoit pas souvent, mais il suffit que tout le peuple y avoit part, pour déclarer que l'estat estoit populaire, ores que les riches et les Nobles y fussent les premiers appelés. »

131 *Du contrat social*, *OC* III, IV, 4, p. 452.

132 A. Postigliola, *La città della ragione*, *op. cit.*, p. 248.

133 Voir *Du contrat social*, *OC* III, II, 1-6, p. 368-384.

L'unicité et l'identité qui caractérisent l'expression de la volonté générale supposeraient « la limitation du corps souverain, ses divisions internes, le contrôle exercé sur lui par "une partie" du peuple, qui se révèle constituer tout à la fois l'artifice et l'essence véritable du *moi commun* : le "véritable" sujet qui exprime les *volontés* souveraines[134] ».

Ainsi Rousseau, en proposant l'exemple des comices romains, a-t-il voulu dire à demi-mot qu'il faut restreindre le corps souverain dans les grands États afin que la volonté générale puisse s'exprimer ? Le fonctionnement des comices centuriates qui pénalisent les citoyens les moins riches ne semble pas laisser d'échappatoire à une telle conclusion. Et pourtant, il est difficile de croire que, dans toute son œuvre de philosophie politique, Rousseau ait confié à ce seul chapitre sur les assemblées romaines la charge de traiter le point si délicat de la restriction du corps souverain. D'où la nécessité de déplacer l'attention vers une dimension du problème qui n'est ni historique ni constitutionnelle : la morale. Rappelons que, pour Rousseau, le système des comices n'a pu fonctionner que grâce aux mœurs et à la grande moralité du peuple romain, bien supérieur en cela aux hommes modernes chez qui une telle institution ne pourrait jamais fonctionner :

> Sans décider ici si ce troisieme dénombrement étoit bon ou mauvais en lui-même, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y avoit que les mœurs simples des premiers Romains, leur désintéressement, leur goût pour l'agriculture, leur mépris pour le commerce et pour l'ardeur du gain, qui pussent le rendre praticable. Où est le peuple moderne chez lequel la dévorante avidité, l'esprit inquiet, l'intrigue, les déplacemens continuels, les perpétuelles révolutions des fortunes pussent laisser durer vingt ans un pareil établissement sans bouleverser tout l'État ? Il faut même bien remarquer que les mœurs et la censure plus

134 A. Postigliola, *La città della ragione*, *op. cit.*, p. 247. Juste après cela, Postigliola affirme que « l'on ne saurait considérer de ce fait que Rousseau a poussé à ses "extrêmes conséquences" les théories précédentes sur la souveraineté : les quelques éléments saillants sur lesquels il a insisté plus que d'autres, comme l'indivisibilité, l'inaliénabilité (ou la non délégabilité) de la souveraineté populaire sont fortement atténués par la structure interne du sujet souverain, et par les "appuis externes" qui sont préconisés pour ce dernier ».

PDF destiné à un usage privé uniquement non autorisé

fortes que cette institution en corrigerent le vice à Rome, et que tel riche se vit relégué dans la classe des pauvres pour avoir trop étalé sa richesse[135].

La possibilité qu'un tel système fonctionne est donc strictement dépendante de la moralité du peuple à une période historique déterminée. C'est la décadence morale et le manque d'insistance dans la promulgation des lois à la suite des *leges tabellariae* qui auraient causé, selon lui, la fin de la République romaine[136]. L'emphase rhétorique caractéristique des pages sur les comices trouve donc une explication supplémentaire, puisque celles-ci portent précisément sur la supériorité morale des anciens Romains[137].

La volonté générale a ainsi pu triompher « malgré les défaillances du dispositif juridique qui réglait l'organisation des assemblées[138] ». Par ailleurs, c'est bien le même Rousseau qui constate à quel point à Rome les mœurs primaient sur les lois[139], ce qui invalide toutes les méthodes qui renversent sa pensée politique en se penchant d'abord sur les institutions, avant même d'avoir consulté les mœurs. À cela, il faut ajouter qu'il manque effectivement dans le *Contrat social* d'indications sur les moyens de réaliser historiquement le projet exposé. Il est impossible d'éliminer toutes les apories, puisque le traité, comme la présentation de Rome[140] ne sont pas des textes prescriptifs, mais l'une des plus grandes réflexions politiques de l'âge moderne.

PDF destiné à un usage privé uniquement n'est pas diffuser

135 *Du contrat social*, *OC* III, IV, 4, p. 448.

136 *Ibid.*, p. 452-453. Rousseau s'oppose à la tradition qui voit dans les *leges tabellariae* elles-mêmes le début de la décadence. Il pense que des causes morales expliquent également le déclin des deux autres comices.

137 Voir Y. Touchefeu, « Image et fonction de Rome dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *op. cit.*, p. 187 : « La réthorique vient au secours d'une argumentation fragile et quelque peu paradoxale. L'effet de style nous signale ici que Rousseau fait plus appel à notre sensibilité qu'à notre lucidité historique. »

138 *Ibid.*, p. 190.

139 Voir *Fragments politiques*, *OC* III, p. 488 : « Dans les États où les mœurs valent mieux que les Loix comme étoit la Republique de Rome, l'autorité du pére ne sauroit être trop absolue, mais partout où comme à Sparte les lois sont la source des mœurs, il faut que l'autorité privée soit tellement subordonnée à l'autorité publique que même dans la famille la Republique commande préferablement au pére. »

140 P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, *op. cit.*, p. 13, reconnaît dans l'admiration rousseauiste pour les modèles républicains antiques « une forte tension utopique ».

Rome ne constitue pas un modèle constitutionnel à réaliser au présent[141] (comme pouvait l'être le régime anglais pour Montesquieu), mais plutôt un système politique qui montre la réalisation historique unique d'une république aux larges dimensions, dans laquelle tout le peuple était appelé à prendre part au pouvoir souverain.

Enfin, notre étude peut éclairer le concept rousseauiste de démocratie. Cette catégorie politique d'origine grecque permet d'exprimer un aspect contingent de la notion d'État chez Rousseau. Ce dernier critique en effet les Athéniens qui ont attribué au peuple le pouvoir exécutif, et le laissent s'occuper des affaires particulières et accessoires :

> Quand le peuple d'Athènes, par exemple, nommoit ou cassoit ses chefs, décernoit des honneurs à l'un, imposoit des peines à l'autre, et, par des multitudes de décrets particuliers exerçoit indistinctement tous les actes du Gouvernement, le peuple alors n'avoit plus de volonté générale proprement dite, il n'agissoit plus comme Souverain mais comme magistrat[142].

Cicéron déplore de même le fait que *Graecorum totae res publicae sedentis contionibus temeritate administrantur*[143]. Si la démocratie représente au mieux l'une des modalités d'administration du gouvernement, le concept de république, dans le droit public romain, l'inclut[144]. Selon Rousseau, la *res publica*, plutôt que de représenter

141 F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turin, Einaudi, 1970, p. 106-107, a bien mis en lumière la difficulté rencontrée par les contemporains de Rousseau de réaliser *hic et nunc* ce qu'avait proposé par écrit le philosophe de Genève.

142 *Du contrat social*, *OC* III, II, 4, p. 374.

143 Cicéron, *Pro Flacco*, 7. 16.

144 G. Lobrano, *Res publica res populi*, *op. cit.*, p. 220, affirme que si l'on considère le droit public romain, on n'a pas besoin d'une idée séparée de démocratie, ni même du terme. Puis il ajoute que Robespierre, le porte-parole principal de l'aile politique révolutionnaire qui se réclamait le plus de Rousseau, a montré sa parfaite compréhension de la doctrine du Genevois lorsqu'il a établi une synonymie entre gouvernement démocratique et gouvernement républicain : « gouvernement démocratique ou républicain : ces deux mots sont synonymes, malgré les abus du langage vulgaire ; car l'aristocratie n'est pas plus la république que la monarchie. La démocratie n'est pas un état où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui-même toutes les affaires publiques, encore moins celui où cent mille fractions du peuple, par des mesures isolées, précipitées et contradictoires, décideraient du

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

l'État en général, constitue cette forme spécifique d'État, où la souveraineté est démocratique et l'exécution des lois populaires s'en remet aux formes gouvernementales possibles, monarchie, aristocratie ou démocratie.

Mais de quel type d'État relève Rome ? Selon Rousseau, c'est une république où la souveraineté est démocratique. Quant au gouvernement, il est également démocratique, mais selon une modalité différente de celle d'Athènes[145]. Après une période de flou, le gouvernement romain a atteint une forme démocratique à l'apogée de la république, grâce à l'institution du tribunat[146]. Et le fait que la clé de compréhension de cette démocratie singulière réside dans le pouvoir supérieur des comices est noté au chapitre 4 du livre IV consacré aux assemblées populaires. Rousseau dit sans ambages que les organes vitaux du gouvernement de l'État romain reposent dans les mains du peuple[147]. Toutefois, la démocratie romaine diffère de l'athénienne. Elle est « tempérée ». En d'autres termes, la portion de gouvernement remise au peuple est restreinte, du moins limitée aux questions de portée majeure et générale, alors que l'administration des affaires particulières repose sur les magistrats et le Sénat.

On espère avoir démontré ici que la section du *Contrat social* consacrée aux comices centuriates est fondamentale pour comprendre la doctrine politique de Rousseau elle-même, et que

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

sort de la société entière : un tel gouvernement n'a jamais existé, et il ne pourrait exister que pour ramener le peuple au despotisme. La démocratie est un état où le peuple, souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même » (voir M. de Robespierre, *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République*, 5 février 1794, in *Œuvres*, Paris, PUF, 1967, X, p. 352-353).

145 Sur cette question, la critique contemporaine continue de se répartir en deux écoles : l'anglaise, qui voit dans Rome une démocratie (voir F. Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, *op. cit.*) ; et l'allemande, qui penche plutôt pour une vision oligarchique de la politique et de la société romaines (voir K.-J. Hölkeskamp, *Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 2004).

146 Voir *Du contrat social*, *OC* III, III, 10, p. 421-422.

147 *Ibid*., IV. 4, p. 449-450 : « Les Loix et l'élection des chefs n'étoient pas les seuls points soumis au jugement des Comices : le peuple romain ayant usurpé les plus importantes fonctions du Gouvernement, on peut dire que le sort de l'Europe étoit réglé dans ses assemblées. »

cette partie finale des *Principes du droit politique* n'est ni formelle ni inaboutie. Une étude élargie à toutes les institutions romaines dont traite l'ouvrage ne manquera pas de confirmer que c'est cette intrication de la philosophie politique, de la réflexion juridique et de l'historiographie qui donne sa substance vitale à une œuvre qui a marqué de façon indélébile la pensée occidentale.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Religion civile et républicanisme: une relecture du modèle rousseauiste*

Traduit de l'italien par Fabrice Brandli

Gabriella Silvestrini

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

* Ce texte est la traduction de « Repubblicanesimo e religione civile : una rilettura del modello roussoiano », *in* G. Paganini et E. Tortarolo (dir.), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Milan, Bruno Mondadori, 2004, p. 139-184.

Introduction

La réflexion sur les rapports entre religion et politique court de manière ininterrompue comme un fil rouge à travers les traditions intellectuelles soucieuses de conceptualiser les phénomènes sociaux, depuis le jusnaturalisme jusqu'à la sociologie contemporaine. En revanche, la mobilisation du concept rousseauiste de « religion civile » est relativement récente, concept privilégié notamment par le sociologue Robert N. Bellah qui a estimé qu'il était possible d'identifier des affinités entre les idées du *Contrat social* et celles des pères fondateurs, sans pour autant affirmer l'influence directe de Rousseau sur l'expérience américaine[1].

Contre une conception atomiste de la société, un libéralisme technocratique et un protestantisme individualiste, Bellah se réfère à la religion civile pour conjuguer les idéaux communautaires et patriotiques avec les valeurs universalistes, transcendantes et constitutionnelles qui ont pu tout à la fois renforcer la cohésion politique, offrir un socle aux droits de l'homme, endiguer l'absolutisme et justifier, le cas échéant, la désobéissance civile. Dans cette perspective, la religion civile est définie comme la dimension religieuse de la vie politique, là même où l'Église et l'État sont désormais séparés. Dans le contexte de la relégation du culte dans la sphère privée et du pluralisme religieux, la religion civile aurait donc coïncidé avec un ensemble de croyances partagées et elle se serait exprimée à travers des credo, des symboles et des rituels capables de fournir une base et une légitimation religieuse à la vie américaine et à ses institutions[2].

Si, d'une part, la religion civile apparaît chez Bellah comme un instrument conceptuel utile pour désigner une expérience historique propre à la tradition américaine, elle semble revêtir, d'autre part, un caractère général en devenant le concept

PUF Usages à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

1 Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, Los Angeles, California University Press, 1991 [1970], surtout le chapitre 9 : « Civil Religion in America » (conférence présentée en 1766 pour la revue *Daedalus* et publiée en 1967), p. 168-189 ; sur Rousseau p. 172 *sq.*, et *passim*. Nous tenons à remercier Carlo Borghero et les amis du *Groupe Rousseau*, tout particulièrement Bruno Bernardi, André Charrak, Gabrielle Radica et Céline Spector, pour leurs commentaires sur la première version de cet article.

2 Robert N. Bellah, *op. cit.*, p. 171.

clé pour exprimer les modalités par lesquelles diverses sociétés modernes ont résolu le problème des rapports entre religion et politique. Tandis que dans son article de 1967, Bellah oppose, quoique brièvement, la religion civile américaine – différente du christianisme sans être pour autant antichrétienne ou anticléricale – à sa variante française plus radicale[3], dans ses écrits postérieurs la religion civile devient une catégorie de plus ample signification dans le champ de la sociologie de la religion, applicable à des réalités très différentes, jusqu'à y inclure les « cinque religioni » de l'Italie moderne[4]. Mais au moment même où le concept de religion civile se transforme en un instrument d'analyse sur une échelle plus vaste, il perd en clarté de contenu en se heurtant à la réalité de ses différentes variantes, et d'abord les variantes nationales, qui supposent le recours à des adjectifs. Selon de nombreux auteurs, la religion civile serait à vrai dire un concept ambivalent[5], embarrassé d'ambiguïté sémantique[6], tant en ce qui concerne le substantif « religion » que son adjectif « civile ». Si ce dernier peut tout aussi bien renvoyer à la *civitas* universelle qu'à une dimension singulière, le mot « religion » peut également désigner des aspects fonctionnels, c'est-à-dire des croyances et des rituels laïques dépourvus de références surnaturelles.

En conséquence, bien qu'il conserve toujours un noyau de signification identifiable avec la fonction d'intégration politique associée à la dimension religieuse, le concept de religion civile dans le parcours intellectuel de Bellah se scinde en deux variantes bien distinctes. D'un côté, la définition « classique » d'origine américaine suppose la persistance de la référence à une entité transcendantale comme fondement de la légitimation de la communauté politique et des valeurs de la cohésion civique. D'un autre côté, la définition « française » renvoie à la sacralisation de la politique qui se passe de la transcendance, se donnant à voir avant tout comme la

3 *Ibid.*, p. 175 et 181.

4 Robert N. Bellah, « Le cinque religioni dell'Italia moderna », *in* F. L. Cavazza et S. R. Graubard (dir.), *Il caso italiano*, Milan, Garzanti, 1974, vol. 2, p. 440-469.

5 Enzo Pace, « Religione civile e contesti nazionali », *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 40, n° 2, 1999, p. 188.

6 Francesco Traniello, « A proposito di nazione, democrazia e religione civile », *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 40, n° 2, 1999, p. 256.

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusable

« manifestation mondaine de l'adoration du social et du politique[7] ». Dans l'un et l'autre cas, la fonction d'intégration de la religion produirait des effets radicalement différents, depuis les effets constitutionnels consécutifs aux limites posées à la volonté populaire dans le cas de la religion civile américaine jusqu'à la dérive autoritaire, voire totalitaire, des religions civiles de type immanent inspirées par le modèle français. Par ailleurs, une certaine diversité caractériserait également la parenté historique du concept en question qui, par quelques aspects, serait le fils du libéralisme et, par d'autres, serait au contraire indissociablement lié au républicanisme avec lequel il aurait en commun la fonction de promouvoir l'intégration civique[8]. Ce lien privilégié entre religion civile et républicanisme se confirmerait dans le fait que les auteurs qui ont réactualisé ce concept appartiennent à la tradition républicaine de la pensée politique et de la sociologie contemporaine, comme Robert N. Bellah, Michael Walzer ou Gian Enrico Rusconi en Italie[9].

Pour ma part, je n'entends pas ici me demander s'il y a encore du sens à utiliser un instrument conceptuel qu'on pourrait considérer comme épuisé par la multitude de ses usages, coïncidant tour à tour avec les notions de culture politique, de fonction politique de la religion ou de politique sacralisée[10]. Je ne chercherai pas davantage à savoir si la carence de sens civique qui semble affliger l'Italie doit être rapportée à un défaut de religion civile dont les origines seraient à trouver dans le silence des pères constituants à ce sujet ou davantage dans la faiblesse de la citoyenneté administrative indissociable de la méfiance à l'égard des institutions, comme

7 Gian Enrico Rusconi, « Una supplenza di religione civile in Italia? », *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 40, n° 2, 1999, p. 239-240.

8 Gian Enrico Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Rome-Bari, Laterza, 1999, p. 7 (républicanisme et religion civile « ont la même matrice historique ») et p. 48 (« Républicanisme et religion civile proviennent historiquement de la même souche. Ce sont deux manières de promouvoir l'idée d'intégration civique et de civisme »).

9 Michael Walzer soutient une version sécularisée et républicaine de la religion civile, visant à la socialisation politique, voir « Drawing the Line: Religion and Politics », *Soziale Welt*, vol. 49, n° 3, 1998, p. 295-307, et *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998.

10 Cf. Alessandro Ferrara, « Riflessioni sul concetto di religione civile », *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 40, n° 2, 1999, p. 209-223.

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

l'a suggéré avec pertinence Loredana Sciolla[11]. J'entends plutôt proposer quelques réflexions sur le contexte historique dans lequel apparaît le concept de religion civile dont l'usage s'imposera dans un sens très étroit en dépit de sa mobilisation désormais généralisée parmi les historiens. Si Rousseau a été le premier à l'inventer, il n'a pas bénéficié sur cet aspect de grands continuateurs puisque les auteurs qui ont repris ses réflexions sur les rapports entre religion et politique ne semblent pas y recourir expressément. Il faut dire que dans la pensée de Rousseau, le concept de religion civile a un statut bien plus problématique et volatile qu'il n'y paraît de prime abord. Dans les pages qui suivent, je voudrais montrer cette dimension problématique en soutenant trois thèses reliées entre elles : c'est par le droit naturel et non par la tradition républicaine que la religion civile s'impose à Rousseau ; dans l'œuvre politique de Rousseau, la religion civile n'est jamais *la* solution par excellence au problème des rapports entre religion et politique dans les républiques modernes qui doivent composer avec l'avènement du christianisme, mais elle constitue seulement *l'une des* solutions possibles ; de ce point de vue, et il s'agit de ma troisième thèse, la religion civile correspond à la tentative d'amortir les effets négatifs de l'intolérance résultant de la politisation du christianisme propre aux églises protestantes, et en particulier au calvinisme genevois, constituant ainsi une prise de distance et peut-être un essai de réforme relativement à l'idéal de « république chrétienne » réalisé à Genève.

La religion civile chez Rousseau: un concept républicain?

Si le regain d'intérêt pour la religion civile dans la seconde moitié du XXe siècle est lié à la diffusion des idéaux communautaires destinés à revitaliser les institutions démocratiques, de même des interprétations plus ou moins récentes ont considéré la religion civique comme un élément républicain de la pensée de Rousseau,

11 Loredana Sciolla, « Religione civile e valori della cittadinanza », *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 40, n° 2, 1999, p. 267-292.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

lequel contrasterait fortement avec le langage jusnaturaliste et individualiste qui serait à la base des principes du droit politique exposés dans les deux premiers livres du *Contrat social*. Dans ce registre, les interprétations de Maurizio Viroli, Tito Magri et, plus récemment, d'Antonella Besussi[12] s'inscrivent dans une longue tradition qui voit dans les œuvres de Rousseau la tentative, plus ou moins vouée à l'échec, de conjuguer des courants de pensée divers et le plus souvent opposés : une philosophie politique entièrement laïcisée avec une théorie chrétienne de l'État selon Pierre-Maurice Masson, le rationalisme philosophique avec la mentalité théologique médiévale d'après Albert Schinz, les hypothèses individualistes et libérales avec la perspective organiciste et autoritaire pour Charles E. Vaughan[13]. Le corollaire de ces oppositions, c'est l'identification d'un noyau antilibéral, autoritaire et même totalitaire dans la pensée politique de Rousseau, dont le chapitre sur la religion civile constitue la principale justification[14].

Face à ce type d'interprétations, on pourrait observer que les oppositions et les contradictions mises en évidence – dans la pensée de Rousseau et de nombreux autres auteurs – proviennent davantage des modèles interprétatifs eux-mêmes et du choix qu'ils impliquent que de la logique interne des œuvres analysées. Certaines lectures du jusnaturalisme moderne (pensons à Norberto

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

12 Maurizio Viroli, *La Théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin et New York, Walter De Gruyter, 1988, p. 156-160 ; Tito Magri, « Introduzione », *in* J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Laterza, Rome-Bari, 1992, tout particulièrement p. 44 ; selon Antonella Besussi (« Religione civile e condivisione politica », *Filosofia politica*, vol. 9, n° 2, 1995, p. 207-230), Rousseau soutiendrait un « individualisme truqué » (p. 225).

13 Pierre-Maurice Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1916, vol. II, p. 203-204 ; Albert Schinz, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Alcan, 1929, p. 367 ; Charles E. Vaughan, « Introduction », in *The Poltical Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Basil Blackwell, 1962, vol. I, tout particulièrement p. 80.

14 Les implications « inquisitoriales » de la religion civile ont été soulignées notamment par Vaughan, *op. cit.*, p. 90 *sq.*, et Robert Derathé, « La religion civile selon Rousseau », *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, vol. 35, 1963, p. 167-169. Sur les interprétations différentes de la religion civile, tant comme une preuve du caractère « totalitaire » de la pensée de Rousseau que comme déviation autoritaire par rapport au cadre individualiste et « libertaire » du *Contrat social*, voir le travail très utile de Terence Ball, « Rousseau's Civil Religion Reconsidered », in *id.*, *Reappraising Political Theory. Revisionist Studies in the History of Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 108-118.

Bobbio en Italie ou à Robert Derathé en France[15]) résultent de deux hypothèses : la sécularisation victorieuse et un formalisme juridique qui aurait purgé de la doctrine sur l'État tous les éléments non juridiques, qu'ils soient historiques, sociologiques ou religieux. En conséquence, les mêmes réductions se sont reproduites dans la construction de l'histoire de la philosophie politique. Longtemps, on a pu discuter de Hobbes sans presque jamais mentionner la partie dédiée à la religion qui correspond pourtant à environ un tiers ou même la moitié de ses œuvres politiques les plus importantes. On a pu analyser le « libéralisme » de Locke sans faire référence à ses doctrines religieuses, au même titre qu'on a pu disserter sur la pensée politique de Rousseau sans rien dire ni expliquer du quatrième livre du *Contrat social*. En parfaite concordance avec le formalisme juridique, une partie de l'historiographie anglo-saxonne a contribué à rigidifier la vulgate du modèle jusnaturaliste moderne en l'interprétant à la lumière de la théorie du choix rationnel élaborée par la microéconomie, sans craindre l'impossibilité d'expliquer ainsi la présence obstinée dans les œuvres des auteurs étudiés d'aspects et de problèmes avec lesquels cette théorie ne savait trop quoi faire[16]. Devant tant de résidus encombrants, l'interprétation des philosophes devait céder pour un temps la préséance aux historiens : l'invention de la tradition républicaine comme langage politique alternatif à celui du jusnaturalisme[17] a fourni en retour une excellente solution pour l'analyse philosophique. Le républicanisme pouvait offrir l'asile à tout ce que le formalisme juridique ou microéconomique était incapable d'assimiler. En faisant l'économie d'une réflexion critique sur la pertinence des instruments interprétatifs lorsqu'ils ne parviennent pas à rendre compte des

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

15 Norberto Bobbio, « Il modello giusnaturalistico », *in* N. Bobbio et M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano*, Milan, Il Saggiatore, 1979, p. 15-109 ; Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950.

16 Sur le prisme de la théorie du choix rationnel dans les interprétations anglo-saxonnes de Rousseau, voir Lelia Pezzillo, « Teoria roussoiana ed etica contemporanea: vent'anni di storiografia anglosassone », *Rivista di Filosofia*, vol. 85, n° 2, 1994, p. 301-320.

17 Il s'agit de la thèse bien connue de John G. A. Pocock, tout particulièrement in « Virtues, Rights, and Manners. A Model for Historians of Political Thought », *Political Theory*, vol. 9, n° 3, 1981, p. 353-368.

« faits », il était désormais toujours possible d'expliquer du point de vue philosophique l'existence d'éléments rétifs à l'analyse formaliste comme le signe de la coexistence dans une œuvre de langages incompatibles, fût-ce à la condition de déclarer la pensée de l'auteur examiné incohérente et contradictoire.

Aujourd'hui, le paysage interprétatif a décidément changé, aussi bien de manière générale qu'à l'égard de la pensée de Rousseau. De nombreuses contributions importantes aident à repenser et à relire à nouveaux frais la tradition du droit naturel moderne et le républicanisme[18]. Dans cette perspective, le thème de la religion civile revêt une importance décisive, non plus seulement parce qu'il serait le lieu où se dévoileraient avec le plus de clarté les incohérences et les échecs de la doctrine rousseauiste, mais également parce que s'y combineraient là de manière explosive les divers éléments de la politique moderne, donnant vie aux germes de la « démocratie totalitaire ». Une relecture attentive et contextualisée des pages de Rousseau sur ces aspects permettra peut-être de discuter quelques enjeux historiques qui apparaissent aujourd'hui évidents, en évitant de tomber dans le piège des anachronismes faciles.

À mon avis, le problème de la religion civile n'est pas assignable aux thèmes républicains de Rousseau avant tout parce que pour lui le républicanisme ne s'identifie pas avec un langage différent et opposé à celui du droit naturel, ou avec une série de thèmes et d'arguments précis, comme la vertu ou le bien commun, ou encore avec la référence concrète à l'histoire de la Rome républicaine et de ses institutions. Le républicanisme rousseauiste correspond d'abord à une prise de position politique tout à la fois théorique et pratique : c'est le choix d'écrire pour défendre les droits du peuple. Et ce choix se fonde sur l'indépendance économique et le statut de la citoyenneté républicaine[19].

18 Ce tournant a été marqué notamment par les livres de John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, et de Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

19 Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à Gabriella Silvestrini, « Républicanisme, contrat et gouvernement de la loi », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 13, printemps 2002, p. 39-41.

PDF destiné à un usage privé uniquement n'est pas diffuser

À cela, on pourrait opposer que, par-delà la signification que Rousseau attribue au terme « républicain », sa réflexion à l'égard de la religion civile s'inscrit dans une tradition qui peut être définie comme républicaine à condition d'identifier le républicanisme moderne avec le « moment machiavélien ». En dépit d'un véritable accord entre les chercheurs sur ce qu'il faut entendre par « moment machiavélien[20] », il serait possible à tout le moins de le faire coïncider avec la reprise et la réélaboration des thèmes machiavéliens parmi lesquels deux principaux retiennent l'attention de Rousseau. Le premier concerne la fonction instrumentale de la religion à l'origine des sociétés politiques. Le deuxième est relatif à l'appréciation du rôle du christianisme dans la décadence de la vertu antique. Mais au moment même où Rousseau affronte à son tour ces deux questions, sa perspective s'éloigne résolument de celle de Machiavel, lequel réduisait la religion à un phénomène politique, à une « grande passion collective[21] », sans en faire l'objet d'une élaboration philosophique, sans prendre au sérieux – contrairement à Rousseau – la prétention du christianisme à la vérité[22].

Plus précisément, en ce qui regarde l'analyse des rapports entre religion et politique, Rousseau assimile la réflexion machiavélienne en relation avec les instruments dont le législateur doit user pour que le peuple adopte le système de législation préconçu. Le recours aux dieux s'impose en raison de l'impossibilité de tabler sur la force et sur la raison. L'usage de la force est exclu puisque, par définition, le législateur n'a aucun pouvoir, l'appel à la raison est vain face à un peuple « naissant », encore trop peu pénétré de l'esprit social pour comprendre les avantages

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

20 Sur l'identité problématique de la tradition républicaine, cf. Marco Geuna, « La tradizione repubblicana e i suoi interpreti : famiglie teoriche e discontinuità concettuali », *Filosofia politica*, vol. 12, n° 1, 1998, p. 101-132.

21 Comme l'a écrit Alberto Tenenti dans « La religione di Machiavelli », *Studi storici*, vol. 10, n° 4, 1969, p. 709-748, tout particulièrement p. 722 *sq.*

22 Ces différences entre Machiavel et Rousseau ont été analysées par Hans Kleger et Alois Müller (« Bürgerreligion und politische Verpflichtung. Rousseaus Konzept einer "religion civile" », *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXIX, 1985, p. 47-98, ici p. 48-49), ainsi que par Ronald Beiner (« Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion », *The Review of Politics*, vol. LV, n° 4, 1993, p. 617-638 ; voir p. 619 et 635).

qui proviennent des limites qu'imposent les lois à chacun[23]. À l'égard des *Discorsi* machiavéliens, l'évocation de la raison et de la force revêt une teinte différente chez Rousseau. Absente chez Machiavel, la référence à la dimension à la fois temporelle et évolutive de la capacité sociale et rationnelle du peuple, conformément à la théorie de la perfectibilité, est tout à fait centrale chez Rousseau. On observe en conséquence la même asymétrie entre les deux auteurs au sujet du passage de l'état de nature à l'état social par lequel s'actualise sur le plan spatial la dynamique temporelle de la perfectibilité. Par ailleurs, la religion se caractérise chez Machiavel par une connotation clairement républicaine sous le signe de la « crainte ». Là où les hommes ne sont pas tenus par la crainte de Dieu, c'est au prince qui se fait craindre qu'il revient de corriger les effets du défaut de religion[24]. *A contrario,* la crainte est étrangère à la pensée de Rousseau en matière de religion : le Dieu du législateur n'est pas le modèle du prince arbitraire, mais le créateur de l'homme et des lois de la nature, il est le Dieu de l'ordre naturel[25].

Tout cela invite à interpréter le rapport entre religion et politique chez Rousseau en se déprenant du texte de Machiavel pour porter l'attention sur les indications qui proviennent des *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique* de William Warburton que Rousseau cite à deux reprises dans le *Contrat social*. Si ces deux occurrences s'accompagnent d'une prise de distance apparente de la part de Rousseau, le texte de

23 *Contrat social*, *OC* II, VII, , Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 383. Pour une comparaison entre ce passage du *Contrat social* et le chapitre XI, livre I des *Discours* de Machiavel, voir Lelia Pezzillo, « Aporie della filosofia politica di Rousseau : legislatore e religione civile », *Critica storica*, vol. 15, n° 4, 1978, n. 4, p. 582-630, ici p. 587-590.

24 Machiavel, *Discorsi sopra la prima deca di tito livio*, Turin, éd. R. Rinaldi, Utet, 1999, I, XI, 497 ; sur ce point, voir Emanuele Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Rome-Bari, Laterza, 1999, p. 80 *sq*.

25 « Voila ce qui força de tout tems les peres des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux loix de l'État comme à celle de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique », *OC* III, p. 383. À la religion du législateur semble donc revenir la fonction de produire dans le peuple la perception subjective que l'ordre de la cité est aussi irréfragable que celui de la nature, comme Rousseau l'avait souhaité dans le passage célèbre de l'*Émile*, *OC* IV, p. 311.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Warburton – dans la traduction française d'Étienne de Silhouette – recèle cependant de précieuses indications[26]. La première d'entre elles regarde la portée de la distance que Rousseau veut établir entre son interprétation des origines de la religion et la conception de nature libertine lorsqu'il s'agit de savoir si « dans l'origine des nations », la religion n'est que l'instrument de la politique. Lorsque Rousseau s'en prend à l'étroitesse de vue de l'« orgueilleuse philosophie » qui ne considère le législateur que comme un « heureux imposteur », il ne se limite pas à endosser le point de vue du « vrai politique » en opposant implicitement le jugement de vérité sur les religions à celui relatif à leurs effets politiques[27]. Warburton avait précisément observé de quelle manière l'explication « athée » de la religion était identifiable avec le principe qui servait à maintenir les hommes dans la peur[28]. Et pour Rousseau, l'avènement de la religion, sur le plan individuel et chez les peuples, n'est jamais lié à la peur, mais bien à la raison : c'est la « raison sublime » du législateur du *Contrat social*, c'est encore la raison qui va en se développant dans l'*Émile* adolescent[29].

PDF destiné à un usage uniquement non commercial

26 *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique, tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, 2 vol., chez Guillaume Darrés, à Londres, 1742. Sur Warburton, on peut lire la monographie de Robert M. Ryley, *William Warburton*, Boston, Twayne, 1984 ; sur l'importance de sa pensée pour les auteurs de l'*Encyclopédie*, cf. C. Cherpack, « Warburton and the Encyclopédie », *Comparative Literature*, vol. 7, 1955, p. 226-239. Dans ce qui suit, je ne vais pas m'occuper de comparer ce que Warburton aurait « vraiment dit » dans ses œuvres anglaises et la traduction française d'Étienne de Silhouette. Comme l'écrit le traducteur dans sa *Préface* (*Dissertations*, *op. cit.*, vol. 1, p. 16), il s'agit d'une libre adaptation qui s'inspire aussi d'autres auteurs, tout particulièrement de M. Marca, archevêque de Paris, et de Bossuet. La référence à Warburton renvoie donc à « Warburton-Silhouette ». En l'absence d'études approfondies non seulement sur Warburton, mais aussi sur son traducteur français (cf. l'entrée « Silhouette, Étienne de », in *Nouvelle Biographie générale*, vol. 43, Paris, Didot, 1864, p. 991-994), et surtout sur les rapports entre Rousseau et Warburton, je me bornerai à une comparaison textuelle entre les textes de Rousseau et les *Dissertations*. Il est par ailleurs étonnant que les chercheurs n'aient pas jugé important d'étudier cette source de Rousseau. À titre d'exemple, l'entrée « Warburton » ne se trouve pas dans le *Dictionnaire Jean-Jacques Rousseau*, sous la direction de R. Trousson et F. S. Eigeldinger, Paris, Champion, 1996.

27 *OC* III, p. 384.

28 *Dissertations*, *op. cit.*, vol. 2, p. 188.

29 L'initiation d'Émile à la religion ne peut avoir lieu que lorsqu'il atteint l'âge de raison, voir *OC* IV, p. 555 *sq*. Bien entendu, ce lien entre raison et religion n'exclut pas la référence à la conscience, entendue comme sentiment et instinct divin ; sur ce point, voir P. Hoffmann, « Conscience », in *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 163-165.

De même, c'est la raison parvenue au « degré de perfection dont elle était susceptible » à qui il revient de découvrir « ces vérités sublimes qui sont les vrais fondements de la justice et de la vertu », comme on le lit dans le *Fragment d'un brouillon du discours sur l'origine de l'inégalité*, lequel présente la superstition comme le fruit d'une raison qui, après s'être pleinement développée, dégénère en idolâtrie et en fanatisme. Ici, la superstition et la peur, en fait la terreur, sont évoquées non pas en relation avec l'usage politique de la religion, mais comme le résultat de l'action d'une « espèce d'hommes singuliers », les « prêtres idolâtres et ambitieux » qui substituent aux maximes de la « droite raison » leurs propres « maximes absurdes et intéressées » et utilisent une religion irrationnelle et folle d'abord pour seconder les magistrats dans l'oppression du peuple et ensuite pour s'approprier le pouvoir et l'autorité légitime[30].

Warburton avait déjà souligné avec vigueur ce lien entre raison et religion lorsqu'il avait affirmé que l'idée d'une invention de la religion par des législateurs ne prouvait encore rien contre la vérité de la religion elle-même. Supposer que les peuples primitifs étaient dépourvus de raison et que les législateurs furent les seuls à avoir alors cultivé leur faculté rationnelle, en conséquence de quoi ils furent également les premiers à découvrir la religion, ne démontrait rien d'autre qu'une fois qu'on fait usage de sa raison, elle enseigne aussitôt la religion[31]. Cependant, Warburton, qui avait amplement utilisé l'exemple des grands législateurs pour soutenir contre Bayle que la religion constitue un soutien indispensable à la société civile, n'en souhaitait pas pour autant raffermir les arguments de l'athéisme qui réduisaient la religion à un produit de la politique. Bien au contraire, il concevait les législateurs comme des « restaurateurs » qui revivifiaient un sentiment religieux que les hommes avaient déjà éprouvé à l'état de nature, mais qui avait perdu de sa puissance, tout comme l'idée de justice naturelle, à mesure que les désordres de l'état de nature avaient rendu nécessaire l'institution du magistrat civil[32].

30 *OC* III, p. 224-225

31 *Dissertations*, *op. cit.*, vol. 2, p. 188-191.

32 *Ibid.*, p. 200 *sq.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Au-delà des différences, parfois abyssales, entre Rousseau et Warburton, on peut aussi observer ce qui les réunit en les éloignant de Machiavel : l'analyse de l'enchevêtrement de l'origine des connaissances et de l'origine des institutions sociales envisagé comme un problème dont la solution dépend notamment de l'interprétation du lien systématique entre politique et religion. Cela ne signifie pas que Rousseau ait une dette directe à l'endroit de Warburton, mais plutôt que ce dernier mobilise un appareillage conceptuel qui se diffuse largement parmi les encyclopédistes, là où le langage du droit naturel se relie à une perspective de type historico-génétique. Rappelons que l'objectif de Warburton était de « puiser dans la nature même de l'homme, afin d'y découvrir l'origine de la société civile, et les causes qui en rendent le plan défectueux par lui-même, à moins que la religion n'y subvienne par les craintes et les espérances d'une autre vie[33] ». À ce titre, il s'agissait de redéployer le système jusnaturaliste à portée apologétique, qui s'enracinait dans le contexte de la défense de l'anglicanisme, afin de démontrer l'alliance nécessaire entre société politique et société religieuse sur la base d'une préséance de la religion sur la politique[34].

33 *Ibid.*, vol. 1, p. 30. L'introduction d'une perspective historique dans le paradigme « génétique » du modèle hobbesien remonte à Samuel Pufendorf, à ce propos voir Istvan Hont, « The Language of Sociability and Commerce: S. Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages Theory' », *in* Anthony Pagden (éd.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 253-276. En France, ce type d'approche se relie également à la diffusion de la théorie lockéenne sur l'origine des connaissances et à sa reformulation au prisme du rapport entre la formation des idées, l'origine du langage et l'histoire de la société. D'ailleurs, les recherches de Warburton sur le langage ne sont certainement pas étrangères à ces développements, voir Carlo A. Viano, « Introduzione » à Condillac, *Opere*, Torino, Utet, 1974, p. 37, et Chantal Grell, *Le Dix-huitième Siècle et l'Antiquité en France 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, vol. 2, p. 913-915.

34 C'est exactement cette alliance entre société politique et société religieuse (devenue nécessaire après la séparation du politique et du religieux effectuée par le christianisme) que Rousseau critique au moment où il écrit : « Il ne faut pas de tout ceci conclurre avec Warburton que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que dans l'origine des nations l'une sert d'instrument à l'autre », *OC* III, p. 384. En d'autres termes, Rousseau rejette la nécessité, prônée par Warburton, d'une religion nationale et publique, d'une alliance entre l'Église et l'État issue d'un « contract mutuel » visant « leur soutien et leur défense mutuelle », *Dissertations*, *op. cit.*, vol. 2, p. 263-266. Sur cette défense de l'Église anglicane et du *Test Act*, qui se veut aussi éloignée du catholicisme que de l'érastianisme, voir Stephen Taylor, « William Warburton and the Alliance of Church and State », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 43, n° 2, 1992, p. 271-286. Dans son édition du *Contrat social*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 439-440, Maurice Halbwachs cite deux passages des *Dissertations* concernant exactement ce point.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mais chez Rousseau, les conclusions sont complètement différentes, sans être forcément opposées comme nous le verrons ensuite. Loin de se contenter de souligner l'insuffisance de la politique, il cherche surtout à réarticuler – à partir des textes classiques du droit naturel – les rapports entre morale, religion et politique à l'aune de la question des origines.

Si nous considérons, par exemple, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen* de Samuel Pufendorf, nous constatons dans l'ordre des matières abordées que la société politique et les devoirs du citoyen dérivent de l'analyse de la nature humaine et des actions dont l'homme est capable. Cet ordonnancement dépend des « lumières naturelles de la raison », grâce auxquelles l'homme découvre la loi naturelle en même temps que se forme en lui le sentiment religieux, puisqu'il est accessible à la raison que l'auteur de la loi naturelle est le Dieu créateur de l'univers. Connue de façon rationnelle, la loi naturelle tire sa valeur de loi du fait qu'elle provient de la volonté d'un supérieur, lequel a joint à la loi les récompenses et les châtiments sans lesquels la loi n'aurait aucun caractère d'obligation. L'obligation peut donc résulter de la seule volonté extérieure et supérieure, sans égard pour le contenu raisonnable de la loi et encore moins pour la promesse qu'on se ferait à soi-même. Remarquons encore que, dans l'état de nature, la loi naturelle et le sentiment religieux sont incapables à eux seuls de réfréner les passions humaines puisque les sanctions attendues dans l'autre vie ne constituent pas encore un motif suffisamment puissant pour détourner les méchants de nuire à autrui. Dans un tel état, la vie serait misérable si l'homme, suivant en cela la première des lois naturelles qui lui impose le devoir de la sociabilité, ne s'unissait pas avec ses semblables pour fonder la société et un pouvoir supérieur en mesure de produire ici-bas la sanction qui rende efficace l'obligation découlant de la loi naturelle. La puissance contraignante de l'État oblige donc à observer la loi naturelle et de ce point de vue elle se présente comme l'accomplissement de la Providence divine :

> Dieu donc qui veut sans contredit que tous les Hommes observent cette Loi, est censé avoir ordonné au Genre Humain, par les lumières de la Raison, d'établir des Societez Civiles qui étoient si nécessaires, et par conséquent un

Droit de reproduction réservé à un usage purement individuel ou pédagogique

Pouvoir Souverain, qui en est l'ame ; autrement il voudroit une fin, sans vouloir en même temps les moyens[35].

Dans le second *Discours*, Rousseau révise radicalement le système jusnaturaliste en appliquant de manière rigoureuse la théorie anti-innéiste de la connaissance, d'origine lockéenne, à l'histoire de l'humanité, ce qui implique de réorganiser en conséquence les rapports entre morale, religion et politique[36]. Ce faisant, il prend au sérieux le grave problème de l'inefficacité de la loi naturelle dans l'état de nature, mis en évidence par tous les auteurs antérieurs, tout comme il prend au sérieux la question des limites de la « raison naturelle » à partir de laquelle la plupart des penseurs avaient justifié comme une nécessité le passage de l'état de nature à l'état politique[37]. En suivant le développement des facultés et des connaissances humaines, il module et segmente la notion de loi naturelle selon les degrés de développement des individus et de la société[38].

PDF destiné à un usage personnel et non diffusable

35 Pufendorf, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, II, VI, XIV, traduit par Jean Barbeyrac, Londres, Jean Nourse, 1741, réimprimé par le Centre de Philosophie politique et juridique de Caen, 1984, vol. 2, p. 71. Sur la théorie pufendorfienne de l'état de nature, de la loi naturelle et de l'obligation, voir Fiammetta Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologne, il Mulino, 1990.

36 Sur la façon dont Rousseau reprend et transforme l'épistémologie empiriste, lire M. Rueff, « L'ordre et le système : l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau », *in* J. Boulad-Ayoub, I. Schulte-Tenckhoff et P.-M. Vernes (dir.), *Rousseau anticipateur-retardataire*, Saint-Nicolas, Paris, les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2000, p. 275-344.

37 Sur l'ambiguïté concernant le statut logique de la loi naturelle et sur la tentative pufendorfienne de la surmonter, voir F. Palladini, *op. cit.*, p. 68-79.

38 Selon Rousseau, la loi naturelle est à la fois une connaissance et un précepte divin, qui sont inscrits dans la « nature » de l'homme et dans l'Évangile. En tant que connaissance, elle s'enracine dans les deux principes, communs à l'homme et aux animaux, de l'amour de soi et de la pitié. Il s'agit de deux sentiments qui, dans l'état de nature, permettent de formuler la maxime de bonté naturelle : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible » ; ce n'est qu'après le plein développement de la raison et l'élargissement aux autres de l'amour de soi que la maxime naturelle négative devient la maxime sublime de la justice raisonnée : « Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse », à savoir le sommaire de la loi morale renfermé dans l'Évangile. Rousseau souligne à plusieurs reprises que cette loi est à la foi une loi de la raison et une loi naturelle : d'une part, on ne peut la connaître que grâce à la raison, d'autre part, elle s'enracine dans le sentiment et les principes naturels de l'amour de soi et de la pitié. Voir *Discours sur l'inégalité*, *OC* III, p. 125-126 et 156 ; *Émile*, livre IV, note de Rousseau, *OC* IV, p. 523. Sur ces questions, voir Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, p. 337 *sq.* ; Roger D. Masters, *La Philosophie politique*

En reprenant des éléments présents chez Pufendorf, Barbeyrac et Warburton, Rousseau démontre comment les premières formes de sociétés dans le second état de nature présentent déjà des idées du droit et de la justice. Pour autant, ces idées ne parviennent pas encore à déterminer l'action alors qu'au même moment, le processus de socialisation favorise le jeu des passions et de l'intérêt personnel qui étouffe la voix de la pitié et neutralise l'expression d'une raison balbutiante. C'est ainsi que Rousseau historicise le problème de l'obligation que ses prédécesseurs avaient discuté avant lui. Ce problème surgit à l'instant où la voix de la raison se substitue à celle de la pitié comme guide des actions humaines, puisque ce mouvement de substitution s'accompagne du développement des passions qui forment aussitôt autant d'entraves à l'efficacité de la raison[39]. Pour Rousseau, c'est donc à ce point précis de l'histoire de l'humanité que s'impose la nécessité de trouver la source de l'obligation à agir d'une manière qui concilie la conservation de soi avec l'indispensable dépassement de la situation conflictuelle que le développement des facultés et de la sociabilité a produite. En d'autres termes, le problème de l'obligation surgit lorsque les facultés naturelles de l'homme ne sont plus en mesure de garantir sa propre conservation et que la raison même, asservie aux passions, le met en danger en contribuant au conflit[40]. En conséquence, il s'agit d'identifier un motif de l'action qui soit tout à la fois extérieur aux individus et qui les implique en toute obligation. Selon Rousseau, ce n'est pas la loi naturelle « rationnelle » qui a suggéré aux hommes de former les sociétés politiques par le truchement d'un contrat, étant entendu que « ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère[41] ».

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de Rousseau, trad. par G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot, Lyon, ENS Éditions, 2002 [1968], p. 199-207 et 311-323 ; Mathilde Panoff, « La loi naturelle dans la Préface du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau », *Annales doctorales*, vol. 2, 1999, p. 65-83.

39 Les premières règles de la justice découlent de l'introduction de la propriété, qui engendre cependant les plus terribles désordres : « c'est ainsi que les usurpations des riches, les Brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore foible de la justice, rendirent les hommes avares, ambitieux, et méchans », *OC* III, p. 173 et 176.

40 C'est notamment le « conflit perpétuel » entre le droit du premier occupant et le droit du plus fort, qui donne lieu à des combats et des meurtres, et fait plonger la société naissante dans un état de guerre des plus affreux.

41 *Manuscrit de Genève*, *OC* III, p. 284.

Mais, comme il l'affirme dans le second *Discours*, seule une convenance vraisemblable – et non un ordre divin – a pu pousser les hommes parvenus à ce stade de développement à méditer « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain », soit le contrat constitutif de la société et des lois[42].

Sans qu'il soit nécessaire de s'arrêter ici sur le problème du rapport entre la théorie du pacte exposé dans le second *Discours* et la théorie du *Contrat social*, il me paraît toutefois important de souligner à quel point Rousseau a renversé la logique qui présidait aux réflexions des auteurs précédents, lesquels partaient d'une conception de la nature humaine « faussée » par l'idée qu'ils se faisaient de l'homme social pour présenter le passage de l'état de nature à la société politique comme la conséquence du caractère imparfait de l'obligation propre à la loi naturelle et pour finalement se contredire, en lestant les origines de la société de notions complexes, comme Dieu et la loi naturelle, qui ne peuvent se développer qu'au sein de la société et non pas dans l'état de nature. En suivant rigoureusement le développement hypothético-conjectural des connaissances et des expériences humaines, Rousseau affirme donc que la société politique est ce qui précède tout le reste dans l'ordre des choses morales ; cette préséance de la politique sur la morale et sur la religion demeurera un fait incontournable dans sa manière de traiter la question politique.

Par conséquent, tant dans la perspective généalogique du second *Discours* que dans la logique historico-systématique du *Contrat social*, la fondation de la politique à travers le contrat advient sans aucun recours à la loi naturelle rationnelle et moins encore à la croyance religieuse. C'est à la politique elle-même qu'il revient de fonder la moralité entendue comme l'ensemble des devoirs sociaux[43].

42 *OC* III, p. 177. La critique du prétendu contrat social dicté par la nature que nous retrouvons dans le *Manuscrit de Genève* ne correspond donc pas à une rupture par rapport au second *Discours* : dans ce texte, l'invention du pacte par le riche ne comporte aucune référence à la loi naturelle ni au droit du plus fort.

43 Chez Rousseau, il n'y a cependant pas de rupture entre la loi naturelle, d'une part, et, d'autre part, le contrat social et le droit politique. Bien au contraire, les conditions de validité du pacte sont déterminées par la loi naturelle enracinée dans la nature de l'homme : l'utilité individuelle et la libre volonté. En revanche, de la loi naturelle rationnelle, tout comme de la volonté divine, ne découle aucune indication pour le droit politique : elle est indéterminée et ne permet pas de savoir quel gouvernement est à préférer, ni si l'on doit obéir à Jacques ou à Guillaume, voir *Lettres écrites de la Montagne*, VI, *OC* III, p. 806-807. Sur la conformité à ces deux conditions, l'utilité et la liberté, du pacte « inventé » par le riche décrit dans le second *Discours*, voir Goldschmidt, *op. cit.*, p. 567-586.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La religion peut intervenir uniquement dans un second temps, introduite de manière vraisemblable par celui qui dispose des lumières suffisantes, c'est-à-dire le législateur distingué par « cette raison sublime ». C'est le moment durant lequel le corps politique, après avoir été constitué grâce au pacte qui forme l'objet du premier livre du *Contrat social*, acquiert mouvement et volonté avec la législation, objet du second livre. Alors seulement la religion s'impose au fondement de l'État parce que, comme Rousseau le rappelle contre Bayle, « jamais État ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base[44] ». Ici, en dépit du renversement de l'ordre initial des priorités entre politique et religion, le propos de Rousseau concorde parfaitement avec celui de Warburton lorsqu'il s'agit de reconnaître l'insuffisance de la sphère politique et la faiblesse des lois quand elles ne disposent que de la « seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes[45] ». Plus généralement, il rejoint sur ce point précis Machiavel, Pufendorf, Locke mais aussi tous ceux qui, comme Montesquieu, Voltaire et d'Alembert, s'étaient opposés à la thèse de Bayle sur l'athée vertueux[46].

Au même titre que Pufendorf et Warburton, et à la différence de Machiavel, pour Rousseau la fonction politique de la religion n'implique pas la dépréciation de la dimension religieuse. Tout comme le fait que les riches aient inventé le pacte n'en invalide pas la légitimité, l'utilisation instrumentale que le législateur fait « à l'origine » de la religion n'en altère pas la valeur de vérité. Une fois que la religion est introduite dans la société politique, elle aussi est sujette au devenir historique, au processus d'avènement, de développement et de corruption qui concerne toutes les institutions humaines. Cependant, ce processus cyclique n'affecte

44 *OC* III, p. 464.

45 *OC* III, p. 465.

46 Pufendorf, *Les Devoirs de l'Homme*, *op. cit.*, I, IV, IX, p. 125-126 : la religion « est le principal et le plus ferme ciment de la Societé. [...] Sans la Religion, aucune Societé Civile ne sauroit non-plus se bien soûtenir ». Sur les réactions de Voltaire, d'Alembert et Rousseau aux thèses de Bayle, voir Ronald I. Boss, « Rousseau's Civil Religion and the Meaning of Belief: An Answer to Bayle's Paradox », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 84, 1971, p. 123-193. Sur Bayle et la doctrine de l'athée vertueux, voir Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, p. 189-271. Sur Montesquieu, voir Lorenzo Bianchi, « Montesquieu e la religione », in *Leggere Montesquieu. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Naples, éd. Domenico Felice, Liguori, 1998, p. 203-227.

PDF destiné à un usage privé uniquement, il ne peut être diffusé

jamais le fonds commun à toutes les religions, c'est-à-dire les principes de la religion naturelle que Rousseau appelle également le droit divin naturel[47]. Dans la perspective de la religion naturelle, telle qu'on la retrouve chez le vicaire savoyard, la foi en Dieu et dans la Providence se présente comme le fondement de la morale et par conséquent de la politique, ou encore de l'obligation de respecter les lois[48]. Rousseau se trouve ici aussi sur la même ligne que Warburton qui, dans sa critique contre Bayle, cherche à démontrer que sans le dogme de la Providence, sans la croyance en un système de châtiments et de récompenses dans la vie future, il est impossible de fonder l'obligation morale sans laquelle aucune société ne peut subsister. En utilisant des arguments très semblables à ceux de Rousseau, Warburton assure que ni le sentiment moral ni la raison qui saisit les rapports entre les choses ne sont en mesure de déterminer à eux seuls la volonté à agir. Il manquera toujours la foi en Dieu, indispensable pour la grande partie de l'humanité, alors que quelques personnes seulement pourraient peut-être s'en passer, soit en vertu d'un caractère sensible et peu affecté par les passions, soit à la faveur d'une disposition à la spéculation particulièrement développée[49]. Par ailleurs, et c'est l'argument principal, ni le sentiment moral ni la raison ne sauraient produire de véritable obligation, laquelle présuppose une contrainte extérieure. Dans le cas contraire, l'obligation d'agir proviendrait du sentiment ou de la raison de la personne même qui agit, et non pas de l'objet du sentiment ou de la relation entre les choses dont la raison peut rendre compte.

47 *Contrat social*, IV, 8, *OC* III, p. 464 : la religion de l'homme, coïncidant avec la religion de l'Évangile et le véritable théisme, est « ce qu'on peut appeler le droit divin naturel ».

48 Pour un beau commentaire récent de la *Profession de foi*, je renvoie à l'édition de Bruno Bernardi, Paris, Garnier Flammarion, 1996 ; voir plus particulièrement l'exhortation à l'obéissance aux lois, p. 123.

49 Ces deux caractéristiques sont réunies dans le personnage de Wolmar, dont la fonction dans la *Nouvelle Héloïse* est expliquée par Rousseau à Jacob Vernes dans la lettre du 24 juin 1761 : « Cet objet étoit de rapprocher les partis opposés par une estime réciproque, d'apprendre aux philosophes qu'on peut croire en Dieu sans être hipocrite, et aux croyans qu'on peut être incrédule sans être un coquin. On aurait beaucoup fait pour la paix civile », in *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, Genève-Oxford, éd. R.-A. Leigh, The Voltaire Foundation, 1965-1998 (notée désormais *CC*), IX, n° 1436, p. 27.

PDF destiné à un usage strictement personnel

On se heurterait alors à l'impossibilité consécutive de contracter avec soi-même. La conclusion s'impose :

> L'obligation morale en particulier, c'est-à-dire celle qui affecte un agent libre, supose encore quelque chose de plus. Elle supose une loi qui commande et qui défend. Mais une loi qui ne peut être imposée que par un Être intelligent et supérieur, qui aît le pouvoir d'exiger qu'on s'y conforme[50].

Certes, la démonstration rousseauiste de l'existence de Dieu reste liée à un statut subjectif, tout comme la raison est subjective, diverse dans chaque individu[51], mais dans les limites de cette subjectivité, il est possible de reconnaître une loi naturelle fondée sur la volonté divine, une religion naturelle et un droit divin naturel, et l'obligation d'être vertueux, l'obligation morale dépend donc de l'existence de la loi naturelle[52]. Depuis sa lettre à Voltaire de 1756 jusqu'à celle qu'il adresse à Moultou en 1769, Rousseau n'a cessé de répéter que sans la foi en Dieu, sans la Providence, sans le système des châtiments et des récompenses dans la vie future, la moralité était privée de base : « En rejetant la cause prémiére et faisant tout avec la matiére et le mouvement on ote toute moralité de la vie humaine[53]. »

Cependant, tandis que chez Warburton et les auteurs précédents, l'obligation politique demeurait dépendante de l'obligation morale dérivant en dernière instance de la volonté divine, chez Rousseau, l'obligation politique s'est autonomisée par rapport à l'obligation morale contenue dans le droit divin naturel en raison de la préséance chronologique et logique qui distingue la première. En d'autres termes, du point de vue de la

50 Warburton, *Dissertations*, *op. cit.*, p. 77.

51 *CC*, XIX, n° 3166, à Carondelet, le 4 mars 1764, p. 198 : « car je ne dispute jamais, persuadé que chaque homme a sa maniére de raisonner qui lui est propre en quelque chose, et qui n'est bonne en tout à nul autre que lui ».

52 *Profession de foi*, *op. cit.*, p. 93 : « Tous les devoirs de la loi naturelle, presque effacés de mon cœur par l'injustice des hommes, s'y retracent au nom de l'éternelle justice qui me les impose et qui me les voit remplir. »

53 *CC* XVII, n° 6544, p. 57.

PDF destiné à un usage privé uniquement (ne pas diffuser

morale rationnelle exposée dans *La Profession de foi du vicaire savoyard*, la séquence « devoirs envers Dieu, envers soi-même et envers la société » ne constitue plus la prémisse de la science du droit politique, comme il en allait encore chez Pufendorf et Burlamaqui. Pour Rousseau, l'obligation morale contenue dans la loi naturelle/rationnelle ou dans le droit divin naturel ne produit rien de plus que le devoir d'obéir aux lois de son propre pays. La loi naturelle/rationnelle est politiquement indéterminée et c'est pourquoi les principes du droit politique ne peuvent en être déduits. Cela ne signifie pas pour autant que Rousseau a rompu tout rapport entre droit politique et droit naturel. Les principes du droit politique doivent être rapportés non pas à la loi naturelle/rationnelle, mais aux principes mêmes dont celle-ci dérive, c'est-à-dire qu'il faut remonter à l'état de nature, comme on le lit dans l'*Émile*, ou à la « nature de l'homme », à la loi de la conservation de soi et à la liberté qui en est le corollaire, comme le rappelle le *Contrat social*[54]. *En d'autres termes, les principes du droit politique sont déduits de la première dimension de la loi naturelle, que nous pourrions définir comme « originaire », et qui, sans être à proprement parler une loi produisant une véritable obligation, est identifiable en tant que motivation intérieure à l'action, dotée d'une normativité intrinsèque, la normativité du concept de nature humaine*[55]. Lorsque la croyance religieuse est appelée à renforcer l'obligation politique, ce n'est pas l'obligation morale sur laquelle cette dernière se fonde qui est le plus important du point de vue politique, mais c'est plutôt le sentiment de sociabilité, la disposition à aimer ses propres devoirs. L'autonomie conceptuelle de l'obligation politique demeure intacte. À ce point de la démonstration, on remarquera que le problème de la religion civile ne s'impose pas à Rousseau pour la première fois dans la perspective de la politique, mais dans la perspective philosophique de la réflexion sur la Providence, sur la religion naturelle et sur la tolérance. C'est donc dans ce contexte qu'il faut en rechercher les sources historiques.

54 *OC* IV, 837 et *OC*, III, 352.

55 Sur ce point, voir Martin Rueff, *op. cit.*, p. 295 et 312.

PDF destiné à un usage strictement personnel et non diffusable

La religion civile: une solution universelle ou circonstanciée?

En effet, lorsque Rousseau commence à envisager le problème de la religion civile, quoique sans utiliser encore le syntagme, il paraît travailler à l'élaboration d'une profession de foi de portée universelle. Dans la lettre à Voltaire du 18 août 1756, Rousseau, en se confrontant à la question du mal et de la Providence, expose pour la première fois le noyau thématique de ce qui deviendra *La Profession de foi du vicaire savoyard*. En déclarant vouloir réfuter le système de Hobbes – soit la manière dont ce dernier avait attribué aux gouvernements humains le *jus circa sacra* – sur la base de principes que nous pourrions qualifier de lockéens, Rousseau revendique la liberté de conscience et la tolérance[56]. L'État n'a pas le pouvoir d'inspecter les consciences ni la manière de servir Dieu et (on peut le supposer) la forme du culte. L'unique manière par laquelle la religion peut devenir objet de la loi, l'unique chose que « les loix peuvent imposer », c'est ce que Rousseau définit comme « une sorte de profession de foi », le « catéchisme du citoyen » ou « code moral », lequel contient « positivement […] les principes de la morale et du droit naturel », à savoir les « maximes sociales que chacun est tenu d'admettre », et « négativement […] les maximes fanatiques qu'on seroit tenu de rejetter, non comme impies, mais comme séditieuses ». Parmi les maximes séditieuses et les religions qui attaquent les bases de la société se trouvent les maximes de l'intolérance, une intolérance qui ne semble pas ternir uniquement le catholicisme, mais également les « opportunistes » de la tolérance, parmi lesquels nous pouvons supposer que Rousseau range tous ceux qui appartiennent aux églises réformées[57]. Il est par ailleurs important de relever que, de ce point de vue philosophique, les athées sont exclus de la tolérance uniquement dans la mesure où ils font eux-mêmes preuve d'intolérance lorsqu'ils veulent à tout prix « forcer les gens à ne croire en rien ». De fait, le point qui signale théoriquement le passage de la réflexion sur l'optimisme, le problème du mal et la Providence, à la question du pouvoir de

56 *OC* IV, p. 1072.

57 *OC* IV, p. 1073.

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

l'État en matière de religion, c'est l'assertion selon laquelle il est déraisonnable de vouloir forcer quelqu'un à croire. Cette manière rigoureuse de comprendre la liberté de conscience anime toute la partie finale de la lettre, poussant Rousseau à embrasser la position de ceux qui étaient disposés à étendre la tolérance aux athées, position bien plus « libérale » que celle de Locke[58].

Dans la lettre de 1756, le « catéchisme du citoyen » est donc présenté comme le contrepoint au « catéchisme de l'homme », comme son double politique, en vertu de quoi il assume décidément un caractère d'universalité. Il s'agit d'un code que Rousseau voudrait voir en vigueur dans chaque État et qui pourrait valoir, au même titre que « l'échelle » dont parle l'*Émile* à propos des principes du droit politique, comme critère de sélection pour vérifier quelles sont les religions qui peuvent être admises et lesquelles doivent être exclues, après avoir évalué leur adéquation ou leur inadéquation sociale en fonction de leur degré de tolérance[59]. Comme beaucoup l'ont déjà souligné[60], la réflexion de Rousseau s'inscrit dans la tradition de la religion naturelle et du credo minimal qui remonte au *De natura deorum* de Cicéron et trouve dans les ouvrages de Grotius sa formulation moderne, ainsi que l'a montré Jacqueline Lagrée[61]. Richard Tuck a retracé plus précisément l'existence d'un lien très étroit entre religion et droit naturels dans la théorie politique moderne, destiné à construire le consensus le plus ample possible autour d'une base doctrinale minimale dans une perspective de pacification politico-religieuse. D'une part, il s'agissait de réduire à un noyau essentiel – la conservation de soi – le contenu du droit

58 Cette version élargie de la tolérance et de la liberté de conscience s'approcherait de celle de Bayle. Robert Derathé (« La religion civile », art. cit., p. 168) avait déjà souligné le caractère « infiniment plus libéral » de la lettre à Voltaire par rapport à la théorie de la tolérance présentée dans le *Contrat social*.

59 *OC* IV, p. 1073-1074.

60 Sur l'importance de la tradition de la religion naturelle comme source historique du concept de religion civile chez Rousseau, voir Kleger et Müller, « Bürgerreligion », art. cit., p. 70 *sq.* ; Simone Zurbuchen, *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991, tout particulièrement p. 163 *sq.* ; François de Buzon, « Religion naturelle et religion civile chez Rousseau », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1993, p. 331-343 ; Lino Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Milan, FrancoAngeli, 1997, p. 194.

61 Jacqueline Lagrée, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991 et, de la même autrice, *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

naturel et, d'autre part, d'élaborer un credo minimal comme condition d'une politique de tolérance et de coexistence entre les diverses confessions[62]. Ce même lien étroit semble également présent chez Rousseau qui mène son combat à la fois contre le fanatisme religieux et contre le fanatisme de l'irréligion et de l'athéisme diffusé parmi les philosophes. Toutefois, la façon dont Rousseau hérite de ces enjeux et les affronte est marquée par de profondes transformations qui dépendent de la réforme méthodologique à laquelle il soumet les contenus de la tradition du droit naturel. C'est ainsi que la parfaite correspondance entre catéchisme de l'homme et catéchisme du citoyen subit une révision drastique au moment même où Rousseau introduit pour la première fois le syntagme « religion civile », à savoir dans le chapitre consacré à cet objet dans le *Manuscrit de Genève*.

La perspective politique qui se substitue à la dimension philosophique pousse à considérer les religions non seulement comme une « variable externe » dont il faut évaluer la compatibilité avec l'État, mais également comme un soutien interne qui se situe à la base de la société. À ce titre, la « profession de foi » que les lois peuvent imposer regarde moins les religions en elles-mêmes que la capacité des citoyens à se montrer des sujets fidèles. Ce changement de perspective paraît être mené dans une confrontation étroite avec le texte de Warburton, lequel, en défendant lui aussi la tolérance religieuse dérivée de la doctrine lockéenne, avait cependant observé que :

> Lorsqu'on dit que la religion ou le soin du salut des ames n'est point du district du magistrat, on doit toujours entendre qu'on en excepte les trois articles fondamentaux de la religion naturelle, savoir l'existence de Dieu, sa providence, et la diference essentielle qui se trouve entre le bien et le mal moral. C'est le devoir du magistrat de chérir, de protéger, d'encourager ces opinions ; non, en tant qu'elles sont propres à nous procurer un bonheur futur, mai en tant qu'elles sont relatives à notre bonheur présent, & et qu'elles servent de lien & de fondement à la société civile[63].

62 Richard Tuck, *Philosophy and Government*, *op. cit.*, p. 179 *sq.*, et plus particulièrement p. 185-186.

63 *Dissertations*, *op. cit.*, vol. 2, p. 230.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

Et immédiatement après ce passage, Warburton poursuivait en expliquant de quelle façon les magistrats ont protégé et encouragé « ces opinions » en recourant notamment au serment, entendu comme l'instrument dédié à raffermir les conventions humaines à l'origine de la société, lesquelles demeureraient bien faibles si elles ne dépendaient que de la volonté et du libre consentement de chacun :

> On introduisit donc le serment, comme la sureté des conventions humaines : or le serment est une espece d'apel fait à Dieu dont la Providence veille sur les actions des hommes, qui aprouve et récompense le bien, et qui réprouve et punit le mal ; choses qui suposent l'existence d'un Dieu, sa Providence, et une diférence essentielle entre le bien et le mal antérieure à tous les décrets humains[64].

À ma connaissance, il s'agit de la formulation la plus proche du texte rousseauiste. En comparant ces différents passages, il semble en effet que Rousseau ait trouvé chez Warburton l'idée de souder le credo minimal et les articles de la religion naturelle avec le serment, autant de sujets qui étaient abordés de manière distincte dans les manuels de droit naturel[65]. Dans cette optique, l'idée du

64 *Ibid.*, p. 231.

65 Par exemple, Grotius aborde la religion « naturelle et primitive » au livre II, chap. XX, § 44 et suivants, du *Droit de la guerre et de la paix* ; en revanche, la discussion du serment se trouve au livre II, chap. XIII. Pufendorf présente sa doctrine de la religion civile au livre I, chap. IV des *Devoirs de l'homme et du citoyen*, tandis que la question du serment est traitée au chap. XI de ce même livre, ainsi que dans le livre IV, chap. II du *Droit de la nature et des gens*. Il faut aussi rappeler que Warburton ne se limite pas à relier les articles essentiels de la religion naturelle au serment, mais les rattache également au pacte qui donne origine à la société, afin de « renforcer » les conventions humaines. Sur ce point, évidemment, Rousseau – qui vise à fonder l'autonomie de l'obligation politique – ne le suit pas ; au contraire, non seulement il prend garde de ne faire aucune référence au serment dans la théorie du pacte social, mais il critique explicitement ceux qui croient pouvoir l'utiliser comme garantie du contrat, voir *Manuscrit de Genève*, *OC* III, p. 292. On parlera dans la suite du serment prévu pour les Corses. Il convient également de rappeler que Locke (*The Fundamental Constitutions of Carolina*, in *Political Essays*, éd. M. Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 [1669], p. 177-179), avait déjà préconisé une profession de foi « minimale » comprenant trois dogmes visant à garantir la foi des serments : que Dieu existe, qu'il doit être honoré publiquement et qu'il faut dire la vérité. Ce noyau minimal de croyances était la condition fondamentale que toute église devait respecter en vue d'être légalement reconnue et auquel chacun de ses membres était obligé de souscrire.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

credo minimal apparaît significativement modifiée parce qu'elle ne se présente plus comme une plateforme doctrinale *ad minima* qui peut servir à limiter les situations de « guerre juste », comme dans *Le Droit de la guerre et de la paix de Grotius*, ou à délimiter le terrain dogmatique commun en faveur d'une politique de tolérance entre les différentes confessions. En devenant l'objet d'un serment que le magistrat est en droit de faire prêter aux citoyens comme garantie de leur fidélité, le credo minimal revêt des traits assez inquiétants, et le *Manuscrit de Genève* paraît accentuer ce « tournant autoritaire », bien davantage que le texte de Warburton ou que la lettre à Voltaire.

Sans entrer dans une comparaison textuelle concernant la part strictement religieuse des articles de foi[66], on notera que la différence le plus évidente entre la formulation de Warburton et celle de Rousseau regarde l'adjonction, sous la plume de ce dernier, de la « sainteté du contrat social et des lois » qui semble porter au paroxysme la fonction de sacralisation de la politique attribuée à la religion civile. Par ailleurs, Rousseau ajoute aux articles de foi « positifs » l'article négatif de la tolérance dont la portée apparaît décidément plus réduite que dans la lettre à Voltaire : la perspective politique qui succède aux enjeux philosophiques a pour conséquence immédiate d'exclure les athées des effets bénéfiques de la tolérance. Si le point de départ n'est plus le caractère incoercible de la croyance, mais le droit que détient l'État d'exiger de la part de ses membres le sacrifice de la vie, alors l'athée qui, comme l'avait déjà remarqué Pufendorf, craint la mort plus que tout, ne peut qu'être un mauvais citoyen, un lâche ou un insensé. En conséquence, l'État peut bannir celui qui ne croit pas aux dogmes de la religion civile non pas comme impie, mais comme « insociable, comme incapable d'aimer sincèrement

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Par ailleurs, l'appartenance à une église était une condition nécessaire non pour obtenir seulement la citoyenneté, mais aussi le droit de résider et d'acquérir des propriétés dans les territoires de la Caroline.

66 Les différences majeures consistent, d'une part, dans le rejet par Rousseau d'une différence « essentielle » entre le bien et le mal, de l'autre, dans une articulation plus précise de l'article concernant la providence divine : de l'existence de Dieu on peut en dériver sa bonté, sa toute-puissance, son intelligence et sa providence, ainsi que la vie à venir et un système de peines et des récompenses futures, *OC* III, p. 341.

les lois, la justice, la patrie, et d'immoler au besoin sa vie à ses devoirs[67] ». Rousseau s'aligne donc sur les positions de Pufendorf, de Locke et de Warburton pour exclure les athées de la tolérance en ce qu'ils sont incapables d'action morale et par conséquent asociaux. Cette inflexion « autoritaire » du texte de Rousseau peut être nuancée, au moins à l'égard de l'apport de Warburton, si l'on veut bien considérer deux aspects. Avant tout, l'idée de tolérance que Rousseau continue à soutenir est plus étendue que celle de Warburton, lequel avait défendu comme utile et même nécessaire le droit d'excommunication de la société religieuse[68], et avait donc limité la tolérance à la sphère politique. Rousseau, au contraire, insiste sur l'indivisibilité de la tolérance, politique *et* ecclésiastique, en prenant implicitement position contre le droit d'excommunication des églises[69]. En outre, Warburton attribue au magistrat les compétences de l'autorité politique en matière d'articles de foi. Pour Rousseau, en revanche, s'il incombe au magistrat le devoir de faire prêter le serment, la prescription des dogmes de la foi civile est du ressort des lois, c'est-à-dire qu'elle dépend du souverain lui-même[70]. Ce dernier aspect marque une prise de distance non seulement à l'égard de Warburton, mais plus généralement par rapport à tous les auteurs qui avaient jusqu'alors confondu gouvernement et souveraineté, et qui avaient dans le même mouvement attribué les compétences en matière de religion à un « prince-souverain » distinct du peuple. Là comme ailleurs, Rousseau est très attentif à distinguer le niveau de la législation, de la compétence du peuple souverain, de celui de l'exécution de la loi et de l'inspection des comportements, du ressort du gouvernement. Mais alors, si l'on se souvient que les citoyens qui prêtent serment sur la profession de foi civile sont en même temps les membres du corps souverain – lesquels ont donc le droit d'établir ces mêmes articles –, c'est moins l'accentuation « autoritaire » du discours rousseauiste qui surprend que son contraire : le fait que dans ce chapitre, la fonction de la religion civile semble être

67 *OC* III, p. 336 et 340.

68 *Dissertations*, *op. cit.*, vol. II, p. 258 *sq.*

69 *OC* III, p. 341 ; nous reviendrons sur ce point par la suite.

70 *Ibid.*, p. 340.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

non seulement de subordonner le gouvernement au souverain en matière de religion, mais également de lier le souverain – et donc la volonté générale – à un contenu précis, un contenu qui dérive du droit naturel, et plus précisément du droit divin naturel. On pourrait alors penser qu'en attribuant au peuple souverain le droit d'établir les articles de la religion civile, Rousseau restreigne en réalité ce droit, et de manière contradictoire avec sa théorie de la souveraineté et de la volonté générale, cherche à soumettre la volonté générale à la « raison philosophique », tout particulièrement dans le domaine de la tolérance[71].

Cependant, avant même de résoudre ce problème, il faut souligner un changement ultérieur qui affecte significativement la « profession de foi civile » dans le glissement qui s'opère entre la lettre à Voltaire et le *Manuscrit de Genève*. L'opposition binaire entre catéchisme de l'homme et catéchisme du citoyen cède en effet le pas à une classification plus complexe qui repose sur la distinction entre religion de l'homme, religion du citoyen et religion du prêtre. Dans cette perspective à la fois historique et systématique, la religion civile apparaît non plus comme une solution universelle, mais comme une réponse circonstanciée et particulière au problème que pose à la politique l'avènement du christianisme, lequel, en séparant la sphère spirituelle de la sphère temporelle, contraint les lois à ne tirer leur seule force que du droit naturel tout en rendant la religion inutile pour la société[72]. Plus précisément, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau présente la religion civile comme la synthèse entre la religion de l'homme et la religion du citoyen : « Ainsi l'on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen. L'état aura son culte et ne sera ennemi de celui d'aucun autre. Les loix divines et humaines, se réunissant toujours

71 Dans cette optique, la religion civile de Rousseau revêtirait la même fonction « constitutionnelle » que Robert Bellah avait attribué à la religion civile américaine : en se référant à un critère de justice supérieur à la volonté du peuple, elle constituerait une limite insurmontable à la volonté générale.

72 On souligne que, en conséquence du rapport établi entre droit naturel et lois politiques, dans la version définitive du *Contrat social*, Rousseau précise « la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes », *OC* III, p. 465. Outre les travaux déjà cités, sur les différentes parties du chapitre sur la religion civile voir Karl D. Erdmann, « Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der "religion civile") », Berlin, Historische Studien, vol. 271, Emil Ebering, 1935.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

sur le même objet, les plus pieux théistes seront aussi les plus zélés citoyens et la deffense des saintes lois sera la gloire de Dieu des hommes[73]. » Si les religions nationales du paganisme pouvaient compter sur le fait que les dieux combattaient pour des États, leur caractère exclusif et tyrannique ne cessait de menacer société particulière et genre humaine, les droits d'une religion nationale et les droits de l'humanité. La religion civile, qui repose sur des contenus de foi essentiels à la religion de l'homme et les places au fondement des lois, renonce à l'héroïsme des anciens, et permet de concilier patriotisme et humanité en transformant le « fanatique » en citoyen vertueux[74].

De cette manière, ce qui se présentait à l'origine comme le « catéchisme du citoyen » semble être devenu la solution par excellence des relations entre christianisme et république et c'est cette version de la religion civile qui a ouvert la voie à une lecture « républicaine » parce qu'elle permet de tenir ensemble les contenus de foi, définis comme sentiments de socialité et le dogme de la tolérance qui dérive de la religion de l'homme, la religion naturelle de l'*Émile*, avec ses rituels, le culte public et les sentiments patriotiques de la religion du citoyen : « Cette profession de foi une fois établie, qu'elle se renouvelle tous les ans avec solennité et que cette solennité soit accompagnée d'un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres et qui réchauffe dans les cœurs l'amour de la patrie. Voilà tout ce qu'il est permis au souverain de prescrire quant à la religion. Qu'au surplus, on laisse introduire toutes les opinions qui ne sont point contraires à la profession de foi civile, tous les cultes qui peuvent compatir avec le culte public, et qu'on ne craigne ni disputes de religion ni guerres sacrées[75]. » Ainsi présentée, la religion civile apparaît comme la version moderne et « théiste » du paganisme antique, qui réunit les avantages des religions nationales, dont elle conserve le culte public, administré par les magistrats et un rituel annuel qui renforce les liens patriotiques et alimente la vertu chez les citoyens, introduisant cependant, grâce à la présence des

73 *OC* III, p. 342.

74 *Ibid.*, p. 337.

75 *Ibid.*, p. 342.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

articles de foi, extraits de la religion de l'homme, le dogme de la tolérance qui, comme le soutient Antonella Besussi, retire le dard de l'intolérance au localisme des religions nationales[76]. Tolérance entre les fois, tolérance théologique, oui ; mais, comme nous venons de le voir, aucune tolérance par rapport au non-croyant : il n'est pas apte à la socialité.

La difficulté qui surgit de manière inéluctable ici, c'est que tout cela disparaît dans la version définitive du *Contrat social*. Non seulement les phrases qui invitent à voir dans la religion civile une heureuse synthèse de la religion de l'homme et de la religion du citoyen ont disparu, mais il n'y a plus aucune référence à un culte public administré par les magistrats, ni à un rituel de serment susceptible de raffermir l'amour de la patrie chez les citoyens. La religion civile se réduit à son contenu dogmatique et se limite à sceller le caractère de sainteté des lois et du contrat, sans qu'il ne soit plus du tout précisé comment ni quand les citoyens devraient prononcer leur profession de foi. Par ailleurs, si dans le texte de 1762 la religion civile semble conserver son caractère d'universalité dans le contexte des États chrétiens, dans les écrits postérieurs, la position de Rousseau paraît se modifier sensiblement.

Dans les *Lettres écrites de la montagne*, par exemple, la religion civile n'est plus présentée comme l'unique solution possible au problème des rapports entre religion et politique dans le contexte d'une société de chrétiens, ou mieux dans une société dans laquelle les religions modernes ne sont guère plus possibles que les religions antiques. Ici, deux points de vue président à l'analyse du rapport entre religion et politique. Le point de vue subjectif ou individuel, c'est celui du prosélyte, le disciple de la religion du vicaire savoyard, à partir duquel il s'agit d'analyser les différentes circonstances dans lesquels il est susceptible de se trouver : s'il est le maître du pays, il peut avec ses coreligionnaires instituer une forme de culte simple, tolérant, sanctifié par les lois, que beaucoup de commentateurs assimilent à la religion civile même si le syntagme n'apparaît pas explicitement[77] ; dans

76 Antonella Besussi, « Religione civile », art. cit., p. 208.

77 *OC* III, p. 700-701.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

la situation inverse, si les prosélytes sont minoritaires, ils sont invités à se soumettre aux lois, y compris en matière de religion, à moins qu'il ne s'agisse de lois iniques. Et là Rousseau rappelle que l'iniquité doit être « pratique » : si ce qui est mauvais ne se trouve que « dans des interprétations particulieres, ou dans des dogmes purement spéculatifs, ils s'attacheront à l'essenciel et toléreront le reste, tant pour respect pour les Loix que par amour pour la paix[78] ». La tolérance, pour Rousseau, n'est donc pas seulement liée à l'entreprise de neutralisation des conflits confessionnels actualisée par l'État, mais elle tient également à une pratique individuelle et secrète propre à tous ceux qui ont embrassé la religion naturelle en regard des institutions religieuses de l'État. De ce point de vue, la tolérance apparaît comme le refus du fanatisme de la raison philosophique au nom du principe supérieur de la paix et de l'ordre politique.

L'autre point de vue, c'est celui du législateur qui est confronté à une situation un peu différente de celle évoquée dans le *Contrat social* où il s'agissait avant tout de trouver une solution face à la nécessité de donner un fondement religieux à l'autorité politique alors que le christianisme a séparé sphère religieuse et sphère politique, en conséquence de quoi le culte sacré « est toujours resté ou redevenu indépendant du Souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'État[79] ». Dans la critique du christianisme comme religion nationale, dans l'affirmation que « comme Loi politique, le Christianisme dogmatique est un mauvais établissement[80] », Rousseau ne pense pas seulement au catholicisme, mais également aux diverses variantes du christianisme et de la religion réformée, puisque les dogmes indifférents au bien terrestre qu'il mentionne explicitement ne sont pas exclusivement catholiques – comme le salut par les œuvres –, mais plus généralement chrétiens, comme la Trinité et le péché originel. Si on se rappelle que la négation de la Trinité a été la raison pour laquelle Servet a été condamné, il n'est pas impossible d'établir un lien entre la critique de la nationalisation du christianisme et l'accusation de trahison de l'esprit de

78 *Ibid.*, p. 702.

79 *Ibid.*, p. 462.

80 *Ibid.*, p. 704 et 706.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non à la diffusion

la Réforme lancée dans la lettre suivante contre les églises qui s'en réclament et en particulier contre l'église de Genève[81].

Dans ce contexte, la religion civile – à propos de laquelle rien de nouveau n'est dit – ne figure plus comme l'unique solution, mais comme l'une des deux solutions possibles, face à la proposition lockéenne de séparer complètement l'Église et l'État. Il s'agirait en fait de « laisser le Christianisme tel qu'il est dans son véritable esprit, libre, dégagé de tout lien de chair, sans autre obligation que celle de la conscience, sans autre gêne dans les dogmes que les mœurs et les Loix[82] ». Si l'on prend au sérieux cette alternative, on reste sans doute surpris en ce qu'elle jette une lumière nouvelle sur la modalité rousseauiste de considérer les rapports entre christianisme et politique. Si la religion civile n'est pas sollicitée là où s'est opérée une véritable séparation entre le christianisme et la politique, cela signifie qu'il ne faut pas *toujours* que la religion devienne une part constitutive de l'État et donc qu'en certaines occasions l'État peut aussi subsister « grâce à la seule force que les lois tirent d'elles-mêmes ». Ou, mieux encore, là où les citoyens sont chrétiens et où le christianisme ne participe pas à la législation politique, la foi privée qui influence tant sur les mœurs est suffisante pour soutenir une politique, comme Rousseau n'a cessé de le répéter dans d'autres passages de son œuvre, que le christianisme a contribué à « humaniser[83] ». Dans le cas d'une véritable séparation,

81 *Ibid.*, p. 715. Bien avant les *Lettres écrites de la montagne* Rousseau n'avait pas épargné ses coups aux premiers réformateurs. Dans la *Dédicace* du second *Discours* (*OC* III, p. 119), à côté de l'éloge de la sagesse et de la modération des pasteurs genevois, Rousseau évoque en contrepoint les « maximes horribles » des hommes « sacrés et barbares » qui, s'appuyant sur les présumés droits de Dieu, n'avaient pas hésité à répandre le sang humain. Henri Gouhier avait également constaté une certaine ambiguïté dans l'éloge du Calvin législateur qui se trouve dans la version définitive du *Contrat social*, voir *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, p. 238. Sur ce point, la voix de Rousseau n'est pas isolée. Bayle, Voltaire et d'Alembert avaient déjà condamné l'intolérance des réformateurs. Mais, en 1757, les magistrats genevois eux-mêmes avaient refusé au pasteur Jacob Vernet l'autorisation de consulter les archives d'État pour rédiger une réhabilitation de Calvin sur l'affaire Servet en réponse au jugement de Voltaire dans l'*Essai sur les mœurs*. Voir J.-B.-G. Galiffe, *D'un siècle à l'autre. Correspondances inédites entre gens connus et inconnus du XVIIIe et du XIXe siècle*, vol. 1, Genève, Sandoz, 1877, p. 6-97.

82 *OC* III, p. 706.

83 *Manuscrit de Genève*, *OC* III, p. 287, la *Profession de foi*, p. 128, et une variante des *Lettres écrites de la montagne*, p. 1593.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

il n'est donc pas nécessaire qu'une quelconque religion civile vienne renforcer la puissance de la politique[84]. À l'inverse, à la lumière de cette alternative, la religion civile apparaît comme la solution que Rousseau propose *seulement* dans le cas où il n'y a pas séparation, lorsque le christianisme est devenu – ou pourrait devenir – partie intégrante de la législation politique.

Il faut ajouter que cette solution ne semble adaptée qu'au protestantisme puisque lorsqu'il s'agira de penser à une république catholique, comme dans les cas de la Corse et de la Pologne, Rousseau renoncera à utiliser ce syntagme et, tout en admettant la possibilité d'une république qui puisse subsister en dépit du catholicisme, il n'évoquera pas de réforme religieuse, pas plus qu'il ne fera de la religion civile la solution au problème du dualisme de l'Église et de l'État[85].

En ce qui regarde la Corse, le fameux serment sur la Bible est souvent cité comme l'exemple de l'actualisation de la religion civile dans la mesure où il semble faire écho au *Manuscrit de Genève* dans l'aspiration à concilier la religion de l'homme avec la religion du citoyen, le culte religieux avec le culte patriotique. La formule du serment[86], exposée dans un fragment du manuscrit, correspond en réalité à l'explication du contenu du « pacte d'association » qui aurait dû fonder la nation corse. Elle est clairement destinée à synthétiser en une unique déclaration de volonté la conception rousseauiste du contrat comme aliénation totale et les articles de la profession de foi civile : l'existence de Dieu, la Providence, la vie à venir, la punition des méchants et la récompense des justes. Mais s'agit-il encore de la religion civile ? Tout cela est-il semblable aux propositions du *Contrat social* ? En l'absence du dogme négatif de la tolérance, peut-on toujours parler de religion civile ? Il me semble que non. La religion civile est anticatholique dans son intolérance aux intolérants, tandis que la solution suggérée pour la Corse, comme pour la Pologne, laisse clairement apercevoir l'intention de fonder une république sans rien modifier d'essentiel dans

84 Malgré l'absence de toute référence à des exemples historiques, la possibilité d'une séparation nous semble confirmer la thèse d'une complète autonomisation de l'obligation politique par rapport à l'obligation morale chez Rousseau.

85 Ce que Derathé avait déjà constaté, *in* « La religion civile », art. cit., p. 172.

86 *OC* III, p. 943.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

la religion catholique. Plus encore, le serment des Corses se prête à la Bible, alors que la religion civile, malgré quelques hésitations, n'a finalement rien à voir avec le christianisme[87].

En conséquence, la décision de ne pas déraciner la religion traditionnelle – en conformité avec l'idée que chaque changement en ce domaine perturbe l'ordre étatique – pousse Rousseau à utiliser le rituel civique pour amortir les effets politiquement dangereux du catholicisme à travers deux stratégies. La première consiste à reléguer le clergé dans la classe des étrangers, autrement dit d'exclure de la citoyenneté ceux qui se sont soumis à un pouvoir extérieur. Selon Rousseau, sont immédiatement considérés comme citoyens tous ceux qui ont participé à la libération de la Corse tandis qu'à l'avenir la citoyenneté sera réservée à ceux qui, nés en Corse, se marieront une fois parvenus à la majorité, auront au moins deux fils et posséderont la terre suffisante pour subvenir à leurs besoins[88]. À première vue, on peut penser que Rousseau l'envisage comme une mesure destinée à valoriser l'agriculture et à encourager les naissances. Mais elle implique également que les prêtres catholiques se retrouveront parmi la classe des étrangers puisqu'ils sont soumis à l'obligation du célibat. Il est très peu probable que Rousseau ait ignoré les conséquences politico-religieuses des conditions qu'il avait fixées pour accéder à la citoyenneté corse. En revanche, c'était une manière efficace d'esquiver le problème de la double loyauté – à l'État et au pape – du clergé catholique. La seconde stratégie vise à utiliser le rituel civique pour tempérer les effets nocifs et antinationaux que le catholicisme exerce sur les citoyens :

> On les détournera de la superstition en les occupant beaucoup de leurs devoirs de citoyens ; en mettant de l'appareil aux fêtes nationales, en otant beaucoup de leur tems aux ceremonies ecclesiastiques pour donner aux ceremonies civiles, et cela se peut faire avec un peu d'adresse sans fâcher le Clergé, en

87 Dans le manuscrit de Neuchâtel des *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau a effacé plusieurs fois un passage où il avait identifié la religion civile avec la profession de foi du vicaire savoyard et le « pur christianisme », *OC* III, p. 1593. Dans une lettre du juillet 1762, il avait déjà affirmé qu'à son avis la religion civile ne coïncide pas avec le christianisme, *CC* XII, n° 2028.

88 *OC* III, p. 919.

PDF destiné à un usage purement individuel, ne pas diffuser

faisant en sorte qu'il y ait toujours quelque part, mais que cette part soit si petite que l'attention n'y demeure point fixée[89].

Il ne s'agit donc pas d'un usage instrumental de la religion, ni d'une sacralisation de la dimension politique, mais d'une finalité précisément anticatholique attribuée au rituel civique. Et cette observation se trouve également dans les fragments, comme si Rousseau n'avait pas osé insérer dans le projet de législation qu'il pensait communiquer aux Corses quelque chose qui pût offenser leurs sentiments religieux.

Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, il n'y a plus trace d'un éventuel serment et toute la partie dédiée à la formation du citoyen polonais ne contient aucune référence à une quelconque religion civile qui constituerait une alternative aux anciennes religions nationales, fruit de l'entreprise des législateurs[90]. Lorsqu'il s'agit de créer les institutions polonaises pour forger l'identité nationale et inspirer l'amour de la patrie, lorsqu'il s'agit d'instituer une « solennité périodique » pour célébrer les exploits de la Confédération du Bar, de restaurer les coutumes polonaises et les fêtes publiques, nous ne trouvons pas un seul terme qui évoque la moindre valeur religieuse à tout cela[91]. Et au moment où Rousseau propose que l'éducation publique soit l'instrument privilégié pour former les citoyens polonais dans leur identité nationale, l'unique, indirecte et significative évocation de la religion consiste à affirmer qu'il faut soustraire l'éducation publique aux étrangers et aux prêtres[92]. Comme dans le cas de la Corse, les cérémonies et les rituels civiques n'entretiennent aucun rapport avec le culte religieux, mais au contraire ils sont indirectement présentés de manière antagoniste à l'égard de la religion catholique, dont le culte « n'a rien de national[93] ».

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

89 *Ibid.*, p. 944.

90 *Ibid.*, p. 956-958.

91 *Ibid.*, p. 961-966.

92 *Ibid.*, p. 966. Dans la variante f du manuscrit de Neuchâtel, la position anticatholique est encore plus explicite : « dirigées par des Prêtres étrangers ». Une autre allusion contre le catholicisme se trouve dans le passage où Rousseau propose des mesures visant à supprimer la mendicité et les hôpitaux gérés par les prêtres, *ibid.*, p. 1025.

93 *Ibid.*, p. 958.

Si, dans le cas de la Corse et de la Pologne, Rousseau n'applique pas le modèle de la religion civile, on peut en conclure non pas qu'il a abandonné ce projet[94], mais qu'il l'a pensé pour le christianisme protestant et, selon les indications des *Lettres écrites de la montagne*, plus particulièrement pour les situations où, dans l'espace protestant, le christianisme était devenu une partie de la législation politique. Et si, comme Rousseau l'a plusieurs fois répété, le *Contrat social* n'avait pas été écrit pour la France, mais pour Genève[95], alors il est possible d'avancer que le chapitre sur la religion civique devait être mis en relation avec la manière dont, à Genève, les rapports entre l'État et l'Église avaient été organisés, selon l'idéal de la « république chrétienne » et son actualisation institutionnelle concrète.

La religion civile et le «républicanisme chrétien» de Genève

Dans son livre *Rousseau and Geneva*, Helena Rosenblatt a défendu la thèse selon laquelle, dans le chapitre sur la religion civile du *Contrat social*, Rousseau avait cherché à rétablir la séparation de l'État et de l'Église, et la spiritualité du christianisme, contre ceux qui à Genève avaient voulu transformer le christianisme en une religion nationale. Le présupposé central de cette thèse, c'est que la théorie politique de Rousseau serait essentiellement interprétable comme la défense du républicanisme chrétien et protestant de Genève, selon la conception qu'en avait le parti populaire dans le sillage du courant démocratique et libéral du calvinisme, afin de s'opposer au contrôle que le gouvernement prétendait s'arroger également en matière de religion, usurpant un pouvoir qui avait été exercé jusqu'alors par l'assemblée de tous les citoyens, le Conseil

94 C'est la thèse d'Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 576 *sq*. À son avis, l'abandon de ce projet serait révélateur de l'échec du projet de concilier christianisme et républicanisme.

95 *CC* X, n° 1790, p. 281 : le 23 mai 1762, Rousseau écrit à Duchesne que le *Contrat social* n'est pas « fait pour la France » ; dans les *Dialogues* (éd. É. Leborgne, Paris, Flammarion, 1999, p. 363), Rousseau reprend cet argument : « Il avait travaillé pour sa patrie et pour les petits États constitués comme elle. » Voir aussi *OC* III, p. 809.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

général. Dans cette optique, le violent réquisitoire rousseauiste contre le christianisme comme religion qui prêche la soumission aurait, dans le *Contrat social*, une simple fonction polémique et circonstanciée afin de dénoncer l'usage – et l'abus – politique que les magistrats en faisaient. Rousseau aurait au contraire considéré la république et le christianisme comme compatibles ; la preuve se trouverait dans l'aide apportée à Antoine-Jacques Roustan, Genevois et ami de Rousseau, pour qu'il publie chez Marc-Michel Rey une réfutation du pénultième chapitre du *Contrat social* dans un ouvrage qui, significativement intitulé *Offrande aux autels et à la patrie*, réaffirmait la possibilité d'une république chrétienne tout en défendant plus particulièrement la république de Genève[96].

Cette thèse soulève cependant quelques difficultés. Tout d'abord, lorsqu'il se tourne vers Roustan, Rousseau ne paraît pas lui confier, même indirectement, le devoir d'exprimer sa « véritable » pensée. Il reconnaît en lui un « ami de la vérité », bien qu'ils soient en désaccord, un désaccord qu'il ne se fera jamais scrupule de cacher. En aidant Roustan, Rousseau veut exposer au public le modèle du dialogue entre « républicains » au nom du respect de la diversité des idées dans la quête commune de la vérité[97]. Dans le livre de Roustan, Rousseau y apprécie le zèle pour la liberté, mais il s'accorde aussi avec Moultou pour constater que leur ami commun n'a pas compris le dernier chapitre du *Contrat social* et

96 Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 258-268 (trad. fr. Sylvie Kleiman-Lafon, *Rousseau et Genève. Du Premier Discours au Contrat social, 1749-1762*, Genève, Éditions Markus Haller, 2019) ; A.-J. Roustan, *Offrande aux autels et à la patrie*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1764 ; Roustan avait communiqué à Rousseau son projet de réfuter le chap. 8, livre II du *Contrat social* dans la lettre du 20 juillet 1762, *CC* XII, n° 2012 ; Rousseau mentionne le livre de Roustan à Rey, après en avoir lu le manuscrit dans la lettre du 26 décembre 1762, *CC* XIV, n° 2407.

97 Dans la lettre à Moultou du 10 août 1762, Rousseau définit le projet de Roustan comme excellent, et pense même qu'il pouvait lui être favorable : « Il est bon qu'on voye qu'il me combat et qu'il m'aime, il est bon qu'on sache que mes amis ne me sont point attachés par esprit de parti, mais par un sincère amour pour la vérité, lequel nous unit tous », *CC* XII, n° 2066, p. 164. Le 25 octobre 1765, Rousseau écrit à Roustan : « L'amour de la vérité est le sentiment commun qui nous lie : quand nous ne la voyons pas au même lieu c'est nous accorder que nous combattre, et si j'avois à m'enorgueillir de quelque chose ce seroit d'avoir des amis qui écrivent contre moi », *CC* XIII, n° 2251, p. 248. Roustan lui-même, dans son livre, embrasse cette version du rapport entre amitié et vérité, comme il l'atteste dans l'*Avertissement*, en choisissant l'*exergo* : « *Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas* ».

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

que sa critique « porte à faux à cet égard ». S'il avait admis son erreur, Roustan aurait dû jeter son ouvrage au feu[98]. S'agit-il d'un quiproquo momentané ou bien d'un désaccord de fond qui éloigne Rousseau de ceux parmi les Genevois qui, comme Roustan ou De Luc, l'auraient souhaité aussi chrétien qu'il était bon citoyen[99] ?

Dans la tumultueuse correspondance entre Rousseau et ses partisans genevois après la condamnation du *Contrat social*, les protagonistes ont clairement à l'esprit dès le début que le gouvernement utilise l'accusation d'irréligion à l'égard de Rousseau pour justifier sa sentence contre lui et pour lui aliéner la sympathie de ses concitoyens qui étaient par ailleurs, comme l'avait relevé Moultou, affligés par ce qu'il avait dit sur la religion civile[100]. La menace qui se dissimulait derrière la question religieuse, c'était l'accusation à l'encontre de Rousseau d'avoir violé le serment civique par lequel les nouveaux bourgeois promettaient de vivre selon la Réforme évangélique[101]. C'est pourquoi ses amis genevois insistèrent pour qu'il écrive une lettre dans laquelle il expliquerait les véritables raisons de ses propos sur la religion, en mettant l'accent surtout sur la correspondance de ses principes religieux avec ceux du christianisme, sur sa fidélité à la religion réformée et sur la supériorité de la religion de Genève. Rousseau, tout en refusant de renier ou de modifier les principes qu'il avait exposés dans les œuvres condamnées, se résolut tout de même à rendre notoirement publique son adhésion à la confession protestante, participa au

98 Rousseau à Moultou, le 21 octobre 1762, *CC* XIII, n° 2245, p. 234 ; voir aussi la lettre de Moultou, *CC* XIII, n° 2231.

99 Moultou à Rousseau, 18 juin 1762, *CC* XI, n° 1888.

100 Moultou à Rousseau, 16 juin 1762, *CC* XI, n° 1877, p. 90 ; voir en outre la lettre de Marcet de Mézières à Rousseau du 30 juillet 1762, *CC* XII, n° 2048, p. 133 : la religion n'est pas tant la cause de la condamnation du *Contrat social* que son prétexte. Par ailleurs, bien avant la publication de l'*Émile* et du *Contrat social*, Moultou avait déjà imaginé que les ennemis de Rousseau n'auraient pas manqué d'utiliser ses idées religieuses dans le but de neutraliser les effets politiques de ses œuvres : « Ah qu'ils Seront ravis que vôtre profession de foi leur fournisse un moyen d'empêcher l'effet de vôtre dédicace a la Republique, & de votre livre sur la Comedie ! », *CC* X, n° 1713, p. 156-157.

101 Moultou à Rousseau, 22 juin 1762, *CC* XI, n° 1899 ; cette accusation contre Rousseau sera reprise par J.-R. Tronchin, *Lettres écrites de la campagne*, Genève, 1763, p. 30 ; Rousseau, à son tour, exposera les arguments pour se défendre sur ce point dans les *Lettres écrites de la montagne*, quatrième lettre, *OC* III, p. 755 *sq.*, où il précisera qu'il n'avait jamais prêté le serment civique.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

culte de la paroisse de Môtiers et envoya au pasteur Montmollin une lettre destinée à dissiper tous les doutes au sujet de sa loyauté à l'égard de la religion réformée[102]. En dépit de la satisfaction de Marcet de Mezières et de De Luc[103], cette lettre ne suffit pas à faire taire les ennemis de Rousseau qui virent dans cette dévotion ostentatoire une forme d'hypocrisie, une attitude comparable à celle du vicaire savoyard lorsqu'il célèbre la messe sans croire à la signification religieuse de la cérémonie, et s'empressèrent de souligner la contradiction entre cette conduite et les principes exposés dans les textes[104]. Dans ces circonstances, De Luc demanda à Rousseau de rédiger une deuxième lettre, adressée cette fois-ci aux syndics de Genève, dans laquelle il répéterait son attachement à ses devoirs de chrétien et de patriote[105]. En refusant avec dédain d'aller chez les syndics « comme un enfant leur dire [s]on catéchisme », en affirmant qu'il soit « orthodoxe, Juif, Turc, payen, Athée ; la question est de savoir si l'on a violé les loix envers un Citoyen », et en proclamant sa haine de toutes les formes d'inquisition[106], Rousseau ne manque cependant pas d'entendre à sa manière les suggestions de ses amis et saisit l'occasion du *Mandement* émané de l'archevêque Christophe de Beaumont contre l'*Émile* pour se présenter

102 Rousseau à Montmollin, 24 août 1762, *CC* XII, n° 2108. Voir aussi la lettre à Vernet du 31 août 1762, *CC* XII, n° 2122, où Rousseau demande à Vernet de le réfuter sans le présenter comme étant retranché de l'Église réformée ; ce dernier lui réplique qu'il n'ira pas s'occuper de la question de l'adhésion de Rousseau à l'Église réformée, ni de la lettre à Montmollin : son jugement ne portera que sur Rousseau en tant qu'écrivain, *CC* XIII, n° 2178.

103 Marcet de Mézières à Rousseau, 10 septembre 1762, *CC* XIII, n° 2149.

104 Voir les lettres de Jean Sarasin à Montmollin, 14 septembre 1762, *CC* XIII, n° 2163 ; de Jacob Vernet à Rousseau, 21 septembre 1762, *CC* XIII, n° 2178 ; de Moultou à Rousseau, 22 septembre 1762, *CC* XIII, n° 2182 ; de Jean Sarasin à Montmollin, 3 décembre 1762, *CC* XIV, n° 2367.

105 De De Luc à Rousseau, 24 septembre 1762, *CC* XIII, n° 2187, et 23 novembre 1762, *CC* XIV, n° 2328 ; selon les plans du parti populaire, la lettre de Rousseau à Montmollin aurait dû parvenir à Genève avant le 21 novembre 1762, jour de l'élection du procureur général ; les magistrats avaient en effet décidé de présenter encore une fois comme candidat Jean-Robert Tronchin, qui avait rédigé les « Conclusions » (réquisitoire) pour la condamnation de Rousseau. Les chefs de la bourgeoisie, pour protester contre cette condamnation, s'étaient proposé comme but la non-réélection de Tronchin, lequel fut malgré tout réélu avec 800 voix pour lui et 400 contre. Sur cet échec et sur la réaction de Rousseau, voir *CC* XIV, n°s 2327, 2338, 2341, ainsi que la lettre de De Luc à Rousseau du 19 février 1763, *CC* XV, n° 2497.

106 Rousseau à De Luc, 26 novembre 1762, *CC* XIV, n° 2341 ; Rousseau à Moultou, 17 février 1763, *CC* XV, n° 2489 ; Rousseau à De Luc, 26 février 1763, n° 2511.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

publiquement comme le champion de la foi protestante blessée par les accusations infâmes d'un haut prélat catholique[107].

Selon Moultou, l'effet que Rousseau comptait obtenir à Genève avec la *Lettre à Christophe de Beaumont*, c'était de « terminer ici [son] affaire » en démontrant que son attaque contre le catholicisme ne concernait pas les « points fondamentaux du Christianisme » qu'il professait[108]. De son côté, Rousseau se gardait de démentir les suppositions de Moultou. Bien au contraire, sa volonté de diffuser le plus possible parmi les Genevois la copie de son écrit attestait le dessein de l'utiliser pour confirmer à nouveau ouvertement, et aussi comme auteur, son appartenance à la religion réformée. La *Lettre à Christophe de Beaumont* contient en effet la profession de foi et les éclaircissements que ses concitoyens sollicitaient depuis un moment. Les réactions enthousiastes ne se firent pas attendre[109], pas davantage que la réponse des Conseils qui prohibèrent l'impression de la lettre, et tout cela déclencha une réaction en chaîne (la renonciation de Rousseau à sa citoyenneté, les remontrances des citoyens et bourgeois, les *Lettres écrites de la campagne* de Jean-Robert Tronchin et les *Lettres écrites de la montagne* de Rousseau) qui inaugura une nouvelle période de conflit politique à Genève[110].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

107 Rousseau mentionne le projet de répondre à l'archevêque de Beaumont dans une lettre à Rey du 16 novembre 1762, où il en parle comme d'un travail encore à terminer, *CC* XIV, n° 2306 ; toutefois, le manuscrit de la *Lettre à Christophe de Beaumont* porte la date du 18 novembre, donc seulement trois jours après la lettre à Rey. Le manuscrit pour l'impression ne sera envoyé que le 1er janvier 1763 (*CC* XV, n° 2418). On peut se demander si Rousseau n'a pas délibérément anticipé la datation de la *Lettre* afin d'éviter qu'elle ne soit perçue comme une réaction à l'échec du plan ourdi par ses amis genevois lors des élections du 21 novembre. Sur la *Lettre à Christophe de Beaumont*, lire l'introduction d'Henri Gouhier, *OC* IV, p. 169-179.

108 Moultou à Rousseau, 19 mars 1762, *CC* XV, nos 2548 et 2547.

109 « Quel livre, quelle ame, quelle candeur, quelle sublimité » : c'est ainsi que Moultou s'exprime dans sa lettre à Rousseau du 23 mars 1763, *CC* XV, n° 2560, p. 216 ; le 30 mars, il rapporte la réaction de De Luc : « De Luc en est transporté, il m'a dit qu'il differoit moins de vous que vous ne pensiés », *CC* XV, n° 2577, p. 346. Toutefois, le 2 mai, De Luc tient à souligner qu'il existe toujours un désaccord avec Rousseau sur les points essentiels de la religion, *CC* XVI, n° 2671.

110 *CC* XVI, n° 2653 : le résident de France demande à Jacob Favre, premier syndic, d'empêcher l'impression à Genève de la *Lettre à Christophe de Beaumont* ; le 29 avril 1763, le Petit Conseil émet son arrêt d'interdiction. Comme R.-A. Leigh l'observe en note (*CC* XVI, p. 117-118), pour Rousseau cet arrêt fut « comme la goutte d'eau qui fait déborder le vase » : dès qu'il en prend connaissance, il décide de renoncer à son « droit de bourgeoisie et de cité ».

Plutôt que de m'attarder sur ces événements, j'aimerais souligner à quel point dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, rédigée dans l'espoir d'une réconciliation encore possible avec le gouvernement genevois, Rousseau soumet toute son argumentation à la nécessité de rappeler avec force son adhésion au protestantisme et de quelle manière, sans rien renier des principes exprimés dans ses ouvrages précédents, il atténue nettement l'opposition entre christianisme et patriotisme. En reprenant la distinction présente dans le *Contrat social* entre les deux manières de juger les religions, selon la vérité ou la fausseté qu'elles contiennent ou selon leur utilité politique, Rousseau ne mentionne pas explicitement le christianisme au moment où il identifie la religion la plus vraie avec celle qui est la plus sociale et la plus humaine. Par ailleurs, les effets négatifs que les grandes religions ont produits sur les sociétés ne sont pas présentés comme la conséquence de l'esprit du christianisme, mais comme la dégénérescence des religions tour à tour dominantes[111]. En proclamant sa propre adhésion au christianisme protestant, Rousseau met avant tout en évidence la profonde continuité entre sa conception de la doctrine évangélique et la religion de ses pères, définie comme « la plus raisonnable et la plus saine qui soit sur terre ». Elle est identifiée par le primat de la morale sur le dogme, le choix de l'écriture et de la raison comme unique guide de la croyance et le refus de l'autorité des hommes[112]. Remarquons également qu'il revient sur la question des rapports entre religion et politique – la référence implicite renvoie à la religion civile, même si elle n'est pas mentionnée – pour expliquer comment sa tentative de concilier la religion naturelle avec les religions nationales vise à favoriser la tolérance réciproque entre les cultes religieux des différents peuples et pour démontrer l'identité essentielle entre l'esprit missionnaire et l'esprit de conquête[113]. En conséquence, et malgré l'assertion selon laquelle il ne faut pas introduire de nouveaux

PDF destiné à un usage strictement individuel et non diffusé

111 *OC* IV, p. 969-971.

112 *Ibid.*, p. 960-961. Par ailleurs, cet éloge de la religion protestante est bien éloigné du passage contenu dans le *Manuscrit de Genève* et qui n'avait pas été repris dans la version définitive du *Contrat social* : « L'expérience apprend que de toutes les sectes du christianisme la protestante comme la plus sage et la plus douce est aussi la plus pacifique et la plus sociale. C'est la seule où les loix puissent garder leur empire et les chefs leur autorité », *OC* III, p. 344.

113 *OC* IV, p. 969-976.

cultes dans un pays sans l'autorisation du souverain, il s'agit d'un acte d'accusation contre le prosélytisme catholique et une défense du protestantisme, plus particulièrement du protestantisme français. On peut ajouter que Rousseau fournit une explication et une interprétation de la *Profession de foi du vicaire savoyard* qui reprend les points déjà exposés dans la lettre à Montmollin, en déclarant qu'il a voulu combattre avec ce texte aussi bien le matérialisme moderne que l'intolérance et le fanatisme. En se posant en croyant sincère et en défenseur de la foi religieuse, Rousseau présente les accusations d'absurdité et d'irrationalité opposées à l'Évangile et au christianisme comme une sorte de procédé sceptique destiné à produire la tolérance ; en mettant en évidence tous les doutes et difficultés qui entourent les révélations, il se propose d'ébranler la certitude dogmatique avec laquelle les peuples croient en leurs religions, une certitude qui les conduit à accuser d'hérétiques tous ceux qui ne partagent pas leurs croyances et à les traiter en coupables. En dernière analyse, son objectif aurait donc été de promouvoir la tolérance théologique en démontrant que toute révélation ne peut compter que sur des preuves probables[114], dans la conviction que le respect pour chaque culte et pour chaque religion ne peut se fonder que sur la tolérance.

Toutefois, si les indications herméneutiques que Rousseau suggère aux lecteurs (plus particulièrement genevois) et cette révision publique de ses propres doctrines religieuses semblent satisfaire les partisans du parti populaire, il est tout aussi clair qu'il n'y a pas de modification substantielle de ce qui était proposé dans les ouvrages antérieurs. Dans la correspondance avec le ministre zurichois Usteri et dans les *Lettres écrites de la montagne*, l'opposition entre christianisme et patriotisme réapparaît dans toute sa limpidité : tandis que le christianisme est favorable à la société générale, fondée sur l'humanité et sur la bienveillance universelle, les sociétés particulières se nourrissent des vices et des passions humaines. En conséquence, et la conclusion n'aurait pas pu être plus nette,

114 *Ibid.*, p. 996 *sq.* Les doutes n'affecteraient cependant pas la vérité de la révélation chrétienne, dont la certitude découlerait de la pureté et de la sainteté de sa doctrine, ainsi que de la sublimité divine de son auteur : « Il propose aussi ses grandes et fortes raisons de croire ; et de toute cette discussion résulte la certitude des dogmes essentiels, et un scepticisme respectueux sur les autres » (*OC* IV, p. 997).

PUF - destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

l'hypothèse « d'une Societé politique et vigoureuse de Chrétiens, tous parfaits à la rigueur, est donc contradictoire[115] ». Loin d'être une thèse circonstanciée et instrumentale, l'opposition entre christianisme et patriotisme est au contraire un élément constitutif de la vision républicaine de Rousseau. Et cela apparaît d'autant plus significatif qu'au moment même où il polémique contre un usage instrumental du christianisme, cette religion qui prêche la soumission, et qu'il s'oppose à ceux qui attribuent le *jus circa sacra* aux gouvernants plutôt qu'au peuple souverain, il refuse de partager la position de tous ceux qui trouvent, en écho au second *Traité* de Locke, dans la défense de la liberté reçue de Dieu le fondement de la valeur antityrannique et patriotique du « vrai » christianisme[116]. Il reste encore à expliquer plus précisément pourquoi, dans sa tentative de résoudre le problème du rapport entre religion et politique, Rousseau n'a pas utilisé l'idée genevoise de république chrétienne qui aurait pu constituer pourtant une solution exemplaire.

Le modèle genevois de république chrétienne renvoie à une série de valeurs partagées qui, au-delà des différences, trouvent leur élément commun dans l'unité de la politique et de la religion. Cette unité provient avant tout du mythe de la Réforme comme événement fondateur de la liberté temporelle et spirituelle de Genève ; puis, de la coïncidence entre la communauté religieuse, l'Église, et la communauté politique (la citoyenneté et le droit de résidence sur le territoire genevois n'étaient accordés qu'à celui qui appartenait à la religion réformée) ; enfin, de la complémentarité

115 Rousseau à Usteri, 18 juillet 1763, *CC* XVII, n° 2825, p. 63 ; voir aussi les lettres précédentes, *CC* XVI, n°s 2626, 2662 et 2768.

116 Sur le débat concernant la signification politique de la religion chrétienne, voir Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 244-249. En ce qui concerne la fonction antityrannique du christianisme, voir Jacques Abbadie, *Défense de la nation britannique, ou les droits de Dieu, de la nature, & de la société clairement établis au sujet de la révolution d'Angleterre, contre l'auteur de l'avis important aux réfugiés*, La Haye, Chez Abraham de Hondt, 1693 ; en outre, nous pouvons rappeler qu'une « affinité élective » entre protestantisme et républicanisme est mise en lumière par beaucoup d'auteurs, parmi lesquels nous signalons : Montesquieu, *De l'esprit des lois*, éd. V. Goldschmidt, Paris, Garnier, 1979 [1748], vol. 2, liv. XXIX, chap. V, p. 143 ; Voltaire, *Essai sur les mœurs*, éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1990 [1756], vol. 2, chap. CXXXIII, p. 243 ; D'Alembert, article « Genève », in *Encyclopédie*, vol. 7, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1966 [1757], p. 577.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

des fins attribuées au gouvernement civil et à l'autorité ecclésiastique[117]. Dans les sermons des pasteurs, les traités de théologie et les discours politiques des Genevois, la référence à l'unité est sans cesse renforcée par la solidarité établie entre liberté temporelle et spirituelle, vertu politique et religieuse, patriotisme et christianisme. Cependant, à l'intérieur de cette unité s'opère la distinction entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel : le premier a une fonction d'instruction et de discipline morale, il se sert des admonestations et en dernière instance de l'excommunication pour enseigner et persuader ; le second a une fonction de commandement, il se sert du pouvoir coercitif pour punir ceux qui enfreignent les lois. Agissant d'ordinaire chacun dans sa sphère de compétence, ces deux pouvoirs convergent cependant en raison de leur double finalité, spirituelle et temporelle, consistant dans la promotion de la « pure » religion et dans le maintien de l'ordre public, identifié avec la défense de la liberté et des privilèges de la ville, l'observation des lois et l'obéissance aux magistrats[118].

Bien qu'inscrite sur un mode particulier dans l'histoire de Genève et de la Réforme, l'unité religieuse et politique était en même temps pensée dans le cadre d'une vision plus générale du christianisme comme la religion sociale par excellence, lequel atténue les passions belliqueuses et adoucit la férocité du soldat en favorisant par ailleurs les vertus militaires. La frugalité du chrétien,

117 Sur cette unité, voir Pamela A. Mason, « The Genevan Republican Background to Rousseau's Social Contract », *History of Political Thought*, vol. 14, n° 4, 1994, p. 547-572 ; et Gabriella Silvestrini, *Le Républicanisme genevois au XVIIIe siècle*, à paraître.

118 Voir le texte du serment des conseillers pour l'élection des syndics, des syndics lorsqu'ils entraient en charge et des nouveaux bourgeois, *Édits de la république de Genève*, Genève, Chez les Frères de Tournes, 1735, p. 2, 8-9, 62-63. Sur le serment des pasteurs, voir les *Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève*, Genève, Chez les Frères de Tournes, 1735, art. XIII-XVI. Il ne faut pourtant pas oublier que la distinction des pouvoirs n'impliquait pas la séparation complète des charges spirituelles et temporelles : le Petit Conseil avait le droit d'approuver l'élection des nouveaux ministres qui avait lieu dans la Compagnie des pasteurs, ministres dont l'entrée en charge était publique et en présence du peuple, afin que « nul ne soit introduit au Ministere, que du commun consentement de toute l'Église » (art. X) ; enfin, dans le tribunal ecclésiastique, le Consistoire, siégeaient aussi les douze anciens, qui étaient des membres laïques nommés par le Petit Conseil et ensuite approuvés par le Conseil des Deux-Cents et par le peuple (art. LXIX-LXXIII). Malgré la distinction des pouvoirs, il n'y avait pas de séparation entre politique et religion ; Jacob Vernet, par exemple, s'exprimait contre cette séparation, voir *Instruction chrétienne*, Neuveville, J. J. Marolf, 1754 [1751], vol. V, p. 11.

PDF destiné à l'usage privé d'un membre, ne pas diffuser

son zèle pour le bien général, le mépris appris du Christ lui-même pour le corps mortel, l'attente de l'immortalité, tout cela fait que le chrétien est plus que quiconque disposé à sacrifier ses biens et son sang pour la patrie. En conséquence, « le meilleur Chrêtien sera aussi le meilleur Citoyen[119] ». Ce lien entre le christianisme et un patriotisme non agressif et exclusif s'adaptait aux nouvelles conceptions théologiques et anthropologiques élaborées par l'apologétique calviniste de la première moitié du XVIIIe siècle, laquelle avait réévalué le discours sur la nature humaine en abandonnant la théorie de la prédestination et en accentuant le primat de la pratique et de la morale sur le dogme[120]. De ce fait, une forte continuité avait été établie entre vérité révélée et vérité rationnelle, entre l'enseignement évangélique et la loi naturelle accessible grâce aux seules lumières de la raison. Cette dynamique avait abouti à confirmer avec force la fonction fondatrice de la morale chrétienne par rapport aux vrais principes du droit naturel et la possibilité de déduire de celle-ci les plus excellentes maximes du droit et de la politique. En même temps, la solidarité entre la diffusion de la vraie religion et le progrès des lumières conduisait à promouvoir l'usage individuel de la raison tout en étant lié à l'affirmation de la liberté de conscience qui pouvait parfois endosser des accents antityranniques[121].

PDF destiné à la vente privée uniquement, ne pas diffuser

119 *Traité de la vérité de la religion chrétienne, tiré en partie du latin de Mr. J. Alphonse Turrettin, par J. Vernet, seconde édition*, t. IV, Genève, Gosse, 1751, p. 416 ; cette phrase se trouve dans le chapitre XVI, dont le titre est révélateur : « Autres considérations sur la beauté de la Doctrine Chrêtienne, et sur son utilité pour le Bien public » (p. 403). L'argument en faveur de l'utilité sociale et politique du christianisme s'appuie non seulement sur Pufendorf, auteur des *Devoirs de l'homme et du citoyen*, mais aussi sur Fénelon et Bossuet, en s'en prenant directement à Bayle. Voir tout particulièrement p. 420. J.-J. Burlamaqui, qui présentait une version du droit naturel sans presque mentionner l'importance de la révélation, ne manquait pas de souligner l'influence positive de la morale chrétienne sur la formation des mœurs des citoyens, voir *Principes du droit politique*, Caen, centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1984 [1751], t. I, IIe partie, chap. VII, § XXVII, p. 199.

120 Maria-Cristina Pitassi, *De l'orthodoxie aux Lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992 ; *id.*, « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turrettini », in *id.* (éd.), *Apologétique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie ?*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 99-118.

121 « Née dans la lumiére, elle (notre Religion) ne peut que gagner aux progrès de la Raison : elle s'allie avec elle : elle l'aide à se développer ; elle veut que chacun s'éclaire. Et quelle barriére ne fournit-il pas contre la Tyrannie ? Car l'asservissement des biens et des personnes va d'ordinaire avec l'asservissement des esprits », *Traité de la vérité*, *op. cit.*, p. 411-412.

Certes, le christianisme raisonnable et patriotique dont Jean-Alphonse Turrettini et Jacob Vernet faisaient l'apologie n'était à aucun égard définissable comme « républicain ». Comme l'avait bien remarqué Jacques Abbadie en réfutant les insinuations de Bayle lorsqu'il accusait les protestants de républicanisme, l'esprit de la Réforme ne favorisait pas plus une forme de gouvernement qu'une autre. Selon lui, la coloration politique des ouvrages des réformateurs procédait moins de leurs principes religieux que de la forme de l'État dans lequel ils se trouvaient et qu'ils entendaient défendre[122]. La pluralité des options politiques qu'en effet les auteurs calvinistes déduisaient parfois de la doctrine chrétienne était perceptible également à Genève et dépendait soit de l'usage des sources scripturaires, soit de la manière d'interpréter le rapport spécifique entre pouvoir religieux et pouvoir politique que les institutions citadines auraient dû incarner.

Dans les conflits politiques qui divisaient la ville de Genève, les pasteurs étaient en majorité du côté du gouvernement et ils ne manquaient pas d'utiliser les passages idoines des Évangiles pour légitimer la soumission aux autorités constituées, en particulier le précepte paulinien de l'obéissance due aux pouvoirs établis par Dieu que Jacob Vernet, dans l'*Instruction chrétienne*, définissait comme la première cause du pouvoir des souverains, identifiant la « cause seconde » dans le consentement de la nation et dans le pacte[123]. En même temps, Vernet suivait presque à la lettre les recommandations de Locke pour attribuer au pouvoir souverain le contrôle de la police extérieure de l'Église, mais seulement dans les limites fixées par la nécessité publique. De là, des accents à première vue plus contrastés que le rigide « loyalisme » de nature paulinienne en ce que la sphère libre de la conscience était soustraite

122 J. Abbadie, *Défense de la nation britannique*, *op. cit.*, p. 284-285. Sur la nature problématique du lien entre protestantisme et républicanisme, voir Maria-Cristina Pitassi, « Refuge e esprit républicain *: qualche traccia di lettura* », *in* Fiorella De Michelis Pintacuda et Gianni Francioni (éd.), *Ideali repubblicani in età moderna*, Pise, ETS, 2002, p. 177-192.

123 J. Vernet, *Instruction chrétienne*, *op. cit.*, p. 11-15. Sur l'usage que les pasteurs faisaient du christianisme pour soutenir le gouvernement, voir H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, *op. cit.*, p. 135-141 ; sur la pensée politique de Vernet, voir G. Gargett, « Les idées politiques de Jacob Vernet : l'envers du *Contrat social* ? », *in* M. Péronnet et E. Rebardy-Julia (éd.), *Protestantisme et politique*, Montpellier, services des publications université Paul-Valéry, 1997, p. 163-186.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

à l'ingérence du souverain et du pouvoir civil. Et apparemment loin de la stricte position progouvernementale, le même pouvoir souverain était lié au consentement de la nation, une façon de rappeler aux princes que « le peuple n'est pas fait pour le roi, mais le roi est fait pour le peuple[124] ». Si bien qu'en dernière analyse le livre qui, dans les années 1750, était considéré comme un manifeste de consentement et de soutien de la part d'un honorable membre de la Compagnie des pasteurs à l'égard de l'oligarchie au pouvoir, ce même livre donc visait à présenter une image modérée de la politique chrétienne en montrant comment les préceptes évangéliques pouvaient servir à tempérer toutes les formes de gouvernement et à éviter les deux extrêmes également dangereux de l'anarchie et de la tyrannie[125].

Considérée du point de vue des conflits politiques genevois, cette doctrine d'esprit lockéen et antiabsolutiste était indiscutablement conservatrice. Comme Micheli du Crest l'avait observé, les ministres, qui auraient dû être les censeurs de tous, du peuple tout autant que des magistrats, trahissaient une remarquable partialité. Ils ne se préoccupaient d'instruire le peuple que sur la part la plus minime de ses devoirs envers les autres, la part la plus insignifiante à vrai dire, en oubliant de l'exhorter à défendre la liberté face aux attaques que les gouvernants lui portaient, en oubliant également de protester lorsque ces derniers se rendaient coupables de pareilles usurpations. Mais Micheli du Crest ne se contentait pas de contredire implicitement Barbeyrac qui s'était insurgé contre les pasteurs qui se permettaient de réprimander en chair les magistrats coupables de quelque faute[126]. Après avoir rappelé, au nom de la nécessaire unité de l'État, que la magistrature civile et le ministère ecclésiastique devaient être subordonnés au

PDF destiné à l'usage privé d'un client, ne pas diffuser

124 J. Vernet, *Instruction chrétienne*, *op. cit*, p. 16 ; cette sentence, très répandue, se trouve déjà chez Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats*, éd. Robert M. Kingdon, Genève, Droz, 1970, p. 9.

125 J. Vernet, *Instruction chrétienne*, *op. cit.*, p. 9-10.

126 Micheli du Crest, « Maximes d'un Républicain sur le Gouvernement civil », Archives d'État de Genève, PH 4729, n° 86-87, 1746 ; Micheli ne cite pourtant pas l'essai de Jean Barbeyrac, « Discours sur la question s'il est permis d'échafauder en chaire le magistrat, qui a commis quelque faute », in *Recueil de discours sur diverses matières importantes, traduits ou composez par Jean Barbeyrac*, t. II, Amsterdam, Pierre Humbert, 1731, p. 235-298.

souverain, et disposer de pouvoirs organisés de telle manière à se trouver dans une condition d'équilibre et de dépendance réciproque, il affirmait que la religion réformée était républicaine par nature puisque les devoirs qu'elle prescrivait ne pouvaient être remplis que dans un État libre, là où le peuple décide des affaires de grande importance en matière spirituelle et temporelle. Se référant à la constitution originelle de l'Église, il critiquait une ecclésiologie de type oligarchique, en rappelant que l'Église coïncide avec le corps entier du peuple. Ainsi, la référence chrétienne et ecclésiologique le poussait à universaliser la théorie de la souveraineté populaire : à son avis, sur la base des références scripturaires, le *jus circa sacra* n'aurait pu revenir qu'au peuple, tant en ce qui concerne les dogmes que la discipline[127].

De ce point de vue, il est indubitable que la position de Rousseau est assez semblable à celle des Genevois qui critiquaient les conseils restreints, accusés d'usurpation, y compris en matière de religion lorsqu'ils prétendaient subjuguer le corps des pasteurs, s'arrogeant un pouvoir qui appartenait au peuple souverain, c'est-à-dire au Conseil général[128]. Ainsi, dans les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau ne manque pas de dénoncer la confusion coupable que les partisans des conseils, à commencer par Jean-Robert Tronchin, avaient créée dans l'utilisation des termes « souveraineté » et « gouvernement ». De fait, ils attribuaient au gouvernement le *jus circa sacra*, mais ensuite, en identifiant le gouvernement au Petit et au Grand Conseil, ils finissaient par confier à ces derniers un pouvoir souverain qui ne leur appartenait pas puisque, à Genève, seul le Conseil général est souverain. C'est à ce titre qu'il avait approuvé les *Ordonnances ecclésiastiques* au temps de la Réforme. L'identification du gouvernement à la souveraineté pouvait bien valoir dans les monarchies, où le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif étaient réunis, mais certainement pas dans les républiques comme Genève, où les magistrats ne disposaient pas

127 Micheli du Crest, « Maximes », *op. cit.*, n°s 80-85. Par ailleurs, dans la première partie du texte, Micheli avait soutenu que la liberté d'un peuple peut également être préservée sous un monarque absolu, qui serait donc revêtu de l'autorité suprême aussi bien dans le domaine religieux.

128 Comme l'a souligné H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, *op. cit.*, p. 113-119, 259-260.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

du pouvoir souverain. Les magistrats civils ne constituent qu'un tribunal qui, conjointement avec le tribunal spirituel – le Consistoire –, n'a pour seule tâche en matière de religion que de faire exécuter les lois. Tout comme Micheli, Rousseau affirme donc que les magistratures civile et ecclésiastique détiennent sur les choses sacrées un pouvoir subordonné au peuple souverain[129].

En conséquence, si on retourne à l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, le dogme de la religion civile qui prescrit la sainteté du contrat et des lois apparaît moins comme un inquiétant signe de sacralisation « totalitaire » de la politique que comme le contrepoint à ce qu'on pouvait lire dans l'*Instruction chrétienne* de Jacob Vernet qui utilisait la référence chrétienne et paulinienne pour conférer de la sacralité aux souverains, aux princes et aux magistrats, considérés comme autant de pouvoirs établis par Dieu[130]. La religion civile de Rousseau vise donc à affirmer la sainteté impersonnelle du contrat social et des lois contre la sacralisation des hommes et, en dernière instance, des magistrats subordonnés qui usurpent le pouvoir souverain du peuple. Il ne s'agit pas de sacraliser la politique pour répondre au problème de la séparation moderne des sphères politique et religieuse, mais au contraire de désacraliser toute forme de pouvoir personnel.

De même, l'insistance sur le dogme négatif de la tolérance et sur l'impossibilité de distinguer entre tolérance ecclésiastique et tolérance civile ne semble entièrement compréhensible qu'en regard de la république de Genève et, plus particulièrement, de l'*Instruction chrétienne* de Vernet. C'est bien lui qui avait insisté sur cette distinction qui permettait d'attribuer aux pasteurs la défense de l'orthodoxie – une orthodoxie « éclairée » –, des pasteurs qui avaient le droit d'excommunier les fidèles dans les cas d'erreur fondamentale et dans le même mouvement de revendiquer la tolérance politique fondée sur la liberté de conscience[131].

PDF destiné à un usage strictement personnel

129 *OC* V, p. 770-771. Sur l'attribution au « gouvernement » de la compétence en matière de religion, voir J.-R. Tronchin, *Lettres écrites de la campagne*, *op. cit.*, p. 14-15 ; l'utilisation indifférenciée des termes « souverain », « prince », « magistrat », tout comme « souveraineté » et « gouvernement » se retrouve également dans J.-J. Burlamaqui, *Principes de droit politique*, *op. cit.*, t. I, IIIe partie, chap. III, tout particulièrement p. 244-250.

130 J. Vernet, *Instruction chrétienne*, *op. cit.*, p. 15.

131 *Ibid.*, p. 24.

Cette position paraît très conforme à ce que Rousseau considère comme l'opportunisme de la tolérance. Elle consiste à revendiquer la tolérance pour les protestants là où ils sont minoritaires, comme en France, tandis que dans les États protestants, comme à Genève, l'excommunication implique la perte de la citoyenneté : la distinction n'a dès lors plus aucun sens puisque l'intolérance religieuse est *ipso facto* intolérance civique. Est-il possible de considérer que sur cet aspect précis Rousseau s'adresse non seulement aux pasteurs et aux magistrats, mais que sa critique porte également sur la religion même de Genève et plus généralement sur le protestantisme et le danger de sa « nationalisation » ?

Dans les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau revient en détail sur les questions religieuses et fournit une interprétation de la Réforme qui n'est plus subordonnée à l'exigence d'affirmer sa propre appartenance légitime à la communauté protestante. Mais sa position sur les rapports entre religion et politique, christianisme et Réforme, est tout sauf claire, du moins à première vue. D'une part, il prétend dans la sixième lettre avoir analysé dans le chapitre sur la religion civile du *Contrat social* comment la « Religion peut et doit entrer comme partie constitutive dans la composition du corps politique[132] ». D'autre part, dans la première lettre, il soutient que :

> Eux donc qui ont voulu faire du Christianisme une Religion nationale et l'introduire comme partie constitutive dans le systême de la Législation, ont fait par là deux fautes, nuisibles l'une à la Religion, et l'autre à l'État. Ils se sont écartés de l'esprit de Jésus-Christ dont le regne n'est pas de ce monde, et mêlant aux intérêts terrestres ceux de la Religion, ils ont souillé sa pureté céleste, ils en ont fait l'arme des Tyrans et l'instrument des persécuteurs[133].

132 *OC* III, p. 809 ; voir en outre p. 703 : « Le Chapitre dont je parle est destiné, comme on le voir par le titre, à examiner comment les institutions religieuses peuvent entrer dans la constitution de l'État. »

133 *Ibid.*, p. 704, 706 : « La Religion Chrétienne est, par la pureté de sa morale, toujours bonne et saine dans l'État, pourvu qu'on n'en fasse pas une partie de sa constitution. »

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mais à Genève, le christianisme est-il devenu une partie de la législation ou non ? La réponse de Rousseau semble être double. Il oppose ce qu'il considère être le vrai esprit de la Réforme à la dégénération dogmatique et tyrannique introduite par les réformateurs, infectés de l'esprit inquisiteur et persécuteur du clergé catholique avec lequel ils disputaient[134]. De ce point de vue, la façon dont la Réforme à Genève – dans sa version pure et non dégénérée – est devenue partie constitutive de la législation politique apparaît comme non dogmatique et purement négative, c'est-à-dire seulement relative à l'abolition du culte romain. Les lois n'imposent aux citoyens aucun dogme positif, aucune profession de foi. Seul le souverain a le droit de rédiger un édit dans lequel est prescrit la doctrine majoritaire à ceux qui ont le devoir d'enseigner le culte, étant entendu que personne ne peut être contraint de devenir pasteur et que dans ce contexte l'uniformité de l'enseignement qu'exige l'ordre public n'est pas contradictoire avec la liberté de chacun. Pour le reste, la Réforme coïncide pour Rousseau avec la libre interprétation des Écritures : « reconnoître la Bible pour regle de sa croyance, et n'admettre d'autre interprête du sens de la Bible que soi[135] ».

Cette conception de la Réforme prend sens dans le plaidoyer de Rousseau en faveur de ses ouvrages, et en particulier de la *Profession de foi*, dans laquelle il aurait reconnu la divinité de l'Évangile et l'aurait expliqué à la lumière de sa raison, de son « esprit particulier ». Mais tout cela ne suffit pas à éloigner le soupçon que Rousseau puisse considérer qu'aux origines même de l'intégration de la « Sainte Réforme Évangélique » dans la législation genevoise, le principe de séparation entre religion et politique, conforme à l'esprit du christianisme, n'ait pas été respecté. En d'autres termes, il ne semble pas correct de conclure que Rousseau interprète l'esprit originel de la réforme genevoise comme l'actualisation de l'entière séparation entre christianisme et politique, laquelle exclut que le christianisme soit l'objet des lois politiques. En réalité, dans la quatrième lettre, où il analyse la procédure suivie par le Petit Conseil qui l'a condamné et interprète

134 *Ibid.*, p. 715.

135 *Ibid.*, p. 712-713.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

la manière dont la loi genevoise répartit les compétences en matière de religion entre le Consistoire et les tribunaux civils, Rousseau se montre très conscient que la religion de Genève est une religion d'État et donc que l'intolérance ecclésiastique emporte l'intolérance civile : « Parce que la Loi ne souffrant dans l'État qu'une seule Religion, celui qui s'obstine à vouloir en professer et enseigner une autre, doit être retranché de l'État[136]. » Il n'y a aucun doute que Rousseau présente là avec une grande netteté la religion de Genève comme une religion nationale et politique. Comme il le savait très bien, « vivre selon la Sainte Réforme Évangélique », en tant que condition d'accès à la citoyenneté, impliquait non seulement la simple conformité extérieure des actions avec la morale chrétienne, mais également la profession de foi évangélique et l'adhésion au culte expressément prévu par la loi, à savoir les *Ordonnances ecclésiastique*s, qui étaient loin de se limiter à l'abolition « par voie négative » du culte catholique[137].

Si Rousseau revendique d'un côté l'origine protestante et réformée de ses idées religieuses – le recours à la raison individuelle, le libre examen, le primat de la morale et le principe de la tolérance –, d'un autre côté, il ne fait aucun doute que la religion civile et l'idée de tolérance qu'il défend vont bien au-delà des limites du christianisme et de l'esprit originel de la Réforme telles qu'ils les présentent dans les *Lettres écrites de la montagne*. Tandis que la tolérance que Rousseau décrit comme typique de l'authentique tradition réformée est une tolérance interne aux confessions chrétiennes, basée sur la commune reconnaissance de l'Évangile et de ses vérités essentielles, conforme en ce point à l'idée que pouvaient s'en faire les pasteurs genevois, la tolérance qu'il propose comme auteur politique, c'est celle qui n'exclut que les intolérants pour mieux inclure tous ceux qui, croyant en Dieu, en la Providence et dans le système de récompense et de châtiment futurs, ne croient

136 *Ibid.*, p. 760.

137 Selon les *Ordonnances ecclésiastiques*, *op. cit.*, art. I, le but à poursuivre était « que la Doctrine du S. Evangile de nostre Seigneur Jesus-Christ soit conservée en sa pureté, et l'Eglise Chrestienne deuëment entretenuë par bon regime et police » ; elles contenaient la prescription de l'administration des sacrements, du baptême et de la sainte cène (art. XXXVIII-XLVI) ; le bannissement était prévu expressément pour ceux qui s'obstinaient à ne pas participer à la Cène du Seigneur (art. XCI).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

pas nécessairement à la Révélation et à la divinité de Jésus. Si le Rousseau qui se réclame de son identité genevoise et protestante affirme croire en la divinité de l'Évangile, une divinité que prouve la pureté de sa morale, le Rousseau écrivain politique ne s'estime pas tenu d'inclure dans le credo civique le motif hobbesien « Jésus est le Christ[138] ».

Dans cette perspective, la religion civile, loin de répliquer le modèle genevois de la république chrétienne ou de chercher à restaurer l'authentique christianisme dans l'esprit originel de la Réforme, paraît plutôt viser à reformuler de manière radicale le serment civique en dissociant la citoyenneté de l'adhésion à la profession de foi chrétienne et protestante. Comme Rousseau l'avait écrit à Marcet de Mézières, le christianisme ne peut pas être la religion civile indispensable à toute bonne législation, d'autant plus qu'il a existé des républiques bien constituées sans le christianisme, comme Sparte et Rome[139].

Même si Rousseau rejoint les soutiens du parti populaire quand ils attribuent le *jus circa sacra* au peuple souverain, cette référence à la constitution originaire de Genève s'inscrit dans une vision des rapports entre religion et politique très éloignée du républicanisme chrétien tel qu'il pouvait être conçu par ses concitoyens. Non seulement Rousseau a rompu avec la conception providentialiste de l'histoire genevoise et avec le mythe fondateur de la Réforme, y compris d'un point de vue rhétorique, mais en dernière analyse c'est l'identité entre l'État et l'Église, entre le chrétien et le citoyen, l'idée même de république chrétienne, qui

138 De cette façon, Rousseau inclut dans la tolérance non seulement les religions non chrétiennes mais aussi les déistes et les soutenants de la « religion essentielle », qui avaient été attaqués tant par Jacob Vernet que par Jacques-François De Luc, voir Graham Gargett, *Jacob Vernet, Geneva and the Philosophes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, p. 54-56, et De Luc, *Observations sur les savans incrédules et sur quelques-uns de leurs écrits*, Genève, 1762, p. 229 *sq*. Sur l'irénisme de J.-A. Turrettini, voir Giovanni Miegge, « Il problema degli articoli fondamentali nel *Nubes testium* di Giovanni Alfonso Turrettini », *in* D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi et V. Vinay (éd.), *Ginevra e l'Italia*, Florence, Sansoni, 1959, p. 505-538.

139 *CC* XII, n° 2028, 24 juillet 1762, p. 97-98 : « L'Auteur examine ensuite quelle est la Religion civile sans laquelle nul Etat ne peut être bien constitué. Il semble, il est vrai, ne pas croire que le Christianisme, du moins celui d'aujourdui, soit cette Réligion civile indispensable à toute bonne legislation. Et en effet beaucoup de gens ont regardé jusqu'ici les Républiques de Sparte et de Rome comme bien constituées, quoiqu'elles ne crussent pas en J. C. »

PDF destiné à l'usage privé uniquement, non diffusable

disparaît de sa pensée politique. On peut penser que Rousseau a pris ici au sérieux la théorie lockéenne de la séparation des sphères politique et religieuse et qu'il a traité de manière cohérente les conséquences de l'assertion contenue dans les *Lettres sur la tolérance* selon laquelle « sous l'Évangile, il n'y a point à la rigueur de république chrétienne[140] ». Mais dans la pensée de Rousseau, cette idée lockéenne acquiert une signification complètement différente, non sans endosser parfois des airs autoritaires, parce que, pour lui, à la différence de Locke, c'est l'idée même d'Église comme réalité purement et strictement religieuse qui disparaît. Chez Locke, la séparation entre politique et religion équivaut à une séparation entre la société politique (l'État) et les associations religieuses (les églises, les sectes). Dans la pensée de Rousseau, il devient difficile de concevoir cette séparation parce qu'il ne subsiste plus d'associations religieuses face à l'État, mais seulement les consciences individuelles et le culte intérieur. Selon Locke, comme elles faisaient partie des choses indifférentes, les formes du culte ne pouvaient tomber sous la juridiction du souverain, sauf en cas de nécessité manifeste pour le bien public. Pour Rousseau, au contraire, dans la mesure même où il est indifférent du point de vue du salut, le culte extérieur est de la compétence directe du souverain en raison de son importance pour l'ordre public. Dès lors, chaque forme de culte extérieur n'est plus identifiable comme un phénomène religieux, mais comme un produit purement mondain de la politique.

Rousseau a toujours protesté de son adhésion au christianisme et peut-être n'y a-t-il aucune raison de douter de la sincérité de ses paroles. Mais son christianisme est sans aucun doute un christianisme sans Église, une religiosité vécue dans le for intérieur de la conscience individuelle. En conséquence, tout en se reconnaissant dans le principe protestant de l'unité de l'Église et de l'État, Rousseau pensait cette unité sur un mode très différent de celui que ses coreligionnaires partageaient, lesquels n'auraient

140 John Locke, *Lettre sur la tolérance*, trad. française Jean Le Clerc, éd. J.-F. Spitz, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 197. Il convient de noter que c'est précisément Genève que Locke mentionne comme exemple des effets de l'intolérance qui se produisent inévitablement là où la séparation entre religion et politique n'a pas été réalisée (p. 194).

PUF-Destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

jamais renoncé à croire en la nature spirituelle et surnaturelle de la communauté des fidèles. Et c'est pour cela que sa manière de penser la « réunification des têtes de l'aigle » semble osciller contradictoirement entre le *cujus regio ejus religio* hobbesien et la revendication passionnée de la tolérance religieuse.

Cette contradiction apparente se dissout cependant si on revient sur le statut conceptuel et théorique de la religion civile et sur la méthode que Rousseau a suivie pour analyser le problème des rapports entre religion et politique. Il avait écrit la première ébauche du chapitre sur la religion civile au dos des feuillets dédiés au législateur, tandis que dans la version définitive cet objet est inséré dans le quatrième livre. Comment expliquer ce changement ? Comme nous l'avons vu, le premier livre du *Contrat social* est consacré à la formation du corps politique, le deuxième livre à son « mouvement », c'est-à-dire à l'expression de la volonté générale, tandis que le troisième livre se préoccupe de la mise en œuvre de cette volonté. À la différence des trois premiers livres, qui se déploient au niveau des principes du droit politique, le quatrième livre est destiné à présenter des exemples concrets concernant des institutions républicaines qui ont contribué à la conservation de la volonté générale. Inclure dans le quatrième livre la question de savoir comment la religion « peut et doit entrer comme partie constitutive dans la composition du corps politique[141] » signifie que pour Rousseau la réponse se trouve moins sur le plan universel des principes que sur le plan relatif de l'histoire des institutions religieuses. Et ce n'est pas fortuit si la première grande différence qui saute aux yeux entre le *Manuscrit de Genève* et la version définitive soit justement l'insertion, au début du chapitre, de la longue dissertation historique qui précède l'analyse systématique des religions. Sur le plan des principes qui valent universellement pour toutes les républiques et les États, anciens et modernes, les prescriptions de Rousseau sont très concises : le *jus circa sacra* revient au souverain, mais ce droit « n'outrepasse pas les limites de l'utilité publique ». À ce titre, le souverain a le droit de savoir si les citoyens ont une religion parce que l'État ne peut subsister sans que la religion lui serve de base. Seule la foi en Dieu peut fonder

141 *OC* III, p. 809.

PDF destiné à un usage strictement non diffusable

le sentiment de l'obligation, l'intériorisation des devoirs sociaux. Mais les dogmes religieux intéressent l'État uniquement pour leur fonction sociale, comme sentiments de sociabilité ; pour le reste, chacun a le droit d'avoir les opinions qu'il veut. Rousseau réitère donc la différence entre sphères religieuse et politique, séparation rigoureusement préservée même s'il revient au souverain de fixer les articles de la profession de foi qui, en tant que tels, ne sont pas des dogmes religieux.

La deuxième différence très importante qui émerge du *Contrat social* et du *Manuscrit de Genève*, c'est l'abandon de l'idée d'une conciliation entre religion de l'homme et religion du citoyen grâce à la fonction patriotique de la religion civile en ce qu'elle est contradictoire avec l'exigence de séparation clairement exprimée dans la première version du chapitre sur le législateur, au moment où Rousseau réfute la position de Warburton sur l'éventualité d'un « objet commun » à la politique et à la religion[142]. Cette critique contraste évidemment avec l'idée qui consiste à considérer la religion civile comme un instrument pour réunir les lois humaines et les lois divines dans leurs finalités. Il n'est alors pas surprenant que disparaisse de la version définitive l'affirmation suivante : « Les loix divines et humaines, *se réunissant toujours sur le même objet*, les plus pieux théistes seront aussi les plus zélés citoyens et la deffense des saintes lois sera la gloire du Dieu des hommes[143]. » Et il est encore moins question de présenter le christianisme protestant comme l'incarnation par excellence de la convergence moderne entre la religion et la politique[144]. De plus, dans le *Contrat social*, où la partie historique a été ajoutée, Rousseau corrige la phrase inspirée de Warburton pour en réduire la portée : « Que la politique et la religion aient *parmi nous* un objet commun[145]. » Dans le monde antique, religion et politique avaient un objet commun jusqu'à ce que l'avènement du christianisme introduise une séparation entre ces deux sphères. Ce qui semble dicter les changements qui interviennent dans l'analyse

142 *Ibid.*, p. 318 (nous soulignons en italique).

143 *Ibid.*, p. 342 (nous soulignons en italique).

144 Comme Rousseau l'avait écrit dans le *Manuscrit de Genève*, *OC* III, p. 344.

145 *Ibid.*, p. 384 (nous soulignons en italique).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de la religion entre les premières expositions du problème de la religion civile et ce qui apparaît dans le *Contrat social*, c'est, d'une part, l'exigence de maintenir la cohérence avec le principe de la séparation de la religion et de la politique, et, d'autre part, la conscience de la nature historique et donc circonstanciée des cultes religieux, et en conséquence la grande attention apportée à la tentative de combiner la perspective universaliste avec les événements déterminés par les conditions particulières afin de caractériser tour à tour les modalités d'application des principes aux cas concrets.

Rousseau n'a jamais abandonné le projet exposé dans la lettre à Voltaire, soit trouver un code moral universel qui pourrait servir de pierre de touche pour évaluer la « sociabilité » des différentes religions. Mais davantage que sous la forme d'une conciliation abstraite entre la religion de l'homme et la religion du citoyen, ce projet prend corps, comme l'explique la *Lettre à Christophe de Beaumont*, dans l'application des formules nationales à la religion de l'homme selon les « fondemens, les rapports, les convenances[146] ». Et si le culte de l'homme et la morale de l'humanité peuvent trouver une formulation universelle, le culte du citoyen renvoie à la différenciation des traditions locales et nationales qui doivent être respectées au nom de l'ordre public et de la paix. Le devoir de trouver l'équilibre entre la perspective universaliste du code moral et les cultes nationaux échoit au législateur, un législateur qui n'est plus dans la situation originelle dans laquelle le peuple est encore dépourvu d'institutions religieuses, mais au contraire qui se situe *parmi nous* et par-là est confronté au dilemme exposé dans les *Lettres écrites de la montagne* : une fois que le christianisme a séparé les sphères politique et religieuse alors que l'État ne peut pas subsister sans religion, que doit faire le législateur ? En tant que législateur, Rousseau choisit des solutions diversifiées, il module plus ou moins la portée de la profession de foi civile selon les cultes nationaux à laquelle elle doit s'adapter. Là où il est possible de réaliser l'entière séparation entre christianisme et politique, il n'y a pas besoin de religion civile. Dans le cas de l'espace protestant, et en particulier

146 *OC* IV, p. 969.

PDF fermé à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

Genève, la religion civile sert à amortir les effets de l'intolérance que le christianisme ne manque pas de produire lorsqu'il devient une partie de la législation politique. Dans l'espace catholique, la formule du serment civique doit atténuer les effets antinationaux du catholicisme lui-même. Dans cette dernière circonstance, Rousseau renonce à insérer le dogme de la tolérance comme partie de la législation.

On ne peut pas pour autant affirmer que le projet de la tolérance finit par perdre sa portée universaliste et que Rousseau y renonce pour ce qui regarde l'espace catholique. Plus simplement, il choisit de suivre une autre stratégie, plus adaptée aux formes nationales : dans les pays catholiques, Rousseau défend la tolérance non pas dans la perspective politique du législateur, mais dans celle de l'écrivain qui, comme l'avaient évoqué la *Lettre à Christophe de Beaumont* et les *Lettres écrites de la montagne*, utilise le procédé sceptique pour affaiblir la certitude du croyant qui alimente le fanatisme religieux tout en suggérant aux adeptes de la religion naturelle la voie de la tolérance à l'égard de tous les cultes et des religions d'État avec lesquels elle est compatible. C'est pourquoi dans le « Sommaire » du *Contrat social* contenu dans l'*Émile*, il n'est fait aucune mention de la religion civile et de la tolérance : dans un roman pédagogique destiné au public de la France catholique, ces questions sont abordées dans la perspective individuelle du vicaire savoyard et non dans la dimension politique propre au législateur[147].

C'est dans la diversification des stratégies de Rousseau et dans son attention aux particularités historiques et nationales que l'on peut repérer la cohérence avec laquelle il poursuit son projet philosophique et politique destiné à combiner selon des solutions tour à tour différentes la religion de l'homme et les cultes nationaux, à concilier la défense de la tolérance et la liberté de conscience avec l'exigence de l'ordre public et de la paix.

147 C'est la seule manière, à mon avis, d'expliquer pourquoi dans le sommaire du *Contrat social* contenu dans le livre V de l'*Émile* (*OC* IV, p. 836-849) il n'y a aucune référence à la religion civile, tandis qu'elle est mentionnée dans l'analyse du *Contrat social* qui se trouve dans les *Lettres écrites de la montagne*, *OC* III, p. 809.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

Conclusion

Du point de vue de la terminologie rousseauiste, on peut affirmer qu'il existe deux acceptions du syntagme « religion civile », l'une étendue et l'autre au contraire plus étroite. La première acception, entendue dans le sens que lui donne le titre du chapitre 8 du quatrième livre du *Contrat social*, renvoie à une double interrogation ou un double problème : le premier problème, qui concerne indistinctement toutes les républiques, c'est d'évaluer si et comment les institutions religieuses peuvent entrer dans la constitution de l'État ; le second problème, plus particulièrement lié à l'avènement et à la transformation du christianisme, c'est de savoir comment concilier la religion naturelle, la morale de l'humanité, avec les formes nationales du culte[148]. Il y a cependant une signification plus étroite, qui ne se confond pas avec la première en ce qu'elle ne correspond pas à une interrogation ou un problème, mais plutôt à la solution du problème, c'est-à-dire à la définition des « dogmes de la religion civile », à l'identification du « catéchisme du citoyen ». Là, Rousseau est très attentif à utiliser l'expression « religion civile » uniquement pour la solution prévue à la fin de l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, une solution pensée pour l'espace protestant et par conséquent, si on s'en tient à la lettre de ses écrits, non reproductible pour d'autres situations. Mal interpréter la pensée de Rousseau sur ce point, en assurant que pour lui les dogmes de la religion civile constituent la réponse par excellence aux problèmes du rapport entre religion et politique dans le monde moderne, conduit inévitablement à inscrire cet auteur à l'origine d'une généalogie des « religions politiques » qui mène, depuis la Révolution française, au républicanisme autoritaire et au totalitarisme contemporain. C'est précisément cette interprétation que j'ai voulu remettre en discussion.

On peut se demander quelles sont les conclusions qui peuvent être tirées des textes rousseauistes pour le débat actuel et dans quelle mesure ils sont d'une quelconque utilité pour nous. Si

148 La référence au titre du *Contrat social* se trouve dans les *Lettres écrites de la montagne*, *OC* III, 703 ; la seconde problématique est formulée dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, *OC* IV, 969.

PDF licence à un usage privé uniquement, non diffusé

mon interprétation de la religion civile est correcte, il me semble alors possible de soutenir que tous ceux qui entendent réactiver aujourd'hui l'idée de religion civile en se réclamant du républicanisme rousseauiste devraient avant toute chose parvenir à faire valoir de manière convaincante pour le lecteur d'aujourd'hui – occidental, bien entendu – que sans la foi en Dieu la moralité, et par conséquent la vie politique et sociale elle-même, est inconcevable ; ils devraient en d'autres termes réfuter l'hypothèse de l'athée vertueux chère à Bayle. Si, au contraire, on pense que restaurer cette conception n'a plus aucune justification et qu'on admet que de nos jours, à la différence de ce que pensaient Pufendorf, Locke et Rousseau, l'espace de la politique non seulement peut, mais doit inclure les non-croyants, il me semble que le point de convergence entre les valeurs (ou l'espace d'un *overlapping consensus* constitutionnel) est à chercher au-delà de la dimension religieuse, même lorsqu'elle est entendue de manière minimaliste comme l'aspiration non confessionnelle à une certaine forme de transcendance. Alors que les démocraties occidentales cherchent les remèdes à la désaffection grandissante des citoyens, il me semble que les textes rousseauistes sont loin d'inviter à recourir à la religion comme instrument de revitalisation de la vertu civique. Cette dernière résulte plutôt de la conformité de la volonté particulière à la volonté générale, et l'amour de la patrie est le sentiment, le « penchant », qui sert d'instrument à cette fin. Mais c'est moins à la religion qu'il revient d'animer l'amour de la patrie qu'aux conditions politiques, sociales et économiques qui rendent possible la correspondance entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. De ce point de vue, les écrits de Rousseau apparaissent plus proches de ceux qui, comme Loredana Sciolla, indexent l'intensité plus ou moins grande du sens civique sur la qualité des institutions politiques et administratives davantage que sur un quelconque recours à la religion civile.

L'intérêt que les textes de Rousseau peuvent encore susciter aujourd'hui – et c'est particulièrement évident à propos du rapport entre religion et politique – repose sur la méthode qu'il a utilisée, dans la diversité des stratégies et des perspectives proposées pour adapter les principes universels aux circonstances historiques particulières, tout comme dans la multiplicité des genres littéraires et des personnages choisis pour incarner et exprimer

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

concrètement la vérité la plus abstraite. En ce sens, la façon dont Rousseau a pensé les limites de la politique et la subjectivité de la raison peut encore dire quelque chose aujourd'hui à tous ceux qui défendent une perspective universaliste, sans être pour autant aveugles aux différences et négliger la particularité et la pluralité des parcours historiques.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Anthropologie et progrès: Rousseau, Iselin et la philosophie kantienne de l'histoire

Traduit de l'italien par l'auteur

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Luca Timponelli

La philosophie de l'histoire de Kant veut être une des réponses les plus originales au problème de la destination de l'homme, question centrale dans la *Spätaufklärung*[1]. Soutenant la perspective d'une destination collective, de portée cosmopolite et immanente au développement historique, Kant se distancie fortement de ceux qui entendaient la vocation humaine à se perfectionner comme une mission purement individuelle : « L'homme ne peut se rendre si parfait par lui-même, nous lisons dans l'*Anthropologie Friedländer*, tant que la société entière n'est pas parfaite[2]. »

Cette perspective a traditionnellement été opposée à la conception de l'histoire soutenue par Moses Mendelssohn, jugée par Kant comme « abdéritiste[3] » en tant qu'elle refusait la possibilité d'un progrès continu pour l'humanité dans son ensemble, n'admettant qu'une alternance des phases de montée et de déclin pour les différentes civilisations[4]. Comme on le sait, cette lecture de l'histoire laisse Kant profondément insatisfait : pour lui, elle n'est que la représentation d'une farce qui se répète toujours la même, et que même si elle peut amuser les acteurs « parce qu'ils sont fous, l'observateur en a assez de l'un et de l'autre acte, quand il a des raisons de supposer que l'œuvre, sans jamais finir, est éternellement la même[5] ». L'idée d'une destination vers une amélioration exclusivement individuelle qui, grâce à l'immortalité de notre âme, va au-delà de la vie terrestre ne peut qu'énerver Kant, comme l'a souligné Luca Fonnesu[6], aussi pour la direction aristocratique que Mendelssohn a imprimée sur cette perspective. En effet, en affirmant que la destination de l'homme était essentiellement morale,

PDF destiné à un usage strictement individuel

1 Cf. R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco*, Turin, Loescher, 1983 ; N. Hinske, *Die Bestimmung des Menschen, Aufklärung*, 1999, 1 ; R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hambourg, Meiner, 2007 ; M. Kuehn, « Reason as Species Characteristic », *in* A. Oksenberg Rorty et J. Smith (éd.), *Kant's Idea for a Universal History with Cosmopolitan Aim*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 68-93.

2 I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Reimer-De Gruyter, 1900 f., Bd. XXV-1, p. 690. Dorénavant, cette édition sera désignée par l'acronyme *AA*, le volume exprimé en chiffres latins et le numéro de page exprimé en chiffres arabes.

3 *AA* VIII, 81.

4 Cf. M. Mendelssohn, *Jerusalem*, II, 9, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.

5 *AA* VIII, 308 (ed. it. in SP, 275).

6 L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Bari, Laterza, 1993.

Mendelssohn a condamné l'extension universelle de l'*Aufklärung* comme dangereuse pour la stabilité sociale, inutile et même nuisible à son but.

Si la conception de l'histoire de Mendelssohn représente donc l'une des positions antagonistes de la position kantienne, elle n'est pas la seule, ni celle qui, surtout, semble attirer l'attention de Kant au moment de formuler sa propre théorie. Non moins importante est en fait la thèse de Jean-Jacques Rousseau, figure qui revient toujours dans les textes kantiens lorsque l'auteur réfléchit sur les effets du processus de civilisation et sur les tensions typiques d'une société commerciale moderne[7]. Le malheur individuel extrême qui accompagne le progrès de la science et des arts et les bouleversements militaires et politiques qui caractérisent l'histoire universelle semblent légitimer une autre théorie avec laquelle lire le cours des événements, c'est-à-dire l'hypothèse « terroriste » selon laquelle l'homme ne ferait que s'éloigner de plus en plus de sa destination, se condamnant à une insatisfaction toujours plus irrémédiable. Comme le montrent à la fois ses ouvrages imprimés et les leçons remontant aux années 1970, c'est en fait en se confrontant avec les critiques faites par Rousseau au processus de civilisation que Kant élabore sa philosophie de l'histoire. Au cours de ces années, Kant a profondément révisé sa lecture de Rousseau, qui s'est transformé d'un maître d'une éthique du renoncement, jugée nécessaire pour préserver l'indépendance et le bonheur au sein du monde social, à un critique du progrès et des effets néfastes, que la raison serait impuissante à guérir, bien qu'elle soit capable de reconnaître les remèdes nécessaires. Les années au cours desquelles ce changement de perspective se produit, ainsi que les parallèles étroits dans le contenu et dans le choix des mots, suggèrent l'influence décisive sur Kant de la lecture de l'ouvrage *Über die Geschichte der Menschheit* (1764, consacrée à la popularité par la seconde édition du 1768), écrit par l'homme d'État et penseur politique Isaak Iselin (1728-1782), figure importante des Lumières de la Suisse alémanique et porte-parole d'un patriotisme républicain attentif aux innovations politiques (il sera

7 Par exemple, *AA* II, 423, VII, 321-333, VIII, 115-119 (ed. it. SP 201-205). Cf. G. A. Kelly, « Rousseau, Kant and History», *Journal of the History of Ideas*, 1968, n° 3, p. 347-364.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

le premier traducteur allemand de la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis d'Amérique[8]) et économiques (il était responsable de l'introduction de la physiocratie dans les pays germanophones, d'abord avec une présentation et un commentaire sur le *Tableau économique* de Quesnay dans l'*Essai sur l'ordre social* et puis avec la revue *Ephemeriden der Menschheit*, qu'il dirigea dans les années 1776-1778 et 1780-1782). Précisément dans une réponse au pessimisme historique de Rousseau, Iselin avait en effet soutenu une conception de la destination de l'homme qui reposait sur l'instauration progressive d'un ordre politique capable d'assurer à la fois liberté et bonheur à ses citoyens et sur une perspective cosmopolite au sein de laquelle seulement l'humanité pourrait prospérer. Cette perspective reposait sur une base anthropologique qui reprenait l'idée du *Discours sur l'origine de l'inégalité* d'un éveil progressif des facultés humaines dicté par l'interaction entre l'homme naturel et l'environnement qui l'entoure, mais aussi dénonçait ce travail comme contradictoire, coupable à la fois d'identifier (correctement) la perfectibilité et l'humanité et de les séparer en interprétant l'histoire humaine comme un processus de dégénérescence d'une condition heureuse. Pour Iselin, l'interdépendance croissante entre les hommes qui accompagne le progrès de la science et des arts, élargissant nos possibilités d'action, ne doit pas être condamnée comme incompatible avec le bonheur humain. Plutôt, à condition que l'homme ait appris à régler ses buts avec ceux de ses semblables, elle était pour lui la seule possibilité de réalisation pour une créature intrinsèquement sociable, physiologiquement incapable de rester confinée dans l'isolement dans lequel Rousseau la plaçait à l'état de nature. La rupture radicale par Rousseau entre idéal et réalité, entre ce que l'homme peut être grâce à sa capacité de se perfectionner et ce qu'il finit inévitablement par être sous l'emprise de la compétition sociale et du désir d'affirmation individuelle, peut ainsi être recomposée par un ordre politique dont la nécessité est implicite dans l'avantage et le plaisir infiniment supérieurs que les hommes reçoivent de la coopération plutôt que de l'hostilité mutuelle. Le processus de prise de conscience de la destination de l'humanité

8 Dans le numéro d'octobre 1776 des *Ephemeriden der Menschheit*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

au développement coopératif des talents de chacun serait ainsi devenu le moteur d'une transformation politique capable de réaliser cette socialisation complète que Rousseau proposait dans le *Contrat social*. Alors que Rousseau avait cependant précisé que les instances politiques peuvent au mieux agir comme une béquille pour une humanité sénescente[9] et qu'une constitution capable de préserver la liberté non seulement ne s'adapte pas à tous les peuples et à tous les lieux, mais serait aussi de durée éphémère, Iselin fait de l'établissement d'un nouveau lien social, en l'étendant à une perspective cosmopolite, l'accomplissement de la destination propre de l'homme. Une nouvelle anthropologie, fondée sur la perfectibilité et sur une notion positive du bonheur, aux antipodes de l'idéal d'imperturbabilité de l'homme naturel de Rousseau, devient le fondement d'une nouvelle lecture de l'histoire.

L'importance d'Iselin dans le contexte allemand est attestée par Herder, qui, bien qu'il soit très critique à son égard, le place, avec lui-même et Kant, parmi les plus grands théoriciens de l'histoire[10]. L'existence de fortes analogies entre les pensées d'Iselin et de Kant, au point qu'on peut légitimement assumer une influence de la première sur la seconde, n'a pas échappé aux commentateurs de l'un et de l'autre auteur[11]. Cependant, comme l'a observé Béla Kapossy, il n'y a toujours pas de reconstruction adéquate du rôle joué par Iselin dans la maturation de la pensée de Kant[12]. Nous allons maintenant essayer au moins d'esquisser cette reconstruction et ensuite de discuter des éléments par lesquels Kant s'écarte de la pensée de Rousseau. En fait, Kant complique sa représentation excessivement linéaire du développement de l'humanité en y greffant une attention beaucoup plus grande au rôle joué par les

9 *Lettre à M. Philopolis*, *OC* III, p. 232.

10 Cf. B. Kapossy, *Iselin contra Rousseau. Social patriotism and the history of Mankind*, Basel, Schwabe, 2006, p. 251.

11 Cf. P. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995 ; et B. Binoche, *Les Trois Sources de la philosophie de l'histoire (1764-1798)*, Québec, les Presses de l'Université Laval, 2008.

12 Une comparaison entre les philosophies des deux auteurs, qui les met cependant en opposition, se retrouve plutôt dans G. Stiening, « Facetten des Fortschritts. Iselin und Kant », *in* F. Gelzer (éd.), *Neue Perspektiven auf Isaak Iselin/Nouvelles perspectives sur Isaak Iselin*, Bâle, Schwabe, 2014.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

conflits sociaux et une considération plus attentive de l'interaction entre la critique et la dynamique sociale.

Une éthique du renoncement: la première rencontre de Kant avec Rousseau

L'œuvre de Rousseau, qui fait son début rapidement en Allemagne[13], fait l'objet d'une lecture attentive par Kant dans les années 1960, comme confirment les ouvrages imprimés, notamment dans l'*Essai sur les maladies de la tête*, dans l'*Annonce d'un programme des cours du semestre d'hiver 1765-66* et aussi les annotations sur sa copie personnelle des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*[14].

La confrontation avec Rousseau induit Kant à une profonde reconsidération de la finalité de la connaissance, dont les acquisitions doivent pouvoir « représenter une valeur pour tous, capable d'établir [*herzustellen*] les droits de l'humanité[15] », au lieu de constituer une modalité d'élévation personnelle par la contemplation (comme c'était le cas dans la conclusion de l'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) ou, pire encore, de dégénérer en instrument de compétition ou en simple signe de distinction. À ce stade, Kant adresse de nombreuses critiques au monde des érudits, les accusant de faire de la connaissance un simple outil d'affirmation personnelle et de ne pas s'occuper du sort de l'humanité qui, entretemps, est victime d'inégalités et de liens de subordination qui s'approfondissent avec le progrès de la civilisation[16].

13 Cf. R. Trousson, « Jean-Jacques Rousseau dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800 », *Dix-huitième Siècle*, n 1, 1969, p. 289-310 et n° 2, 1970, p. 227-264 ; H. Jaumann (éd.), *Rousseau in Deutschland. Neuer Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Berlin, De Gruyter, 2011.

14 Cf. J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim am Glan, Hain, 1961 ; R. Velkley, *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989 ; F. Beiser, « Kant's Intellectual Development », *in* P. Guyer (éd.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 26-61 ; J. H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

15 *AA* XX, 44.

16 Par exemple, *AA* XX, 17, 176.

PDF destiné à un usage strictement personnel ne pas diffuser

De même, Kant dénonce, à partir du *Versuch* de 1764, la vie en société comme lieu d'hypocrisie et de dissimulation : la vertu morale est méprisée et confondue avec la naïveté, et les besoins induits par le désir de reconnaissance provoquent des souffrances inutiles, jusqu'à la maladie mentale elle-même, dont l'apparition peut parfois être stimulée par la tension excessive qu'entraînent les attentes de la vie sociale.

Kant développe une morale qui nous enseigne à résister à une interdépendance, celle de la société commerciale, inséparable de l'exploitation de l'homme par l'homme. Grâce à cette morale, nous apprenons à régler les désirs effrénés que la volonté de distinction sociale engendre en nous. Nous pouvons ainsi devenir heureux de notre condition plutôt que tonner contre la Providence avec insatisfaction dont nous sommes nous-mêmes responsables. Contrairement à Rousseau, cependant, Kant ne croit pas qu'une enquête généalogique soit nécessaire à l'heure actuelle pour découvrir le modèle moral qui convient à l'homme contemporain dans sa condition originaire. Le philosophe de Königsberg semble être conscient que s'il en était ainsi, la mise en œuvre d'un tel modèle moral serait très difficile – comme Rousseau l'avait reconnu. À la modalité d'investigation utilisée par Rousseau, que Kant appelle « synthétique », le philosophe oppose une méthode « analytique[17] » qui trace chez l'homme d'aujourd'hui le fondement d'une éthique de l'indépendance. Ce fondement aurait sa justification dans le sentiment d'égalité que chacun ressent envers les autres et dans la résistance que chacun oppose à la soumission. Ce sentiment nous apprend à ne pas se mettre avant les autres, mais aussi à ne pas adopter une attitude servile envers la volonté d'autrui : il ne peut donc être séparé du sentiment de notre liberté, compris dans le sens d'une spontanéité de l'âme qui est immédiatement contredite par la soumission à l'arbitre d'un autre homme. Sur ce besoin inné, Kant peut ainsi argumenter la possibilité d'un bonheur négatif qui suit toute la perspective rousseauiste, pourtant purifiée de son pessimisme radical. Contrairement à la satire que Voltaire en a fait (qui a été reprise aussi par Mendelssohn), Rousseau ne nous apprend pas à retourner dans les bois, mais à savoir comment acquérir le

17 *AA* XX, 14.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

bon détachement des conquêtes de la civilisation afin que nous ne perdions pas notre liberté « dans les plaisirs et dans l'opulence sociale habituelle[18] ».

La réponse d'Iselin à Rousseau

Kant n'est pas le seul auteur germanophone à subir la fascination des écrits de Jean-Jacques Rousseau. Iselin aussi est d'abord impressionné, comme en témoignent ses journaux intimes, par la doctrine et le mode de vie frugal de Rousseau, qu'il a l'occasion de rencontrer à Paris lors de son Grand Tour (1752). Cependant, la lecture de la réponse de Rousseau aux critiques formulées par le roi Stanislas sur le premier *Discours*[19] éteint bientôt l'enthousiasme initial, persuadant Iselin du profond pessimisme de la doctrine de l'auteur, qu'il juge incompatible avec un renouvellement des institutions politiques capable d'améliorer la vie des propres concitoyens.

Rousseau est alors comparé, avec un jugement qui sera repris plus tard par Kant, à un « Diogène[20] » qui méprise la société humaine. Iselin l'appelle aussi un véritable ennemi de l'humanité (*Menschenfeind*). Lentement, Iselin s'affranchit également de la nostalgie des anciens modèles d'organisation sociale, toujours présents dans les *Rêves philosophiques et patriotiques d'un ami de l'humanité* (1755), puis élabore une réfutation rigoureuse de la pensée de Rousseau dans *Sur l'histoire de l'humanité* (1764). La critique d'Iselin se concentre sur la représentation de l'état de nature, et en particulier sur le prétendu contentement de l'homme dans son état d'origine. Contrairement à ce que Rousseau voudrait faire valoir,

18 *AA* XX, 31.

19 Cf. B. Kapossy, « The Sociable Patriot: Isaak Iselin's Protestant Reading of Jean-Jacques Rousseau », in *History of European Ideas*, 2001, p. 153-170. Pour une biographie d'Iselin, cf. U. Im Hof, *Isaak Iselin. Sein Leben und die Entwicklung seines Denkens bis zur Abfassung der « Geschichte der Menschheit » von 1764*, Basel, Schwabe, 1947. Sur Iselin, cf. aussi S.-U. Follmann, *Gesellschaftsbild, Bildung und Geschlechterordnung bei Isaak Iselin in der Spätaufklärung*, Münster, LIT, 2002 ; A. Urs Sommers, *Geschichte als Trost. Isaak Iselins Geschichtsphilosophie*, Basel, Schwabe, 2002, L. M. Gisi, Wolfgang Rother (éd.), *Isaak Iselin und die Geschichtsphilosophie der europäischen Aufklärung*, Basel, Schwabe, 2011 : F. Gelzer (éd.), *Neue Perspektiven auf Isaak Iselin*, Basel, Schwabe, 2014.

20 *Pariser Tagebuch*, 14 juin 1752, p. 134. Cf. *AA* XXVII, 248.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

il est impossible pour l'homme individuel d'éprouver un présent éternel de manière à garantir l'absence de tout souci. En fait, même un enfant est capable de garder en mémoire des images du passé et d'élaborer une forme d'anticipation de l'avenir : ces exercices des propres facultés ne peuvent pas être évités, ne fût-ce que pour apprendre à se protéger des animaux dangereux et des plantes vénéneuses. Il est donc inévitable que l'homme commence à utiliser ses capacités de raisonnement dès le début de son histoire, ne pouvant éviter de ressentir de nouvelles sensations. Cette activité, à moins d'être frustrée par des expériences défavorables, est en fait pour lui la source de tout le bonheur possible, que l'homme ne peut manquer de ressentir en exerçant et en développant les facultés qu'il possède, à la différence des animaux, selon Rousseau aussi. L'infinité du désir est bien sûr constitutive de l'humanité, mais elle ne représente pas, comme pour Rousseau, la racine inextricable du malheur humain : les forces humaines augmentent progressivement et avec elles la capacité de satisfaire les besoins de plus en plus raffinés qui suivent le développement de la culture. Ces besoins sont infiniment plus agréables que la monotonie de la simple satisfaction des instincts. La volonté s'oriente ainsi vers des objectifs toujours plus élevés, et réjouit des mouvements qui conduisent à la satisfaction de ses attentes. Non seulement il est impossible pour l'homme de rester immobile dans une situation de satisfaction inerte, mais il ne peut pas non plus se contenter de la solitude. Le partage de ses expériences avec les autres êtres humains contribue au plaisir d'expérimenter ses facultés[21]. Le sentiment de jouir du plaisir des propres semblables, dans une situation où chacun enrichit l'expérience de l'autre, représente pour Iselin la preuve de la destination humaine à la socialité. Iselin observe que, si chaque exemplaire d'une espèce animale se comporte de la même manière que ses propres congénères, chaque homme est doté de sa propre individualité, de ses propres talents et de ses propres dispositions, de manière qu'il va constituer un enrichissement pour les autres. L'humanité, contrairement aux autres espèces, a donc

21 I. Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit*, hr. von S. Henny unter Mitarbeit von Iselle Wienand, Basel, Schwabe, 2018, p. 37-38 (désormais, cette édition sera référencée avec les initiales *GM* suivies du numéro de page).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

une histoire, une évolution qui est inséparable du développement des capacités de l'individu : « Chaque métier des abeilles et des castors, les plus sociables de tous les animaux, écrit Iselin, est toujours égal à lui-même. Chaque œuvre de l'homme est différente de celle d'un autre homme[22] ». Bien au-delà de la critique que Mendelssohn avait déjà adressée à Rousseau[23], le progrès individuel et le développement de l'humanité ne peuvent être séparés. Si la destination humaine n'était pas celle du développement, au sein de la société, des facultés qui chez l'homme ne sont initialement présentes que comme des germes (*Keime*), la volonté divine de lui attribuer cette

22 *GM*, 80. L'abeille représentait au moins depuis Aristote l'exemple typique d'un animal social. Le castor y avait été ajouté depuis le XVIIe siècle. Le comportement du castor canadien (*Castor canadensis*), observé lors de la colonisation du Nouveau Monde, était en effet devenu à la fois le protagoniste de la discussion sur l'organisation sociale du monde animal et un modèle idéal de coopération auquel s'opposait la socialité imparfaite, toujours exposé à conflit, du genre humain. La récupération kantienne de l'image paraît reprendre ce contraste (*AA* VIII, 17), en distinguant une socialité instinctive et le comportement chaotique des hommes. Même peu après, la distinction entre l'animal et l'homme est clarifiée en termes plus proches de la distinction établie par Iselin : chaque individu de la même espèce animale possède les caractéristiques de l'espèce également, tandis que chez l'homme, précisément parce qu'il n'agit pas sous les contraintes des instincts, les facultés se développent « par les tentatives, par l'exercice et l'apprentissage » (*AA* VIII, 19), en se transmettant et en s'améliorant de génération en génération. Parmi les différents auteurs qui discutent des affinités et des divergences entre les abeilles, les castors et les hommes, il semble que je ne trouve cette coloration que dans Iselin, Kant et Charles Bonnet, une source importante pour la théorie kantienne des organismes. Celui-ci, ayant d'abord identifié dans la perfectibilité ce qui distingue l'homme du castor (dans les *Considérations sur les corps organisés* de 1762), semble alors admettre dans la *Palingénésie philosophique* (1769) la possibilité que les espèces animales aussi puissent, à long terme, s'améliorer, et qu'un jour même les castors pourront avoir leur propre Perrault ou Vauban. Il faut rappeler la similitude des critiques adressées à Rousseau par Iselin et Bonnet, auteur d'une lettre parue au *Mercure de France* en octobre 1755 et à laquelle Rousseau n'a jamais rendu publique sa réponse. Sur l'image du castor dans le XVIIIe siècle, cf. L. M. Gisi, « Von der Selbsterhaltung zur Selbstorganisation. Der Biber als politisches Tier des 18. Jahrhunderts », *in* E. Horn, L. M. Gisi (éd.), *Schwärme. Kollektive ohne Zentrum Eine Wissensgeschichte zwischen Leben und Information*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2009. Sur Bonnet et Kant, cf. P. R. Sloan, « Performing the categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's a priori », *Journal of the History of Philosophy*, n° 2, 2002, p. 229-253.

23 Dans la lettre d'avant-propos à la traduction qu'il a faite du deuxième *Discours* (1756), dans M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Bd. 2, p. 81-109. Sur Mendelssohn et Rousseau, cf. D. Sorkin, « Rousseau and Mendelssohn: "Enraptured Reason", Rousseau's Presence in Moses Mendelssohn's Thought », in *Thinking with Rousseau. From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. Sur Mendelssohn et Iselin, cf. U. Im Hof, « Mendelssohn und Iselin », *in* M. Albrecht, E. J. Engel, N. Hinske (éd.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Berlin, De Gruyter, 2012.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

perfectibilité, dans laquelle Rousseau retrace l'origine de chaque malheur, ne serait ni compréhensible ni justifiable[24]. Le développement de cette perfectibilité est intimement lié à la conception qu'Iselin propose de la destination de l'homme dans sa relation avec la genèse d'un lien social qui unit progressivement les hommes en agrégats de plus en plus grands, en partant des premières familles pour arriver aux peuples, aux États et, dans un processus encore à accomplir, à la constitution d'une véritable humanité. Le développement des facultés humaines et le progrès historique, l'histoire de la raison et l'histoire de l'humanité vont de pair, dans une progression par étapes qui voit des époques marquées par la prédominance des différentes facultés de l'âme : sensibilité, imagination et raison.

Dans les phases les plus reculées de l'histoire humaine, la sensibilité domine : les hommes possèdent encore une gamme limitée de besoins et de capacités pour les satisfaire et pour prédire correctement les effets de leurs actions. Dans cette phase, l'homme ne recherche que l'accomplissement répétitif des pulsions les plus rudes. Mais bientôt les forces de l'imagination se déchaînent, et les hommes prennent conscience d'infinies possibilités d'action et de désirs plus raffinés à pouvoir satisfaire. Mais cette acquisition s'accompagne du désordre et du conflit absolu avec lesquels chacun essaie, de manière totalement égoïste, de réaliser ses désirs. D'une part, les arts et les sciences naissent, d'autre part, les opportunités d'hostilité entre hommes et peuples se multiplient, dans une situation qu'Iselin identifie avec la barbarie. Si l'histoire humaine s'arrêtait à ce stade, il serait très difficile de juger positivement son développement d'ensemble[25]. Ce n'est que lorsque la raison, en tant que faculté qui permet d'agir selon des règles et des principes généraux, s'est définitivement imposée, que les hommes apprendront définitivement à harmoniser leurs désirs et non à les poursuivre dans des relations d'hostilité mutuelle, mais plutôt à faire de chacun un instrument de bonheur pour l'autre, de façon que chacun, en cherchant son bien-être, ne fasse que promouvoir celui de la société tout entière. La liberté humaine, loin d'être une donnée de nature, n'est donc qu'une conquête tardive, qui devient

24 *GM*, 170-171.

25 *GM*, 41.

PDF destiné à un usage privé uniquement en bibliothèque

possible seulement lorsque toute la vie sociale parvient à s'organiser selon des principes universels qui garantissent l'existence individuelle et collective, permettant à chacun de développer librement ses penchants sans pour cette raison devenir un obstacle au développement des autres : au contraire, en cherchant son propre bonheur, chacun pourra être un bienfaiteur de ses propres semblables. Cependant, un tel processus est encore loin d'être achevé, et bien qu'Iselin aperçoive une faible lumière d'éclaircissement dans son époque contemporaine, il se montre bien conscient de la distance qui sépare encore l'humanité de ce qu'il considère comme sa destination finale. Entre l'enfance de l'humanité et sa destination ultime se dresse la « mer orageuse de l'imagination », des désirs incontrôlés qui ignorent les besoins et les aspirations des autres êtres humains.

Si, pour Rousseau, la construction de l'État répond au besoin d'endiguer au moins temporairement le conflit résultant de la division du travail et de l'introduction de l'agriculture et de la métallurgie par une convention, Iselin, en rejetant clairement les thèses contractuelles, voit dans le progrès de la civilisation elle-même, tant dans l'ordre économique que dans les formes d'organisation politique et juridique, l'action même des forces naturelles à travers lesquelles se manifeste la volonté divine. Le chemin de l'humanité vers sa destination est donc un résultat qui transcende la volonté des individus agissant dans l'histoire[26] et qui conduit les hommes vers des formes d'organisation sociale d'une harmonie toujours plus grande, dans un ordre à la fois économique, moral, politique et civil. En partageant le projet du *Contrat social* d'une liberté politique entendue comme le résultat d'une organisation collective de la vie civile, Iselin nie toute centralité au contrat, qui peut au mieux reconnaître ou sanctionner une situation déjà déterminée de fait, en recherchant les conditions de l'émergence dans l'histoire d'un très précis ordre social. Cette constitution qui pour Rousseau était valable comme idéal normatif, ayant la fonction de pierre de touche des réalités existantes, mais dont la réalisation, même dans les contraintes historiques, climatiques et géographiques très étroites dans lesquelles cela était possible, ne pouvait qu'être de

26 *GM*, 211-212.

Pour destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

durée éphémère, se transforme avec Iselin en une vocation universelle qui doit, tôt ou tard, s'imposer partout, par une réforme du droit, mais aussi et surtout par une transformation de la sensibilité des hommes.

Pas tous les temps sont mûrs pour l'affirmation de la liberté, mais, lentement, elle peut s'étendre partout. Alors que, d'une part, comme l'a soutenu Rousseau, l'environnement influence le caractère de l'homme, d'autre part, il ne faut pas oublier, soutient Iselin, que l'inverse n'est pas moins vrai, et que la capacité humaine à modifier la réalité dans laquelle il vit grâce au travail et au développement de l'industrie peut rendre chaque endroit propice à la prospérité humaine et à l'avènement de la liberté[27].

Puisqu'il y a depuis le début une disposition humaine à la socialité, et puisque cette socialité est la forme relationnelle plus compatible avec le développement des capacités humaines elles-mêmes, le conflit qui caractérise le stade de la barbarie – c'est-à-dire de la prédominance de l'imagination et de la satisfaction égoïste du désir – peut être résolu dans une forme supérieure de civilisation dans laquelle non seulement le gouvernement des lois est établi pour remplacer le gouvernement des hommes, mais l'amour même devient le lien fondamental qui anime le corps civique et l'humanité dans son ensemble.

Pour que cette humanité soit véritablement constituée, la socialité doit donc s'étendre au-delà des frontières nationales, et unifier également les différents États[28] dans des liens d'obligation mutuelle : contrairement à Rousseau, pour lequel l'homme et le citoyen sont des formes d'existence constitutivement antithétiques[29] et tout lien politique opère nécessairement une séparation entre ses citoyens et le reste de l'humanité, selon Iselin, l'organisation des nations est préalable à une société cosmopolite au sein de laquelle seules ces formes peuvent coexister

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

27 *GM*, 40.

28 *GM*, 354.

29 Comme Rousseau l'écrit au début du premier livre de son *Émile*. Cf. J. Shklar, *Men and citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 ; et A. Pinzani, *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*, Florence, Le Lettere, 2006.

harmonieusement. Le patriotisme et le cosmopolitisme, l'amour pour son propre pays et pour l'humanité dans son ensemble ne sont plus mutuellement exclusifs.

Une autre dichotomie rousseauiste qu'Iselin aspire à guérir est celle entre liberté et prospérité économique. Alors que, pour Rousseau, le luxe détruit la cohésion du corps politique et le désir de liberté, sacrifiés respectivement à la compétition pour le prestige et à la servitude volontaire en échange d'argent, Iselin salue l'avènement de la société commerciale et le bien-être généralisé qu'elle apporte avec la possibilité pour le plus large éventail possible de la population d'affiner ses désirs, en se consacrant non plus aux travaux lourds mais à la culture des arts et des sciences[30]. Un peuple rude et pauvre, écrit-il dans l'*Essai sur l'ordre social* (1772), ne peut être vertueux[31]. De plus, la prospérité des Modernes ne vient pas du pillage et du vol comme celle des Anciens, mais de l'industrie et de la coopération entre hommes qu'elle entraîne[32]. La réhabilitation de la vertu des Anciens réalisée par le philosophe genevois non seulement ne tient pas compte de ce fait, mais oublie que cette prétendue vertu était essentiellement liée à la défense d'une petite communauté par opposition aux autres, restant incompatible avec l'idéal d'une communauté qui embrasse tout le genre humain.

Enfin, l'interprétation du phénomène des révolutions et de la phase de crise qui semble à leurs yeux investir l'Europe est complètement différente. Pour Rousseau, en effet, les révolutions sont l'aboutissement inévitable d'une tendance au déclin des systèmes civils à la suite de la dégénérescence irrépressible vers le despotisme des différents corps politiques[33]. Ils sont le signe d'une licence débridée qui se manifeste en opposition à l'autorité du despote. Œuvres d'hommes désormais incapables de toute disposition à la liberté et à la vie civile, les révolutions produisent des dégâts plus graves que les maux auxquels elles voudraient remédier. On

30 *GM*, 347-348.

31 I. Iselin, *Versuch über die gesellige Ordnung*, Hildesheim, Olms, 1969, p. 90.

32 *GM*, 349-350.

33 *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* , *OC* III, 191 ; *Émile* , *OC* IV, p. 468.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

s'attendrait en vain de leur part une amélioration de la société : tout au plus, mais il n'est pas sûr, une révolution peut ramener un peuple dans sa jeunesse en relançant une parabole inévitablement descendante. Au contraire, selon Iselin, les révolutions peuvent conduire, par des bouleversements orageux, à un ordre et à une harmonie supérieurs à ceux de l'état actuel de l'Europe, qui ne semble que timidement s'émanciper de la barbarie[34]. « Les événements plus ou moins tragiques, et en partie aussi comiques, qui ont eu lieu en Pologne, en Amérique, en Angleterre et même dans des pays européens moins importants pendant quelques années[35] » ne doivent pas susciter la peur ou l'inquiétude, mais ils représentent un moment de transition vers une société plus juste et harmonieuse, et donc doivent susciter notre confiance dans la sortie d'une situation de crise d'une civilisation qui reste encore inachevée.

Quoiqu'il soit partisan convaincu, comme le sera Kant, de l'éducation comme voie principale pour la possibilité de réformes sociales qui nous rapprochent de plus en plus d'une société pleinement libre, à la fois dans l'*Histoire de l'humanité* et dans sa correspondance privée[36], Iselin semble réitérer la nécessité d'une refondation totale de la société par un changement violent[37].

La nouvelle anthropologie de Kant

Iselin est devenu universellement connu dans les pays germanophones avec la deuxième édition de la *Geschichte der Menschheit* (1768). La philosophie de l'histoire d'Iselin fait l'objet de cours universitaires dans les années suivantes, et son texte est utilisé comme manuel pour l'enseignement de l'histoire universelle dans les gymnases. Une revue de la première édition par Mendelssohn, parue dans l'*Algérienne Deutsche Bibliothek*[38] en 1767, dans laquelle il la salua, en se concentrant sur le lien entre bonheur

34 *GM*, 358-359.

35 *GM*, 358.

36 Cf. U. Im Hof, *Isaak Iselin und die Spätaufklärung*, Marburg, Francke, 1967, p. 131.

37 *GM*, 359.

38 M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Bd. 5.1, p. 65-71.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

et perfection, comme « la réfutation la plus fondée de l'opinion de Rousseau », avait contribué à un accueil plus que favorable de son travail.

Il est difficile de penser que le texte ait échappé à l'attention de Kant, même et surtout si l'on évalue la façon dont il reprend son interlocution avec Rousseau après l'année 1768. En révisant en 1771 l'écrit *Delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti e la umana* du physiologiste italien Pietro Moscati, Kant lit les préoccupations du médecin de Pavie concernant les dommages à la santé qui découlent de l'acquisition d'une posture droite comme une nouvelle tentative, cette fois par un « anatomiste astucieux », de faire marcher à nouveau l'homme à quatre pattes, une entreprise que Rousseau aurait déjà tentée, à défaut[39]. En acceptant l'hypothèse de Moscati d'une posture droite acquise seulement au fil du temps, Kant voit dans cette conquête le signe du développement chez l'homme d'un germe de raison qui le destine à la vie sociale, à laquelle la nouvelle démarche convient beaucoup mieux que la précédente. Le développement de la socialité, à partir d'un événement contingent et tragique, se transforme en vocation propre à l'homme, par laquelle il atteint un état que Kant juge meilleur et plus désirable que celui du sauvage. À côté du simple instinct de survie, on voit la parution d'autres dispositions, qui peuvent entrer en conflit avec lui. Le conflit entre la nature et l'artifice est donc relu comme l'effort humain pour s'émanciper de la condition d'animalité simple, qui demeure comme résidu s'opposant au processus de civilisation et qui se manifeste aussi dans les douleurs physiques qui proviennent de la posture droite. Contrairement à Rousseau, les aspirations au-delà du maintien de son existence ne sont plus considérées comme des éléments de dégénérescence d'une condition par ailleurs heureuse, mais comme des moments nécessaires à une existence en accord avec la destination de l'être humain[40]. La perspective dans laquelle ce dernier problème est désormais traité n'est plus celle éthique et

39 *AA* II, 423.

40 Cf. S. M. Shell, « Kant as "vitalist": the "principium of life" in Anthropologie Friedländer », *in* A. Cohen (éd.), *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

PDF réservé à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

métahistorique de la méthode analytique, mais celle historico-génétique propre de la méthode synthétique que Rousseau avait adoptée et que Kant, après l'avoir initialement rejetée, adopte maintenant, bien qu'avec une interprétation différente du processus de civilisation. En se référant aux germes d'une raison qui ne peut se développer que dans l'interaction sociale, désormais vue comme un moyen d'élévation et non de corruption, la reconstruction kantienne semble s'inscrire dans la trajectoire déjà tracée par Iselin.

En suivant le sillage de ces réflexions, Kant réinterprète, dans les leçons d'anthropologie des années 1970, le travail de Rousseau en fonction d'une nouvelle interprétation de la destination de l'homme comme objectif d'un développement progressif des capacités de l'espèce humain, parmi lesquelles un rôle fondamental est joué par le progrès des arts, des sciences et, plus généralement, de la socialité[41]. Tout comme Iselin, qui admirait le patriotisme de Rousseau, Kant adopte le but d'une naturalisation complète de l'homme, c'est-à-dire d'une socialisation radicale à travers laquelle les individus apprennent à se sentir pleinement partie d'un tout, en vivant les uns pour les autres. Tout comme dans Iselin, cette socialisation cesse désormais d'être un étalon pour juger la condition humaine ou un idéal dont l'approximation en réalité est toujours contingente et restreinte à quelques cas chanceux dans un monde d'États désormais inévitablement corrompus, pour s'identifier avec la destination même de l'humanité. Cette destination doit pouvoir devenir réalité afin de surmonter la misère de l'état actuel, dans lequel l'existence individuelle et le développement de la civilisation sont en conflit amer, par l'institution d'une nouvelle forme d'organisation sociale. Cela sera à la fois la pleine dénaturalisation, en tant qu'intégration complète de l'individu dans une communauté, et la pleine réconciliation avec la nature, mettant fin au malheur individuel généré par l'antagonisme social. Rousseau a voulu avec ses œuvres, selon la nouvelle interprétation de Kant, nous faire réfléchir sur la contradiction de la société civile, en montrant un problème que l'humanité doit apprendre à résoudre, celui d'un

41 Cf. R. H. Louden, « Cosmopolitical Unity: the Final Destiny of the Human Species », *in* A. Cohen (éd.), *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, *op. cit.*

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

progrès qui ne semble se faire qu'aux dépens du bonheur des individus, bonheur qui était réel à l'état de nature[42].

Cette interprétation est ensuite confirmée dans les travaux des décennies suivantes. Dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1784), Kant déclare que jusqu'à ce que toute la société humaine se soit transformée, « Rousseau n'a pas eu tort de préférer l'état sauvage[43] ». De même, dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (1786), nous lisons que la sortie de l'homme de l'état de nature était une perte pour l'individu qui « dans l'usage de la liberté ne vise que lui-même », mais un gain de point de vue de l'espèce. Il n'est donc pas surprenant que l'individu se plaigne de son malheur alors que les arts et les sciences semblent prospérer[44]. Ce n'est que lorsque le bonheur individuel et le progrès de l'espèce seront réconciliés que nous arriverons au moment où « l'art qui a atteint la perfection est lui-même converti en nature, qui est le but ultime de la destination humaine[45] ».

Déjà dans *Anthropologie Friedländer,* l'idée kantienne de la destination de l'homme s'articule dans un système qui comprend la politique, la religion et la moralité, et dans lequel la « parfaite constitution civile » s'ouvre à une perspective cosmopolite. Tout comme les individus doivent se réunir en un corps politique garantissant la liberté et l'égalité, les États doivent également mettre fin à la guerre en rejoignant une fédération de peuples[46]. Mais la contrainte extérieure n'est que la condition de possibilité d'une transformation *in interiore homine* qui commence lorsque les hommes prennent en considération non seulement la menace de contrainte physique, mais aussi le jugement des autres hommes[47]. Seulement l'existence d'une communauté où la considération des opinions des autres et la surveillance mutuelle permettent le développement d'une conscience morale, qui soit capable de suivre la loi morale inconditionnellement. La morale se purifie avec le temps,

42 *AA* XXV-1, 684, 689.

43 *AA* VIII, 26.

44 *AA* VIII, 116.

45 *AA* VIII, 117-118.

46 *AA* XXV-1, 696.

47 *AA* XXV-1, 692.

PDF destiné à un usage uniquement privé non diffuser

devenant indépendante de toute sanction, de force et d'opinion, et la conscience morale devient le seul guide de notre conduite. Ce n'est qu'alors que la socialisation de l'humanité, sa mise en place systématique selon des lois communes, au sein desquelles chacun pense en tant qu'élément d'une communauté d'êtres rationnels, peut être considérée comme accomplie. Les étapes intermédiaires, comme Kant précisera respectivement dans la *Critique du jugement* (1790) et dans la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793), sont l'émergence d'un sens commun chez les hommes, fondé sur le besoin de chacun de communiquer ce qu'il trouve beau, n'étant content d'en jouir dans la solitude, et d'une communauté éthique dont les missions sont de promouvoir activement le plus grand bien, qui ne peut naître que d'une action coordonnée, et de représenter sous forme visible cet idéal de communauté morale qui sera atteint uniquement avec l'adhésion effective et sincère dans le forum intérieur de chacun aux principes de la loi morale.

Dans l'idée d'une destination politico-historique de l'homme, d'une possibilité de surmonter les contradictions de la société commerciale par la coopération et d'un établissement progressif du genre humain[48], Kant souscrit pleinement aux idées d'Iselin. En continuité avec lui, Kant estime que les hommes peuvent prendre conscience de leur destination et agir consciemment pour la promouvoir. C'est la raison principale pour laquelle l'écriture sur l'histoire universelle est si importante pour Kant : même si elle ne nous permet pas de prédire exactement l'avènement d'un ordre plus juste, elle sert « suffisamment pour le but pratique de nous faire un devoir de travailler sur ce but (qui n'est pas simplement chimérique[49]) ».

Les intellectuels jouent ainsi un rôle fondamental dans la découverte de cet ordre qui se manifeste dans l'histoire et qui n'est compatible qu'avec le développement complet et harmonieux des dispositions humaines, et dans sa diffusion auprès de la population et des autorités politiques. Il n'est donc pas surprenant que les deux auteurs considèrent la réforme de l'éducation comme fondamentale

48 Cf. K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

49 *AA* VIII, 368 (ed. it. in SP, 315).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

et expriment leur soutien, y compris financier, aux écoles calquées sur les principes de l'*Aufklärung* comme le *Philanthropinum* de Basedow. De plus, la vocation explicitement cosmopolite de cet institut ne pouvait déplaire à la fois à Iselin et à Kant, dans la conviction que l'éducation doit faire prendre conscience aux étudiants que la destination de l'homme ne s'arrête pas à l'état actuel du monde, mais ne peut se réaliser qu'au sein d'une société future qui embrasse toute l'humanité. Ainsi, les élèves apprennent à élargir leur perspective au-delà des intérêts particuliers de leur famille et de leur pays[50], qui sont actuellement la principale préoccupation de leurs parents et des fonctionnaires qui supervisent l'éducation.

Kant au-delà d'Iselin

Sans prétendre de faire une reconstruction complète de la philosophie kantienne de l'histoire, il est cependant important de signaler deux directions dans lesquelles Kant enrichit et innove profondément l'idée de progrès par rapport à la perspective d'Iselin : d'une part, Kant approfondit le rôle joué par la conflictualité comme moteur du développement des dispositions humaines, de l'autre, il élabore une interprétation de l'histoire de la science et de la métaphysique comme chemin par lequel la raison prend conscience d'elle-même, de ses propres fins, de ses pouvoirs, de ses limites, de ses devoirs et de ses possibilités. Concernant le premier aspect, dans le sillage d'Adam Ferguson[51] et Pietro Verri[52], Kant précise que, bien que l'amélioration des capacités humaines constitue sans aucun doute un enrichissement pour ceux qui en font l'expérience, l'homme est également amené à se cultiver d'abord pour sa propre affirmation personnelle, ou pour se défendre des autres, en surmontant malgré soi une tendance à l'inaction qui se manifeste dans la nostalgie d'un hypothétique âge d'or. L'homme voudrait échapper au fardeau de se civiliser, et ce n'est que sous la pression

50 *AA* IX, 447-448.

51 Cf. K. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1963.

52 Cf. S. M. Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de la nécessité qu'il pourra apprendre à apprécier la culture et, par la suite, à la cultiver en l'absence des contraintes. La perspective organiciste d'Iselin, qui exclut une considération sérieuse de l'antagonisme dans le processus de civilisation, sinon comme une perturbation violente qui détruit des formes sociales désormais obsolètes, est remplacée par une théorie de la socialisation qui la lie étroitement au conflit : l'homme a besoin de ses semblables, mais comme moyen pour confirmer son pouvoir ou son honneur, ou comme outil pour s'enrichir. Si la vie sociale est d'abord le domaine de la compétition et de la dissimulation, l'homme éprouve sans cesse la tentation d'y échapper, sans toutefois que les pressions du monde autour de lui le lui permettent. L'humanité, au moins dans la première phase de son existence, se civilise donc malgré elle. Ce n'est que plus tard que l'expérience esthétique crée la possibilité d'un partage non conflictuel comme incitation à la culture des talents, et la pacification assurée par l'émergence d'un état de droit et d'un ordre cosmopolite devient la condition pour l'homme de développer un véritable habitus moral dans la relation avec ses semblables, qui remplace une courtoisie qui cache l'hostilité. Une telle pacification ne peut émerger que lorsque la brutalité croissante des conflits humains impose la nécessité d'une réflexion critique sur la nécessité d'une réforme du droit interne et externe à l'État[53].

Quant au deuxième point, la philosophie kantienne reconstruit le chemin parcouru par la raison jusqu'au moment de la critique pour se connaître à travers son propre exercice[54]. Ce n'est qu'avec le temps que la raison prend conscience de sa spontanéité et de son principal objet d'intérêt. Dans une perspective que Kant appelle « philosophie au sens cosmique », cet objet s'identifie avec la destination même de l'humanité[55]. La raison s'émancipe ainsi d'une « apparence transcendantale » qui semble suggérer que la tâche de la raison soit d'être le miroir pur et simple de la réalité. En même temps, la critique met fin à la guerre entre les différentes écoles philosophiques qui, incapables d'atteindre cet objectif,

53 *AA* IV, 9, VIII, 28, 360, 366-367.

54 Cf. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980 ; A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

55 *AA* III, 541-542.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

perdent toute crédibilité dans des conflits destinés, à moins qu'il n'y ait une révolution de la manière de pensée, à rester irrésolus.

Les révolutions en mathématiques et en physique, dans lesquelles la raison n'a plus le rôle d'un observateur passif mais de législateur sur la nature, nécessitent leur accomplissement dans une dernière révolution, celle de la métaphysique, dans laquelle la nature pratique et opérationnelle de la connaissance reçoit la justification d'une téléologie de la raison humaine qui légitime la possibilité d'un royaume des fins, c'est-à-dire un lieu où les possibilités d'action des différentes connaissances technico-pratiques trouvent une coordination harmonieuse. Seulement une raison consciente de soi peut devenir un promoteur efficace de ce royaume des fins, en insistant sur une transformation des relations politiques et en représentant un point de vue, celui de l'humanité, sans lequel les perspectives des particulières sont destinées à un conflit perpétuel avec des résultats autodestructeurs. Ce n'est qu'une fois qu'elle s'est éclairée que la raison peut éclairer le monde.

Ainsi émerge peut-être l'élément original le plus intéressant de la théorie de l'histoire de Kant, celui d'un progrès qui ne passe pas par un avancement linéaire, mais qui résulte de la crise des modes de vie et de pensée qui ne reposent pas sur l'autonomie de la volonté et de raison. Ces modes de vie et de pensée, au sein desquelles les hommes obéissent à des dynamiques qui subissent et s'imposent malgré eux, s'avèrent tout à fait inadaptés à tenir ce qu'ils promettent, suggérant au critique la nécessité de les dépasser dans des nouvelles formes d'organisation de la communauté et du savoir où l'arbitraire et l'hétéronomie sont finalement remplacées par le plan d'une rationalité consciente[56]. Contrairement à ce que suggère Koselleck[57], c'est la *Krise* qui engendre la *Kritik*, et cette dernière produit la possibilité d'une véritable émancipation.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

56 Cf. A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant, Hegel, Marx*, Rome, Editori Riuniti, 1998.

57 R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1973. Par contre, cf. la lettre à Lambert du 31 décembre 1765 (AA X, 54).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau, la société et l'État (un essai de clarification conceptuelle)

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Bruno Bernardi

Pour reconnaître sa possible pertinence à la théorie rousseauiste de l'État, il faut d'abord admettre qu'elle n'existe pas. Dans le *Contrat social*, l'État n'est pas un autre nom de la société politique mais l'un de ses modes qui doit lui être théoriquement et pratiquement subordonné. La restitution de cette architecture conceptuelle – selon Rousseau, celle du « droit politique » – permettra d'articuler les versants anthropologique et politique de sa conception de la société qui ont été l'objet d'une réception clivée. On pourra ainsi mettre en lumière la proposition qui les lie : l'État et le Gouvernement dont la société se dote pour sa protection sont aussi ce dont elle doit se protéger*.

Héritages sous bénéfice d'inventaires

Dans le champ de ce qu'on appelle *sciences de l'homme et de la société*[1], il n'y a guère de discipline à la généalogie de laquelle le nom de Rousseau ne soit associé et qui, de l'article « Économie » de l'*Encyclopédie* à l'*Essai sur l'origine des langues*, ne fasse de telle ou telle de ses œuvres une référence obligée. Le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* et le *Contrat social*[2] ont laissé une empreinte particulièrement forte et durable sur ceux qui se donnent respectivement pour objet, comme les anthropologues et les ethnologues, l'émergence des sociétés humaines à partir des modes d'interaction communs aux êtres vivants, ou, comme les politistes et les juristes publicistes, leur

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

* Cette étude reprend, mis à jour et modifié, le texte d'un article paru sous le même titre dans la revue *Droit et Philosophie*, vol. 12, Dalloz, 2021.

1 Reprendre les termes de la nomenclature disciplinaire officielle (en France) permettra à la fois de tenir à distance une série de questions pourtant essentielles qui excéderaient le cadre de cet article mais aussi de formuler celles qui ne doivent pas être évitées. Notamment concernant la place de la théorie générale ou juridique de l'État.

2 Parce que leur annotation peut éclairer mon propos, je me permets de renvoyer aux éditions annotées que j'ai procurées de ces textes (dans le second cas avec Blaise Bachofen) : J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, éd. B. Bernardi, Paris, Garnier Flammarion, 2001 [1762] (désormais *CS*) ; J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, éd. B. Bachofen et B. Bernardi, Paris, Garnier Flammarion, 2012 [1755] (désormas *DOI*). De même, cette contribution proposant sur certains points une compréhension non-standard de la pensée de Rousseau, je signalerai les publications dans lesquelles leur argumentation est développée.

organisation sous les formes instituées et codifiées de l'État[3]. Cette polarisation épistémologique renvoie à des usages si différents du terme société qu'on pourra parler d'amphibologie : est-ce le même objet que ces disciplines étudient ? Cette question, au demeurant, concerne directement Rousseau dans la mesure où il affirme, dans le second *Discours*, que la « société commencée » s'est formée « non par des Règlements et des Lois, mais par le même genre de vie et d'aliments, et par l'influence commune du Climat[4] », et, dans le *Contrat social*, qu'il n'y a de société que par « un acte d'association » et comme un « établissement de convention »[5].

Taxer Rousseau de contradiction est un procédé rebattu pour disqualifier sa pensée ; il n'est pas moins vrai que ses lectures les plus fortes se reconnaissent à ce qu'elles posent avec exigence, comme l'a fait Ernst Cassirer dans *Le problème J.-J. Rousseau*, la question de son unité[6]. Nous avons affaire ici à une des formes de ce problème que Victor Goldschmidt a simultanément énoncé et résolu dans le titre d'un ouvrage qui a fait date dans les études rousseauistes : *Anthropologie et politique*[7]. Ces deux pôles s'impliquent l'un l'autre, montre-t-il au cours d'une étude aussi précise que rigoureuse sur la formation du système de Rousseau, entre le *Discours sur les sciences et les arts* et le *Discours sur l'inégalité*. Au terme de son enquête, il traite du rapport que le *Contrat social* entretient avec le second *Discours*. Dans les deux cas, le point de départ est le même : la contradiction entre bonté naturelle et perversion sociale, entre liberté et servitude. La pensée peut remonter à son origine mais, Rousseau ne s'est jamais leurré, l'action ne peut y revenir[8].

3 La sociologie restera, volontairement, dans un angle mort de cette étude. Au demeurant, le titre célèbre de l'ouvrage composite publié sous le nom de Durkheim est apocryphe : *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1953. Sur l'importance, réelle, que Rousseau a eu pour Durkheim, voir C. Spector, « Aux origines de la sociologie », *Études philosophiques*, n° 184, 2018, p. 535-568.

4 *DOI*, *op. cit.*, p. 116.

5 *CS*, *op. cit.*, L. I, chap. 5.

6 E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. M. Buhot de Launay, Paris, Hachette, 1987 [1932].

7 V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.

8 Il fallait Voltaire pour prétendre que Rousseau était l'oncle Vania de Roy Lewis : R. Lewis, *What We Did to Father*, Londres, Hutchinson, 1960.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Les démarches suivies sont donc à la fois complémentaires et opposées : la tâche de l'anthropologie, dans le second *Discours*, est d'*expliquer* cette contradiction dans la « nature actuelle » de l'homme, la tâche politique, celle du *Contrat social*, est de la *lever*[9]. Cette formulation désigne clairement ce pour quoi Rousseau écrit le *Contrat social* : mettre le citoyen à même de remplir ses devoirs[10]. Mais il faut rendre compte aussi de ce qu'il substitue au régime du discours (si bien analysé par Goldschmidt) celui du traité, précisément d'un « traité de droit politique[11] ». C'est sur ce plan qu'on se placera ici pour dessiner le dispositif conceptuel au sein duquel le *Contrat social* définit les rapports entre l'État et la société et, à partir de là, pour articuler les versants anthropologique et politique du concept de société dans la pensée de Rousseau.

Avant d'engager cette enquête et pour éclairer ses enjeux, il sera utile de revenir brièvement sur la présentation trop symétrique que nous avons donnée de la réception du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social*. Si l'on peut dire que les sciences de l'homme et de la société ont en quelque façon hérité de Rousseau, c'est toujours sous bénéfice d'inventaire. Et chacun fait le sien. Que ces œuvres soient aussi souvent évoquées en ethnologie qu'en droit public ne signifie pas qu'elles y jouent un rôle similaire, ni d'ailleurs (et tant s'en faut) que ces références relèvent toujours de la révérence. Le cas de Claude Lévi-Strauss est particulier[12]. On peut à son sujet faire preuve d'admiration et même de sympathie[13]. Au regard de l'ensemble de son œuvre, il voyait en Rousseau un « fondateur des

9 V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, op. cit.*, p. 198, 779-781. Ce serait aussi la tâche de l'éducation, mais autrement, dans *Émile*.

10 « Né citoyen d'un État libre ; et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire » (*CS*, *op. cit.*, p. 41).

11 Cette notion sera abordée plus loin.

12 Pour une présentation récente du rapport de C. Lévi-Strauss avec Rousseau, voir la notice de Martin Rueff, *Dictionnaire Levi-Strauss*, sous la direction de J.-C. Monod, Paris, Bouquins, 2022, p. 893-905.

13 « Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère », C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1955), in *Œuvres*, Paris, La Pléiade, 2008, p. 418. Cette fraternité est moins affective que morale, Lévi-Strauss voyant dans l'attitude de Rousseau envers la nature, les animaux et toutes les formes humaines d'existence une forme supérieure d'humanité.

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

sciences de l'homme[14] ». Il le jugeait, dans *Tristes tropiques*, « le plus ethnographe de nos philosophes » et disait du *Discours sur l'origine de l'inégalité* que c'est « le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française[15] ». Dans sa lecture du second *Discours*, Lévi-Strauss identifiait trois traits constitutifs de la méthode des anthropologues : refuser de placer une séparation radicale entre nature et culture, entre animalité et humanité[16], reconnaître aux formes les plus élémentaires de société leur propre consistance[17], faire de l'observation ethnographique la source de la connaissance anthropologique[18]. Mais, si la plupart des anthropologues font référence à Rousseau, tous ne suivent pas Lévi-Strauss dans son « rousseauisme militant[19] ». Or leurs réticences portent pour l'essentiel sur le biais qui serait induit dans la conception rousseauiste du passage de l'état de nature à la société civile par l'artificialisme de ses conceptions politiques. Faisant le chemin inverse de Goldschmidt, ils lisent la seconde partie du second *Discours* sous l'éclairage du *Contrat social*. La position de Pierre Clastres, dans son opposition à Lévi-Strauss, est particulièrement éclairante. Si, pour

14 C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » (1962), repris dans C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 45-56 : allocution prononcée pour le 250e anniversaire de la naissance de Rousseau.

15 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.* ; C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (1962), in *Œuvres*, Paris, La Pléiade, p. 542. Pour Lévi-Strauss, « Ethnographie, ethnologie et anthropologie [...] sont, en fait, trois étapes ou trois moments d'une même recherche » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 388). Cette thèse était déjà soutenue au XIXe siècle par Paul Topinard (voir P. Topinard, « Anthropologie, ethnologie et ethnographie », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 11, 1876, p. 199-229).

16 *DOI*, *op. cit.*, note X ; citée dans C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *op. cit.*, p. 46. Voir aussi p. 53.

17 Sur la stabilité de la « société commencée » et « l'exemple des sauvages qu'on a trouvés à ce point » : *DOI*, *op. cit.*, p. 118 et note XVI. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 420.

18 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 418. Sur l'usage critique des récits de voyage : H. Krief, « Rousseau et la "science" des voyageurs », *in* B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 175-191.

19 L'expression est de Philippe Descola qui entretient avec Lévi-Strauss, et Rousseau, un rapport ambivalent : *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 109. Rien d'ambivalent en revanche chez David Graeber et David Wengrow, *The Dawn of Everything, A New History of Humanity*, trad. fr. Élise Roy, Paris, Les liens qui libèrent, 2021. Si le nom de Rousseau est omniprésent dans cet ouvrage au titre tonitruant, c'est à titre de repoussoir.

PDF destiné à un usage privé uniquement, pas diffusé

le dire abruptement, il substitue La Boétie à Rousseau pour constituer son horizon interprétatif, c'est explicitement pour appuyer sa thèse centrale : les sociétés « primitives » ne sont pas seulement des sociétés *sans État* mais des sociétés qui se forment *contre l'État*, soit dans la définition qu'il en donne contre le pouvoir politique qui s'élève toujours au-dessus de la société pour la dominer[20]. Cette thèse s'oppose frontalement à l'idée selon laquelle l'État serait ce vers quoi tend toute société. Une idée dont on constate qu'elle est communément attribuée à Rousseau sous une double modalité : comme principe généalogique dans la seconde partie du *Discours sur l'inégalité* où serait décrit le processus de formation de l'État comme institution de domination, comme principe normatif dans le *Contrat social*, où seraient établies les conditions nécessaires pour que l'État soit constitué en autorité légitime[21].

Dans les traités de droit public, de droit constitutionnel et de théorie de l'État, Rousseau, et plus particulièrement son *Contrat social*, occupent traditionnellement, si l'on peut dire, une place aussi remarquable par son importance que par sa modalité essentiellement critique[22]. On le voit particulièrement lorsqu'on observe le traitement qui lui a été réservé, malgré leurs divergences sur tant de points, par toute une génération de juristes nés au milieu du XIXe siècle et qui ont durablement marqué leur discipline[23]. Adhémar Esmein, dans la perspective historique qui est la sienne, et bien qu'il soit le plus nuancé, oppose à Rousseau les idées plus saines de Montesquieu, ou de Locke[24]. Maurice Hauriou

20 P. Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974 ; *Id.*, « Liberté, malencontre, innommable », in *La Boétie, Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 232-233.

21 Pour une lecture de Rousseau le rapprochant de Clastres, malgré Clastres : S. Corbin, « Rousseau anthropologue de la domination », *L'Homme et la Société*, n° 139, 2001, p. 123-144.

22 C. M. Herrera (dir.), « L'étranger dans la maison ? », in *Rousseau chez les juristes*, Paris, Kimé, 2013.

23 A. Esmein (1848-1913), M. Hauriou (1856-1929), L. Duguit (1859-1928) et R. Carré de Malberg (1861-1935).

24 C'est ce que montre la thèse d'Antoine Chopplet (*Adhémar Esmein et le droit constitutionnel de la liberté*, thèse de droit public, sous la direction de J. Boudon, Université de Reims, 2012) ; mais ce constat est nuancé dans l'ouvrage tiré de cette thèse : A. Chopplet, *Adhémar Esmein et le droit constitutionnel de la liberté*, Paris, Mare & Martin, 2016.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

lui impute trois idées « nocives » : le contrat social, la volonté générale et le refus de la représentation[25]… Léon Duguit introduit sa propre théorie en l'opposant à « la théorie métaphysique de l'État qui procède immédiatement de Rousseau[26] ». On a pu dire au sujet de cette époque que « Rousseau fut la bête noire de bon nombre de publicistes[27] ». De façon générale il lui était imputé une espèce d'absolutisme dont la Terreur aurait été l'expression. Le cas de Carré de Malberg, pourtant leur contemporain, est différent, non tant parce qu'il porterait sur Rousseau un jugement opposé au leur, mais parce qu'il place son rapport avec sa pensée sur un autre plan. Son grand ouvrage sur la théorie de l'État accorde assez d'importance à sa « doctrine » pour inscrire son nom à un index des matières qui n'en mentionne que deux autres (ceux de Montesquieu et de Sieyès[28]). Rousseau est pour lui un interlocuteur dont les thèses et les arguments comptent, que ce soit au sujet de la définition de l'État comme personne publique, du titulaire de la souveraineté, ou du pouvoir constituant. Cette différence de traitement est liée au fait que Carré de Malberg entendait se placer du point de vue de la théorie de l'État plutôt que des approches historique et sociologique (celle-ci plus récente) qui dominaient alors le droit public[29]. Il s'inscrivait par-là dans le prolongement de Jellinek qui distinguait, dans la théorie générale de l'État (*Allgemeine Staatslehre*), la théorie sociale générale et la théorie juridique générale de l'État (*Allgemeine Soziallehre des Staates* et *Allgemeine Staatsrechtslehre*). En d'autres termes, Carré de Malberg traite les arguments de Rousseau comme recevables pour la théorie juridique du droit, ce qui ne signifie

25 M. Hauriou, *Principes de droit public*, 2e éd., Paris, Recueil Sirey, 1916, p. 217, 269 et 629.

26 L. Duguit, « Introduction », in *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris, A. Fontemoing, 1901.

27 G. Bigot cité par J. Boudon, « L'interprétation des écrits de Rousseau par la doctrine publiciste de la Belle époque », *in* C. M. Herrera (dir.), *Rousseau chez les juristes*, *op. cit.*, p. 43-59.

28 R. Carré de Malberg, *Théorie générale de l'État*, 2 t., Paris, Recueil Sirey, 1920-1922.

29 Sur le fait que Carré de Malberg se soit ensuite écarté de son positivisme initial et se soit appuyé pour cela sur Rousseau, voir D. Mineur, « La notion de volonté générale chez Carré de Malberg : l'abandon du projet positiviste de la théorie générale de l'État », *in* C. M. Herrera (dir.), *Rousseau chez les juristes*, *op. cit.*, p. 83-95.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

évidemment pas qu'il accepte ses thèses, mais il les juge dignes d'être discutées[30]. La réception de Rousseau par les juristes, dans les générations suivantes, donnera lieu à une sorte de chassé-croisé. D'un côté, chez les constitutionnalistes, l'appréciation portée sur sa place historique et l'orientation de sa pensée se fait plus favorable : il est intégré au nombre de ceux qui ont pensé les conditions de la démocratie moderne[31]. D'un autre côté, du point de vue de la théorie juridique, particulièrement dans la mouvance positiviste, il ne lui est plus accordé la même importance que chez Carré de Malberg[32]. Michel Troper est d'une grande clarté à cet égard[33]. Il redéfinit la théorie *générale* en théorie *juridique* de l'État pour souligner que son objet n'est pas un donné empirique mais un concept, et un concept proprement juridique. La science du droit n'étant pas une science sociale, et la théorie juridique de l'État moins encore, les concepts de société et d'État doivent donc être distingués, ce qui, pour Troper, n'était pas le cas chez les penseurs du XVIIIe, dont Rousseau[34].

Le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* et le *Contrat social* portent deux définitions distinctes de la société. Toutes deux sont des définitions génétiques : la première explique par sa genèse la formation des rapports de domination, la seconde place la convention au principe de son institution. Il en est résulté une réception clivée entre deux lignes de lecture qui n'ont apparemment que très peu en commun mais butent l'une et l'autre sur une même question, celle de la relation entre la société et l'État. C'est donc une sorte de triangulation qu'il faut opérer, et pour l'engager, revenir sur la place et le statut du concept d'État dans la pensée de Rousseau.

30 O. Beaud a finement rendu compte de ce dialogue : « Fragments d'une théorie de la citoyenneté chez Carré de Malberg », *Jus Politicum*, n° 8, *La théorie de l'État entre passé et avenir*, 2012, p. 1-58, http://juspoliticum.com/article/Fragments-d-une-theorie-de-la-citoyennete-chez-Carre-de-Malberg-559.html

31 Les juristes ont en général accordé peu de crédit aux thèses de Jacob Talmon : J. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966 [1952].

32 Cette dualité est observable chez Kelsen qui attribue une place majeure à Rousseau d'un point de vue politique, mais pas dans sa théorie du droit. Voir R. Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau : de la volonté générale à la volonté collective », *Jus Politicum*, n° 10, *La volonté générale*, 2014, p. 1-16.

33 M. Troper, « Préface », in *Pour une théorie juridique de l'État*, Paris, PUF, 1994, p. 5-22.

34 *Ibid.*, p. 235-236.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La place du concept d'État dans les *Principes du droit politique*

Pour lire le *Contrat social* comme le voulait son auteur, il faut l'aborder à partir de son sous-titre : *Principes du droit politique* et le considérer comme un « traité ». Rousseau prend toujours soin de spécifier le statut discursif de ses ouvrages. Un *discours* répond à une question posée ; une *lettre* discute publiquement avec un interlocuteur désigné ; un *essai* concerne un sujet disputé. Ces trois formes renvoient à un espace dialogique, souvent polémique[35]. Un *traité* porte sur une « matière », on dirait aujourd'hui un « champ disciplinaire », avec la double connotation scientifique et didactique attachée à cette expression[36]. En choisissant ce titre et ce sous-titre, Rousseau a respectivement désigné le noyau autour duquel les thèses soutenues s'organisent (le concept de contrat social) et le champ à l'intérieur duquel ces thèses se constituent (le droit politique).

Ces choix ont été faits en plusieurs moments qui correspondent aux étapes d'une maturation théorique. C'est après la rédaction d'une première version de son texte et lors de sa révision que Rousseau a remplacé son titre initial, *De la société civile*, par *Du contrat social*[37]. Quant au sous-titre, il n'apparaît qu'avec la rédaction finale, elle-même mise au point en même temps que celle de l'*Émile*[38]. L'éducation politique d'*Émile* (elle passera par

35 Cette dimension polémique n'est pas absente des traités mais y reste occasionnelle.

36 Le *Contrat social*, dit un « Avertissement », est un « petit traité » extrait du « grand traité » qu'auraient dû être les Institutions politiques. Le 9 août 1761, Rousseau avait écrit à son libraire-éditeur, Marc-Michel Rey : « Mon Traité du Droit politique est au net et en état de paraître » (J.-J. Rousseau, *Correspondance complète*, t. IX, n° 1471, éd. R.A. Leigh). Au même moment il parle régulièrement de l'*Émile* comme de son « traité d'éducation ».

37 *Du contract social ou Essai sur la forme de la République. Manuscrit de Genève*, texte établi par B. Bernardi, E. Murgia, et J. Swenson, commentaire sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012, p. 11-12. Le sous-titre initialement choisi par Rousseau pour cette première version (« Essai sur la formation de l'État ») montre qu'il n'avait pas encore fixé son propre lexique conceptuel. Ses rédactions intermédiaires (« Essai sur la formation du corps politique » et « Essai sur la forme de la République ») jalonnent une maturation qui ne sera achevée qu'avec le choix, pour la version finale, d'un sous-titre tout différent « Principes du droit politique ».

38 Sur ce point, voir en particulier, « L'*Émile* et le *Contrat social*, rédactions croisées », *in* J.-J. Rousseau, *Émile, premières versions. Manuscrits Favre*, texte établi et présenté par B. Bernardi et J. Swenson, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 46-51.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

deux années de voyages) est préparée par un large « extrait » du « Traité du contrat social[39] », extrait lui-même précédé d'un préambule consacré à la « science du droit politique » et au statut de ses « principes[40] ». L'examen de ces pages (et l'histoire de leur rédaction) peut guider notre lecture du traité[41]. « Nos principes de droit politique », montre le préambule, doivent être « tirés de la nature des choses ». Cette opération ne consiste pas à dresser, comme l'a fait Montesquieu, une typologie des « gouvernements établis », mais à établir ce qui est exigé en droit par la constitution de « toute société civile ». Le long « extrait » qui suit est à la fois l'application et l'explication de cette méthode : il consiste à décliner les thèses exposées dans le *Contrat social* comme autant de réponses à des « questions discutées » sur la constitution des sociétés. Cette présentation, parfois un peu lourde, a le mérite de mettre en relief les changements essentiels opérés entre la version initiale et la version finale du *Contrat social*. Ils ne consistent pas seulement en un important remaniement de la rédaction, ni en la suppression ou l'ajout de plusieurs chapitres[42]. Le plus important est une profonde réorganisation du traité, particulièrement du premier livre où sont désormais distingués deux versants, réfutatif et positif, de l'argumentation. Les quatre premiers chapitres récusent toute prétention à fonder l'autorité politique sur une dépendance naturelle, la contrainte par la force, ou quelque forme que ce soit de servitude volontaire, et mobilisent pour cela des arguments qui, sous une forme certes renouvelée, restent dans la veine jusnaturaliste[43]. Les quatre derniers chapitres définissent le contrat social,

39 C'est dans ces termes qu'en parle une note ajoutée par Rousseau au cours de l'impression de l'*Émile*.

40 *Émile*, L.V, *OC* 4, p. 836-849.

41 L'histoire du concept de droit politique est encore à faire. On se bornera ici à souligner que le seul des interlocuteurs de Rousseau à en faire usage est Montesquieu, et dans une tout autre perspective. Voir sur ce point, l'étude de ce préambule dont je mobilise ici les résultats : B. Bernardi, « La rédaction de l'*Émile* et le tournant du droit politique dans la pensée de Rousseau », *in* F. Brahami et L. Guerpillon (dir.), *La Fabrique de l'Émile*, Paris, Vrin, 2022.

42 En particulier la suppression du chapitre du *Manuscrit de Genève* qui récusait l'idée d'une « société générale du genre humain », et l'ajout à la version finale du chapitre sur le « droit du plus fort ».

43 Le chapitre IV affiche cette filiation, « Renoncer à sa liberté… est incompatible avec la nature de l'homme ».

PDF destiné à un usage purement individuel ne pas diffuser

en font le fondement de toute autorité légitime, et déclinent ses implications : obligations de tous envers chacun et de chacun envers tous, changement dans le statut des personnes et celui des choses. Un chapitre nouveau (« Qu'il faut toujours remonter à une première convention ») sert de pivot entre ces deux versants. Sa compréhension est déterminante pour ce que Rousseau appelle droit politique.

L'incipit de ce chapitre, dans le texte publié en 1762, affiche une forte inflexion dans le raisonnement : « Quand j'accorderais ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme ne seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude, et régir une société[44]. » Ces deux affirmations sont décisives. La première implique l'indépendance de la partie positive de l'argumentation au regard de la partie réfutative. La seconde indique que son déplacement doit se faire sur un terrain proprement conceptuel. Le passage correspondant dans la première version de l'*Émile* est encore plus explicite, bien qu'elle soit plus fruste ou plutôt parce qu'elle l'est :

> Mais revenons sur nos pas et considérant le sens de ce mot collectif de peuple, nous chercherons si pour l'établir il ne faut pas nécessairement un contract au moins tacite antérieur à celui que nous supposons… et c'est dans la nature de ce contract qu'il faut chercher celle de la société qu'il forme[45].

Revenir sur ses pas, c'est se donner un nouveau point de départ pour suivre une autre voie. Après avoir montré qu'aucune espèce de servitude ne constitue un lien, il faut comprendre que la société puisse à la fois être formée d'individus et former un être collectif[46].

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

44 Cette différence est précisée par l'opposition fondamentale entre agrégation et association. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon annotation du *Contrat social*. Pour plus de développements : B. Bernardi, *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, 2e éd., Paris, Honoré Champion, 2014 [2006].

45 J.-J. Rousseau, *Émile, premières versions. Manuscrits Favre*, *op. cit.*, p. 615.

46 Il ne fait pas de doute que Rousseau ait à l'esprit l'article « Collectif » de Du Marsais dans l'*Encyclopédie* (1753). On y trouve à titre d'exemple : « peuple est aussi un terme collectif, parce qu'il excite dans l'esprit l'idée d'une collection de plusieurs personnes rassemblées en un corps politique, vivant en société sous les mêmes lois ». Mais il serait possible de montrer que l'ensemble de cet article concerne la politique autant que la grammaire.

De la première rédaction de l'*Émile* à la version finale du *Contrat social*, Rousseau ne cesse de travailler ces formulations. Pour équivoque et presque incorrect qu'il soit, l'emploi qu'il fait du verbe « établir » éclaire la nature particulière de la recherche qu'il entend conduire : il s'agit à la fois de préciser le sens du mot « peuple » (établir un sens) et de désigner le principe constitutif d'un peuple (la façon dont il s'établit). C'est encore sur ce double registre qu'à la fin de ce chapitre, l'objet des suivants est précisé : « examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ». Le terme d'*acte* renvoie au droit sur l'axe des concepts, et à la politique sur l'axe de l'action. Comprenons que la corrélation de ces axes, conceptuel et actuel, fixe le régime discursif du *droit politique*. Toutes ses propositions, nous allons le voir, vérifieront ce double statut.

Rousseau répond à la question qu'il vient de se poser en définissant l'acte par lequel un peuple est un peuple comme un « pacte », et réciproquement en analysant ce pacte comme un « acte d'association ». Sa formulation en tant que « contrat social » est d'une force et d'une complexité qui focalisent tellement l'attention que le statut exact des effets produits par cet acte s'en trouve occulté. Essayons de le mettre en lumière.

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *Cité* et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

Il est à peine utile de le rappeler, le premier mot de ce passage ne doit pas être lu naïvement. Rousseau ne fait pas un récit, il désigne un enchaînement nécessaire et une implication. Cet « à l'instant », comme Labriola le disait au sujet de Marx,

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

ne doit pas s'entendre en un sens chronologique mais morphologique[47]. Pour autant, il ne saurait être question de n'accorder à cet énoncé qu'une valeur métaphorique : c'est bien de la *production d'un corps* qu'il est question ici, « un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix ». Bien que cette formulation sonne étrangement à nos oreilles, son sens est précisément assignable. Pour concevoir ce qu'est une composition de voix, sans doute, il faut inscrire cette expression dans le contexte référentiel et thématique particulier de l'œuvre de Rousseau[48]. En revanche, la notion de « corps moral et collectif » dont cette figure propose une compréhension spécifique est d'un usage fréquent et normé à l'âge classique. Le tableau des connaissances qui figure dans le *Léviathan* distingue la science des corps naturels et celle des corps politiques, qui sont aussi bien définis comme des corps moraux ou d'institution[49]. Pufendorf, dans son grand traité du *Droit de la nature et des gens*, développe une véritable théorie des corps moraux, dont il cite les précédents historiques[50]. Hobbes et Pufendorf renvoient à une tradition venue du droit privé romain qui portait précisément sur le statut des personnes morales, soit des entités comme les sociétés qui, sans être des personnes physiques, sont reconnues comme titulaires de droits et susceptibles d'action. Les jusnaturalistes, opérant un transfert dont ils sont coutumiers du droit privé au droit public, en faisaient usage pour penser la formation des sociétés politiques[51]. Mais ce transfert se faisait précisément dans le cadre du droit naturel : c'est sur le modèle des rapports entre personnes privées

47 A. Labriola, « En mémoire du Manifeste du parti communiste » (1895), in *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1897.

48 Sur ce point, B. Bernardi, « Un corps composé de voix », *Cahiers philosophiques*, n° 109, mars 2007, p. 29-40.

49 T. Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, éd. Sirey, 1971, Livre I, chap. VIII.

50 S. Pufendorf consacre à la théorie des « corps moraux » les livres VII et VIII. Voir en particulier dans la traduction de Barbeyrac, livre VIII, chap. XII, t. 2, p. 501-506. Sur la théorie des « êtres moraux » qui la prépare dans les premiers livres, voir l'approche analytique de D. Schulthess, « Modes et modalités dans le système de droit naturel de Samuel Pufendorf », *in* J. Dutant, D. Fassio et A. Meylan (dir.), *Liber amicorum Pascal Engel*, Genève, Université de Genève, 2014, p. 878-891.

51 Ce transfert avait été préparé par le développement médiéval de la théorie des corporations. Voir B. Bernardi, *La Fabrique des concepts*, *op. cit*, chap. 1, § 3, « Métamorphoses du corps politique : Grotius, Hobbes, Pufendorf ».

PDF destiné à un usage privé uniquement non à des diffuser

et par leur extension qu'ils concevaient la société civile. Rousseau se ressaisit de ces instruments conceptuels, mais en aval du nouveau point de départ qu'il vient de se donner : le collectif, et de la distinction qu'il a ainsi opérée entre le droit naturel et le droit politique. C'est pourquoi il appelle *publique* cette personne *sui generis* qui naît du pacte social.

Le régime discursif du droit politique étant constitué, Rousseau est désormais en mesure de fixer les termes dans lesquels ses principes pourront être formulés. C'est à quoi il s'emploie dans ces quelques lignes qui, malgré leur extrême concision, représentent bien plus qu'un simple lexique. L'espèce de post-scriptum qui les conclut doit être pris au pied de la lettre. Il arrive en effet à Rousseau d'user par commodité d'un de ces termes à la place d'un autre et en particulier du terme État pour parler du corps politique, mais il en fait un emploi rigoureux et précis chaque fois que l'exacte compréhension d'une de ses thèses essentielles est en jeu (c'est d'ailleurs un signe auquel on peut les reconnaître). C'est ce point de vue qui doit compter pour rendre compte de la cohérence de sa pensée. Aussi bien lit-on avec perplexité ce que dit Robert Derathé en introduisant les « questions de terminologie » dont son ouvrage traite en appendice[52] :

> La terminologie politique de Rousseau ne présente aucune difficulté sérieuse pour le lecteur actuel. L'auteur du *Contrat social* appelle *État* la société politique, *Souveraineté* l'autorité suprême dans l'État ou le pouvoir législatif, *Souverain* celui qui détient cette autorité, c'est-à-dire selon son principe le peuple, *Gouvernement* les personnes ou les corps investis du pouvoir exécutif. Tous ces termes sont encore en usage aujourd'hui et ont conservé le sens que leur donne Rousseau.

Ces affirmations et définitions demandent au moins à être interrogées. Rousseau vient d'inscrire le droit politique dans un horizon d'immanence : la société trouve en elle-même le principe

52 R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995 [1950], p. 380-413. Cet ouvrage est justement célèbre pour son apport essentiel à notre connaissance de la culture politique de Rousseau. Cet appendice lui-même est nourri de références indispensables à la tradition jusnaturaliste.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de sa constitution. Pour ne pas rester enfermé dans le ressassement tautologique de l'idée d'association, il lui faut rendre compte de ses effets instituants, sans introduire une division qui serait sa négation en induisant une relation de domination. C'est à ce double impératif que répond la déclinaison d'une série de concepts qu'on pourrait dire linéaire en ce que chacune des instances constitutives de ce « corps moral et collectif » en est un mode distinct et non une partie séparée[53]. Le terme initial à partir duquel cette déclinaison est opérée est d'abord désigné comme « personne publique », cette notion relevant spécifiquement, on l'a vu, du droit politique. Les équivalents historiques qui lui sont donnés (Cité, République, corps politique) renvoient aux trois traditions auxquelles Rousseau se confronte : historiens antiques, politiques modernes, jusnaturalistes[54]. L'assignation de la dernière place, et du coup celle de référent, au « corps politique » tient sans nul doute à ce que, dans la langue classique, le concept de corps se prête à la représentation d'une totalité organisée, sans impliquer nécessairement ni organicisme ni mécanicisme. Pour décrire ce corps, Rousseau choisit une tournure dont l'effet est doublement remarquable. Faire des termes d'État, de Souverain et de Puissance trois façons d'*appeler* le corps politique implique en effet que ces appellations ne désignent pas des objets distincts qui seraient ses parties, mais les différents modes sous lesquels il apparaît. Qui plus est, imputer ces appellations à ses « membres » montre que ce sont eux qui définissent ces modes par les rapports qu'ils entretiennent avec le corps politique auquel ils appartiennent. Pour autant, on ne peut pas qualifier ces propositions de nominalistes. Les définitions du citoyen et du sujet qui suivent immédiatement montrent que ces rapports ne consistent pas seulement en représentations : ils produisent des effets à proprement parler politiques. C'est la participation des citoyens qui constitue l'autorité souveraine, et la soumission des sujets aux lois celle de l'État. Cette logique commande aussi,

53 La relation que ses instances constitutives entretiennent avec le corps politique est en effet analogue avec celle que ses attributs entretiennent avec la substance infinie chez Spinoza.

54 Il est en tout cas manifeste que le mot « République » n'est pas pris ici au sens précis que lui attribue Rousseau.

PDF destiné à l'usage privé uniquement. Tout droit réservé

pour succincte qu'elle soit, la définition du troisième mode du corps politique : la puissance[55].

En effet, c'est à nouveau un rapport qui la définit mais, du moins en première intention, un rapport qui n'est plus interne au corps politique mais entre corps politiques. Cette définition paraît d'abord strictement conforme aux usages des contemporains de Rousseau : la reconnaissance entre elles des puissances européennes était au cœur du dispositif westphalien qui commande les siècles classiques. Mais en séparant puissance et souveraineté, il récuse une identification qui relevait de l'évidence dans la langue du droit public et dans celle de la diplomatie de son temps. Formellement au moins, la reconnaissance réciproque des souverainetés était supposée normer leur puissance. Une sorte de crase consensuelle faisait même de la notion de « souveraine puissance » la définition de l'État. Rousseau rompt avec ces représentations. En isolant la dimension de puissance du corps politique, il marque son scepticisme sur sa limitation par un prétendu droit des gens : à ses yeux le corps politique, en tant que puissance, obéit à une dynamique d'expansion anomique dont la guerre est l'effet[56]. Cette rupture n'est pas un aspect secondaire de la théorie du corps politique : elle participe, on va le voir, de l'orientation globale que lui donne Rousseau.

Pourquoi définir l'État comme le mode passif du corps politique ? Cette question cruciale appelle plusieurs réponses. La première renvoie à l'opposition explicite entre l'activité du souverain – dans la perspective de Rousseau elle consiste à décider des lois – et ce qu'il appelle tantôt leur administration, tantôt leur application. De cette relation il dira : « toute action libre a deux causes, l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute[57] ».

55 Cette dimension du corps politique est celle que Rousseau a le moins développée. Il lui a consacré cependant un texte inachevé, récemment reconstitué : J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre et Écrits sur la paix perpétuelle*, éd. B. Bernardi et G. Silvestrini, commentaire sous la direction de B. Bachofen et C. Spector, Paris, Vrin, 2008, 340 p.

56 Sur ce point, voir B. Bernardi, « Puissance et souveraineté : sur la double nature du corps politique », *in* J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, Paris, Vrin, 2014, p. 97-117.

57 *CS*, *op. cit.*, L. II, chap. 1. Les notions de pouvoir législatif et exécutif conviennent-elles ? Nous y reviendrons.

PDF destiné à un usage personnel ne pas diffuser

Mais cette explication fait apparaître une difficulté nouvelle : pourquoi l'État est-il le premier mode considéré, ce qui demande d'aller du passif à l'actif (de l'État au Souverain) quand on attend l'inverse ? La raison semble être celle-là même qui avait conduit Rousseau à passer, en sens inverse, de la notion de « personne publique » à celle de « corps politique » : en caractérisant par sa passivité le corps politique considéré dans sa matérialité, il met en évidence la nécessité d'un principe actif, un sujet, dont l'action de l'État est l'objectivation. Pour le dire autrement, en distinguant l'État et le Souverain comme les modes passif et actif du corps politique, Rousseau prend le contre-pied de ce qui était une seconde évidence dans la pensée politique de son temps (et qui l'est largement restée) : l'attribution à l'État de la souveraineté[58]. Mais si le concept d'État enveloppe la dimension de la passivité, c'est encore pour une autre raison, qui est peut-être la principale : le rapport à l'État des membres du corps politique est fondamentalement passif. Des sujets il n'est attendu que l'obéissance. Double passivité donc, de l'État par rapport au Souverain dont il applique la volonté, des sujets par rapport aux injonctions de l'État auxquelles ils doivent se soumettre. Double activité au contraire du côté du Souverain qui décide par la loi des tâches assignées à l'État et du côté de ses membres qui participent personnellement (comme citoyens) et collectivement (comme peuple) à cette décision[59]. Rien de tel du côté du sujet que son rapport à l'État referme sur lui-même. C'est pourquoi la séparation de ces deux modes est nécessaire : dès lors que le point de vue du sujet contamine celui du citoyen, la souveraineté du peuple est perdue : « Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des Citoyens[60]. »

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusable

58 De Jaucourt, dans les articles « État » et « Souveraineté » de l'*Encyclopédie*, reproche à Pufendorf de confondre le Souverain avec l'État, mais ce reproche concerne la personne du souverain pas la souveraineté.

59 Il n'est pas possible de traiter cette question dans le cadre de cet article mais il y aurait lieu de revenir sur son traitement par Carré de Malberg qui, refusant de distinguer le souverain de l'État, renverse le renversement opéré par Rousseau pour constituer l'étrange figure conceptuelle du « citoyen passif » : voir R. Carré de Malberg, *Théorie générale de l'État*, *op. cit*., vol 1, § 82-88. Voir également, à ce sujet, les remarques d'O. Beaud, « Fragments d'une théorie de la citoyenneté chez Carré de Malberg », *op. cit*.

60 *CS*, *op. cit*., L. III, chap. 15. On peut donner ici à État le sens de corps politique mais aussi, on le verra, son sens strict.

On notera que Rousseau ne précise pas, ici, le statut du membre du corps politique au regard du troisième mode, celui de la puissance. Il le fait plus tard en parlant du « défenseur de la patrie » dont on observera qu'il est à la fois passif (l'État est en droit d'exiger qu'il risque sa vie pour le défendre) et actif (sa vertu de citoyen peut le pousser à la sacrifier[61]).

Rousseau a engagé son traité en formant les concepts de base de sa théorie du corps politique. L'État n'en est pas l'objet mais un des trois modes sous lesquels ce corps se constitue et dont la distinction est fondamentale pour le droit politique[62]. C'est de ces définitions que sont tirés, aux chapitres et livres suivants, les principes normatifs qui régissent tout ordre social légitime. L'auteur du *Contrat social*, dans ce cadre, s'exprime avec précision : non seulement il n'appelle pas État la société politique, mais il s'emploie à distinguer l'État, d'une part de la puissance, de l'autre de la souveraineté, soit des attributs essentiels qui lui étaient reconnus par les divers courants de ce que Robert Derathé appelait « la science politique de son temps ».

Gouvernement, sujet et citoyen: l'équilibre instable du corps politique

Le dispositif conceptuel qui vient d'être décrit constitue ce qu'on peut appeler la *topique du corps politique*. Cette topique rend compte de la nature propre de chacun de ses trois modes et fait paradoxalement de leur distinction le principe d'unité du corps. La définition de la souveraineté comme ce rapport que le corps politique entretient avec lui-même pour la détermination de sa volonté emporte comme son corollaire l'identification du peuple et du souverain et la participation des citoyens à l'exercice de la souveraineté. Rousseau suit la méthode qu'il s'est fixée : tirer ses principes de la nature du corps politique. Mais cette topique

61 *CS*, *op. cit.*, L. II, chap. 4 et 5. Sur la différence entre risquer sa vie et la sacrifier : B. Bernardi, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau : une question mal posée ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2003, p. 99-106.

62 Cette distinction fondamentale ne doit en tout cas pas être confondue avec la séparation des pouvoirs qui concerne la théorie du gouvernement.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

demande son complément nécessaire : une dynamique qui lui corresponde et rende compte des interactions entre les modes qui ont été distingués. La souveraineté trouve en elle-même le principe de son activité : elle s'actualise par la formation et la déclaration de la volonté générale. Tel est l'objet du second livre du *Contrat social* « où il est traité de la législation[63] ». Mais l'État, on a vu qu'il était défini par un principe inverse de passivité, ne peut agir *sua sponte* : le mouvement doit lui être communiqué[64]. Or c'est par l'État que doit passer l'application des décisions souveraines, soit des lois qui expriment la volonté générale. Cette application étant nécessairement de l'ordre de l'action, la difficulté est double : quel sera le sujet de cette action, puisqu'il ne sera ni le Souverain ni l'État en tant que tels ? Quels rapports ce sujet aurait-il avec les membres du corps politique, comme sujets et comme citoyens, et eux avec lui ? Sur ces questions, la topique est muette. C'est le livre III du *Contrat social* qui les prend en charge, mais en opérant un tournant remarquable : là où on attendrait une théorie de l'État, c'est à une théorie du Gouvernement que l'on a affaire.

Il faut commencer par lever une hypothèque dépourvue de toute valeur mais, s'agissant de Rousseau, le soupçon de contradiction est trop répandu pour être ignoré. Non, il ne découvre pas après-coup que sa topique est incomplète, et n'introduit pas un nouveau mode distinct des précédents. Au terme du second livre, il annonçait l'objet du suivant dans des termes non équivoques : considérer « l'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout, ou du Souverain à l'État[65] ». Le

63 C'est le titre du second livre dans la table des matières de l'édition originale, souvent oubliée. Rousseau l'explicite ainsi (CS, *op. cit.*, L. II, chap. 6) : « Par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique : il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. »

64 La question se poserait autrement pour le mode *Puissance* du corps politique qui est essentiellement actif. Mais, pour cette raison même, son activité ne se laisse pas aisément normer par la volonté générale, au point de vue duquel une société bien ordonnée ne devrait conduire que des guerres défensives. Les indications de Rousseau sur ce point sont éparses, souvent dans des textes posthumes : les *Principes du droit de la guerre* (*op. cit.*) et les *Affaires de Corse* (texte établi par J. Swenson, commentaire sous la direction de C. Litwin, Paris, Vrin, 2018).

65 CS, *op. cit.*, L. II, chap. 12. Cette formulation est une de celles qui valident l'emploi que nous faisons de la notion de mode pour penser le statut du Souverain et de l'État.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

problème est là : comment le Souverain peut-il agir sur l'État, sachant que ce rapport doit être indirect ? Le Souverain ne peut avoir que des volontés générales, les lois, alors que leur application concerne toujours des cas particuliers et des individus singuliers. Le premier chapitre du livre III est très clair sur ce point : c'est précisément à établir « la communication de l'État et du Souverain » que doit servir le Gouvernement. La définition qui suit mobilise les notions de médiation et de correspondance : « Qu'est-ce donc que le Gouvernement ? C'est un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois, et du maintien de la liberté, tant civile que politique. » Le Gouvernement est donc un corps, et cela implique qu'il ait des intérêts distincts du corps politique dont il peut être une émanation mais pas une partie constitutive. En d'autres termes, si le Gouvernement ne peut pas se confondre avec le Souverain, ce n'est pas non plus un autre nom de l'État. Ces points sont reconnus et il ne paraît pas utile d'y insister. De même, aussi originale qu'elle soit, la théorie des formes de gouvernement ne concerne pas, en tant que telle, notre propos[66]. Il peut être essentiel, en revanche, de regarder de plus près les rapports entre le Gouvernement et les membres du corps politique considérés d'une part comme membres de l'État, de l'autre comme membres du souverain. La pertinence de la première question semble aller de soi, celle de la seconde beaucoup moins. Pourtant, à l'examen, les choses sont plus complexes.

La nécessité de distinguer puissance législative et puissance exécutive (le second terme est toujours employé concernant le gouvernement) sous-tend la principale critique de Rousseau envers la démocratie[67]. On ne voit pourtant pas qu'il accorde un grand crédit à

66 Sur ce point, B. Bernardi, *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*, chap. 3, « Gouvernements mixtes : un paradigme phénix ».

67 *CS*, *op. cit.*, L. III, chap. IV. Rousseau reprend-il à son compte, ou non, le principe de la séparation des pouvoirs ? La réponse de M. Troper est positive : M. Troper, *Pour une théorie juridique de l'État*, *op. cit.*, chap. XIV « Actualité de la séparation des pouvoirs ». C'est le cas concernant la puissance législative (dont le seul détenteur légitime est le peuple) et la puissance exécutive (commise au gouvernement) mais, dans le *Contrat social* du moins, le pouvoir judiciaire n'est pratiquement pas évoqué. Cette question est traitée avec plus d'ampleur dans les *Lettres écrites de la Montagne* : C. Spector, « Les principes de la liberté politique et la Constitution d'Angleterre », *in* B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini (dir.), *La Religion, la liberté la justice. Un commentaire des* Lettres écrites de la montagne, Paris, Vrin, 2005.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

l'argument d'incompétence selon lequel le peuple serait incapable de décider de causes particulières, ni à l'idée selon laquelle ses passions le conduiraient à des décisions irrationnelles ou iniques. Ce n'est pas qu'il ignore ces difficultés, mais l'essentiel est à ses yeux l'effet que produit inévitablement sur les citoyens la considération d'objets et d'intérêts qui les détournent de ceux qui concernent le corps politique dans son ensemble. D'un certain point de vue, la prise en charge par le Gouvernement de l'application des lois évite aux citoyens d'être détourné du véritable objet de leur délibération. Cette contribution de l'État à la souveraineté n'est pas aussi paradoxale qu'il parait, puisque cet argument est un corollaire de celui, déjà évoqué, selon lequel « mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des Citoyens[68] ».

La définition que Rousseau a donnée du gouvernement nous engagera plus frontalement dans cette direction. En lui assignant pour tâche l'exécution des lois, il lui donne un domaine d'action qui correspond purement et simplement à celui de l'État. En revanche, en le chargeant de la protection de la « liberté civile », et surtout « politique » il lui assigne un rôle dans le maintien de la souveraineté. Pour être plus précis, s'il n'était question que de la liberté civile, on pourrait concevoir qu'elle soit impliquée par le statut du sujet, mais la liberté politique est celle du citoyen, son exercice est tout simplement synonyme de sa citoyenneté. On se demande sans doute de quelle façon le gouvernement, par l'orientation qu'il donne à l'action de l'État, peut agir en faveur de cette liberté. La réponse de Rousseau est essentiellement négative : en ne lui portant atteinte que le moins possible. Et selon lui, cette possibilité est pour le moins réduite. Le livre III est divisé en deux parties égales[69]. La première porte sur les différentes formes de gouvernement et cherche à déterminer celle qui empiétera le moins sur la souveraineté, sa préférence est en faveur d'une « aristocratie élective[70] ». La seconde partie montre

68 CS, *op. cit.*, L. III, chap. XV. Le contexte du livre III permet ici d'entendre État, aussi, dans son sens strict.

69 Respectivement chap. 2 à 8 et 10 à 18.

70 L'expression demande cette double précision que « meilleurs » signifie les plus propres à assurer une fonction, surtout que cette fonction est d'être les « ministres » ou « commissaires » du souverain, non de les représenter.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

que les gouvernements, quelle que soit leur forme, tendent à usurper la souveraineté et envisage les moyens de résister à cette pente[71]. Ces moyens se ramènent en fin de compte à l'activité commune des citoyens délibérant dans leurs assemblées[72]. Aussi bien, Rousseau constate en concluant ce livre qu'en limitant le domaine de la délibération et en restreignant les assemblées du peuple « tous les gouvernements du monde, une fois revêtus de la force publique, usurpent tôt ou tard l'autorité souveraine[73] ». Cette première ligne argumentative, très claire, en suppose cependant une seconde, plus discrète, qui lui assure sa consistance. « Le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté » affirme Rousseau ; il faut, pour qu'il l'emporte, qu'il ne rencontre qu'une faible résistance. Mais qui pourrait la lui apporter ? Cette question soulève une difficulté majeure.

Nous avons observé, en décrivant la topique du corps politique, une forte dissymétrie entre le Souverain et l'État : les membres du souverain y figurent deux fois, collectivement comme peuple, personnellement comme citoyens, ceux de l'État une seule, comme sujets. Une conséquence nécessaire de cette configuration est que le Gouvernement n'a affaire aux sujets que distributivement, comme individualités, quand bien même il les traite en masse (Rousseau dirait comme une multitude). C'est ce que dit nettement la définition décidément très élaborée du gouvernement comme « un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance ». Pour détourner une formule célèbre d'Althusser : le Gouvernement interpelle les individus en sujets. Il faut entendre par là qu'il exige d'eux l'obéissance à la loi et aux décisions que lui-même prend pour son application (ils y sont assujettis), mais aussi et d'abord que cet assujettissement les concerne en tant qu'individus. Il est tout aussi important de voir que le mode sur lequel le gouvernement interpelle les sujets coïncide avec la façon dont eux-mêmes, en tant que sujets, entrent en rapport avec le corps politique. Le sujet est d'abord celui qui

71 *CS*, *op. cit.*, L. III, chap. 10, « De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer ».

72 C'est de ce point que repartira le premier chapitre du livre IV qui est dans son ensemble consacré aux « moyens d'affermir la constitution de l'État ».

73 *CS*, *op. cit.*, L. III, chap. 18.

PUF destinés à un usage privé uniquement ne pas diffuser

considère son existence séparément de celle du corps politique, alors que le citoyen se représente son existence et celle de ce corps comme indissociables. Cette observation a été faite très en amont par Rousseau, dans un passage qui en tirait par avance la nécessité d'un gouvernement[74].

En effet chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

Le mode de subjectivation spontané du sujet correspond donc à celui que lui intime son interpellation par le gouvernement. Il est inévitable que ces deux mouvements se renforcent, au détriment du mode de subjectivation institué par la citoyenneté. On peut reconnaître, au cœur du livre III, une opposition réglée entre ce que sujets et citoyens attendent du gouvernement. Les sujets : tranquillité publique, sûreté des possessions, punition des crimes, mouvement des affaires. Les citoyens : liberté des particuliers, protection des personnes, prévention des délits, « que le peuple ait du pain[75] ». Cette ligne de pensée reconnue, on constatera sans peine que les deux derniers livres du *Contrat social* sont consacrés d'un côté à mettre en évidence le processus de corruption du citoyen par le sujet, de l'autre à chercher les moyens de renforcer le mode de subjectivation propre au citoyen, au nombre desquels l'opinion publique et la religion civile. Mais on ne saurait se contenter d'une compréhension

74 *Ibid.*, L. I, chap. 7. On notera qu'en écrivant « la personne morale qui constitue l'État », Rousseau reprend l'enchaînement établi plus haut : l'État est un des modes du corps politique produit par l'acte d'association.

75 *Ibid.*, L. III, chap. 9. Sur ce passage, voir B. Bernardi, « La politique du citoyen (sur un passage orphelin du *Contrat social*) », *Philosophiques*, vol. 43, n° 1, printemps 2016, p. 3-21.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusé

dichotomique de ces oppositions. Dans le même homme il y a un sujet et un citoyen, ou plutôt : le même homme est sujet et citoyen.

En ce point réside sans doute la grande difficulté à laquelle s'affronte Rousseau. Le corps politique est un être d'institution, une personne morale, dont les modes expriment les différents rapports que les membres de ce corps entretiennent avec lui. Ce ne sont pas pour autant des « êtres de raison[76] » puisqu'ils produisent des effets politiques (Hobbes disait des accidents) qui peuvent être aussi concrets que des aides publiques, ou des impôts, des corps d'armée ou des frontières, des nominations ou des institutions. Cependant, leur objectivité est tout entière dans leurs effets, en dehors desquels ils n'ont pas d'existence. Les membres du corps politique, eux, sont des individus qui ont une « existence absolue et indépendante » que suppose la société[77]. Le plus important ici est que leur existence singulière n'est pas d'un côté celle d'un sujet, de l'autre celle d'un citoyen mais simultanément l'une et l'autre. D'un côté, par l'exercice de la citoyenneté, la volonté particulière tend à se généraliser, de l'autre par l'activation des intérêts privés elle tend à se resserrer. L'institution des gouvernements est ce mal rendu nécessaire par l'institution politique qui, on l'a vu, fait inexorablement pencher le plateau du mauvais côté de la balance et reconduit l'autorité politique à la domination sans frein ni règle que Rousseau appelle despotisme[78].

La reconstitution que nous venons de tenter de la théorie du corps politique dont est porteur le *Contrat social*, de la place qu'occupe le concept d'État dans sa topique, du rôle que joue celui de Gouvernement dans sa dynamique, nous a conduit à discerner dans la pensée de Rousseau une profonde ambivalence qui ne relève ni d'une idiosyncrasie instable ni d'une incertitude axiologique, mais de la distinction de deux registres discursifs.

76 Rousseau prend ici cette expression au sens de « chimère » ou « être imaginaire » comme le font plusieurs articles de l'*Encyclopédie*.

77 Rousseau revient à plusieurs reprises sur cette idée, notamment (*CS*, *op. cit.*, L. II, chap. 4) pour montrer qu'il existe des bornes au pouvoir souverain. Mais, cette fois encore, l'antériorité est morphologique, non chronologique.

78 Sur le despotisme et la tyrannie, voir *CS*, *op. cit.*, L. III, chap. 10, *in fine*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Du point de vue du droit politique, qui détermine la topique, il est possible de rendre compte des conditions de possibilité normatives d'une société légitime et des conditions pratiques de son effectuation qui résident essentiellement dans l'exercice par le peuple assemblé de sa souveraineté et la généralisation de la volonté de chacun de ses membres. Du point de vue de la dynamique, ce que Rousseau appelle parfois « l'histoire des sociétés politiques », l'institution du gouvernement sans laquelle l'État n'aurait aucune sorte d'effectivité est aussi ce qui mine l'existence du corps politique : « il doit arriver tôt ou tard que le Prince [sc. le gouvernement] opprime enfin le Souverain et rompe le traité Social. C'est là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire[79] ».

Derrière ce pronostic, on reconnaît le diagnostic du second *Discours* : le despotisme des sociétés modernes résulte du « progrès de l'inégalité[80] » :

> Pour comprendre la nécessité de ce progrès, il faut moins considérer les motifs de l'établissement du Corps Politique que la forme qu'il prend dans son exécution et les inconvénients qu'il entraîne après lui : car les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable […].

Prises ensemble, ces propositions sont porteuses d'une thèse essentielle, bien qu'ignorée par bien des lecteurs de Rousseau : le despotisme n'est pas une maladie qui contamine le corps politique, il est virtuellement inscrit dans l'acte même d'institution d'un gouvernement. Mais pour rendre compte rigoureusement de cette thèse, il faut distinguer ces deux propositions, et pour cela identifier les dispositifs discursifs dans lesquelles elles s'inscrivent et qui fixent leur sens. Nous venons de le faire pour le *Contrat social*, il convient de revenir vers le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*.

79 *Ibid.*, *ab initio*.

80 *DOI*, *op. cit.*, p. 140.

PDF destiné à un usage strictement non commercial

La société civile dans le second *Discours*: un concept généalogique

Pour établir un rapport pertinent entre le *Discours sur l'inégalité* et le *Contrat social*, il faut tenir compte de leurs statuts discursifs, nettement distingués par Rousseau[81]. Le célèbre énoncé : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers » est en effet suivi de deux questions auxquelles est réservé un accueil contrasté. La première est écartée abruptement : « Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. » La seconde : « Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? », reçoit une réponse en forme de promesse, ou plutôt de programme : « Je crois pouvoir résoudre cette question. » On ne saurait prendre au pied de la lettre l'ignorance affichée par un auteur qui résumait ainsi un précédent ouvrage : « J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des Sociétés politiques[82]. » De fait, l'ignorance prétendue ici a un rôle proprement méthodique : marquer une solution de continuité entre le second *Discours* et le *Contrat social* pour discriminer deux formes discursives *sui generis* et indépendantes, bien qu'elles aient l'une et l'autre pour objet la société[83]. C'est de sa genèse qu'il est question dans les deux cas, mais en donnant à ce terme un sens différent. Le *Contrat social* forme une définition génétique de la société comme produit d'une libre association et en tire, de conséquence en conséquence « les vrais principes du droit politique[84] ». Le second *Discours* établit la généalogie des sociétés modernes en restituant les étapes que les hommes ont dû franchir pour passer d'une existence naturelle, isolée et indépendante, à une vie sociale où règnent l'inégalité et la servitude[85]. Au cours de cette enquête, Rousseau forme ce qu'on peut appeler une définition généalogique de la société qu'il faut cerner précisément avant de la confronter à sa définition génétique.

81 *CS*, *op. cit.*, L. I, chap. 1.

82 Paragraphe conclusif du *DOI*, *op. cit.*, p. 148.

83 Cette décision méthodologique s'est traduite par une refonte du *Contrat social*.

84 C'est ainsi que Rousseau résume son ouvrage : *CS*, L. IV, chap. 9.

85 Victor Goldschmidt a donné un commentaire du second *Discours* que sa richesse et sa précision rendent incontournable, autrement dit envers lequel il faut à la fois reconnaître une dette immense et faire preuve d'une ingratitude nécessaire.

Varia – Bruno Bernardi

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La première partie du *Discours* porte une démonstration négative : ce n'est pas dans la condition naturelle de l'homme que se trouve l'origine de l'inégalité. Cette démonstration en emporte une autre : naturellement, les hommes vivent isolés. Dans ces développements, le terme de société est employé absolument (parfois en précisant « société humaine ») et joue un rôle purement adversatif : il désigne en un sens large, on pourrait dire sociologique, tous les rapports que les hommes établissent entre eux, y compris les liens familiaux[86]. C'est la seconde partie qui donne un contenu positif au concept de société, dans les locutions déterminées : « société civile », « société commencée » ou « naissante », « société politique ». Ces termes renvoient aux formes que prend successivement la socialisation. Rousseau en parle comme d'« époques » ou « périodes », pour signifier d'un côté qu'elles portaient en elles la possibilité d'une durée[87], de l'autre que le passage de l'une à l'autre impliquait une rupture qu'il qualifie de « révolution[88] ». Ce passage, au demeurant, est toujours affecté d'un coefficient de contingence : une contingence qui n'est pas une absence de cause, mais la rencontre entre des circonstances nouvelles et l'action (ou l'inaction) qui leur répond[89]. Le *Discours sur l'inégalité* propose une généalogie des « sociétés modernes » et de la « nature actuelle de l'homme » qui récuse simultanément les logiques téléologique et déterministe qui en feraient l'accomplissement d'une fin inscrite dans sa nature primitive ou l'aboutissement d'une chaîne causale déterminée par une rupture initiale. Cette double exclusion a un enjeu épistémologique : reconnaître ce qu'a de contingent le changement induit en l'homme par sa

86 Sur ce point, voir *DOI*, *op. cit.*, p. 85-86, et la discussion avec Locke de la note XII, p. 182-188.

87 Ainsi de la « société naissante » : *DOI*, *op. cit.*, p. 118.

88 La sédentarisation amène une « première révolution » (p. 114), l'invention de l'agriculture et de la métallurgie une « grande révolution » (p. 119) qui entraîne les « révolutions successives » de la société politique (p. 140). Voir B. Bernardi : « Der Begriff der Revolution im Werk Rousseaus », *in* K. Baron et H. Bluhm (dir.), *Jean-Jacques Rousseau: Im Bann der Instituitonen*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 339-368.

89 Cette combinaison est mobilisée pour rendre compte aussi bien de l'invention de la métallurgie et de l'agriculture que de l'institution de la propriété et des gouvernements.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusable

socialisation, et un enjeu théorique : établir qu'il est possible de « rendre ce changement légitime[90] ». Rousseau ne conçoit donc le passage à l'état civil ni comme un arrachement, une chute[91], ni comme un *continuum*, ascendant ou descendant[92]. Pour rendre compte de cet entrelacs de contingence, de nécessité et de possibilité, d'enchaînements et de discontinuités, cette partie du *Discours* se présente sous une forme narrative : une série d'épisodes restituant les « positions intermédiaires » qui ont jalonné « les routes oubliées et perdues qui de l'état Naturel ont dû mener l'homme à l'état Civil[93] ».

On insiste souvent, à juste titre, sur le caractère conjectural de cette narration. Avant de l'engager, Rousseau déclare préventivement : « J'avoue que les évènements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures[94]. » Au moment de conclure, il le répétera : « J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des Sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la Nature de l'homme par les seules lumières de la raison[95]. » Mais il ne faut pas se méprendre sur la signification de cet aveu. Que les faits exposés soient établis par un raisonnement ne les rend pas moins fiables : en prenant appui d'un côté sur la nature des choses, de l'autre sur les faits actuels, il est possible de remonter de l'effet à la cause, et ainsi d'expliquer la façon dont ils se sont produits[96]. Aussi bien,

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

90 H. Gouhier, « Nature et histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau », in *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 23-24 ; L. Althusser : « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 539-576 ; B. Bachofen et B. Bernardi, « La logique causale dans le second *Discours* : contingence, histoire et politique », in *DOI*, *op. cit.*, p. 26-32.

91 J. Starobinski le suggère en lisant dans le second *Discours* une « version laïcisée » de la Genèse, *in* J.-J. Rousseau*OC* III, p. 52-53.

92 Lorsque Rousseau parle de progrès (plus souvent en un sens péjoratif que mélioratif), il a à présent à l'esprit le latin *gradus* dont le modèle n'est pas la pente mais l'escalier.

93 *DOI*, *op. cit.*, p. 146.

94 *Ibid.*, p. 106.

95 *Ibid.*, p. 148.

96 Voir V. Goldschmidt, « Le programme de la seconde partie et sa méthode », *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, p. 281-293.

ce n'est pas parce que l'exposé relève de la fiction qu'il prend une forme narrative, mais parce que cette forme est adéquate à la restitution raisonnée d'une histoire, celle de l'homme. Cependant, pour dissiper toute illusion de linéarité, Rousseau engage ce qui est à la fois une démonstration et un récit en désignant par anticipation le *moment de la décision* (ces deux dimensions s'avéreront essentielles) qui formera le pivot de l'une et le climax de l'autre. L'incipit de la seconde partie du *Discours*, aussi célèbre que celui du *Contrat social*, trace l'horizon d'attente qui donnera sa dynamique à la narration et son orientation à la démonstration : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Mais le lecteur est immédiatement prévenu qu'il devra fixer son attention sur « la lente succession d'évènements et de connaissances » qui a pu conduire à ce « dernier terme de l'état de Nature[97] ».

Alors qu'un traité est un écrit ample, communément divisé en livres et chapitres, fait pour être lu à tête reposée, un discours, par définition une forme orale, est conçu pour être prononcé d'une traite, en public : l'académie de Dijon prévoyait que les discours présentés au concours soient lus à haute voix au cours d'une de ses séances. Rousseau avait respecté ces exigences pour son premier *Discours*, et obtenu le prix. Il les écarte pour le second : son texte est d'une longueur excessive[98]. Mais il conserve le style oratoire et la rédaction continue qu'il implique, malgré la forme « épisodique » qu'il donne à cette partie de son *Discours*. Pour rendre compte de l'analyse qu'il propose de ce *continuum*, Victor Goldschmidt distingue deux sections qu'il intitule respectivement « société naturelle » et « société civile », chacune étant encore divisée en trois moments. La « société naturelle » verrait successivement la formation de la famille, de « nations » unies par un même cadre de vie, et de la « société agraire » ; la « société civile » commencerait par un pacte d'association, suivi d'un pacte de gouvernement qui dégénère enfin en despotisme. Ces choix posent plusieurs questions.

97 *DOI*, *op. cit.*, p. 109.

98 Pour cette raison, il ne fut pas pris en compte par l'Académie de Dijon.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

L'expression « société naturelle » n'apparaît pas dans le second *Discours*[99]. Il est vrai cependant que les premières formes de socialisation décrites sont antérieures à l'appropriation de la terre et à l'institution de la propriété, de la loi, du gouvernement qu'elle implique nécessairement. Il y a donc une forme pré-politique de socialité. La formulation de Goldschmidt a le mérite de le souligner, mais elle fait passer au second plan ce que lui-même montre dans le détail de ses analyses : la durée et les paliers successifs de ce processus de socialisation[100]. Rousseau commence par rappeler que l'homme naturel, qui était un « animal borné d'abord aux pures sensations », n'entretenait aucune espèce de rapport avec ses semblables. C'est au terme d'une longue et lente évolution que de « nouvelles lumières » lui font concevoir l'intérêt de coopérer occasionnellement avec autrui « par quelque sorte d'association libre qui n'obligeait personne, et qui ne durait qu'autant que le besoin passager qui l'avait formée[101] ». Mais pour qu'à ces rencontres succèdent des rapports durables, il fallait que les hommes « errant jusqu'ici dans les bois » prennent « une assiette plus fixe ». La sédentarisation, qui s'effectue d'abord par l'habitat, est la source d'une « première révolution » qui voit la formation des familles. Jusqu'ici le rapport des hommes aux choses s'épuisait dans leur consommation ; les « cabanes » sont le premier objet d'une appropriation durable : « une sorte de propriété[102] ». *Habitare* est le fréquentatif d'*habere* : avoir, tenir en sa possession. Ce lexique est sollicité dans toute sa polysémie : les « cabanes » sont « l'habitation commune » d'une famille, le cadre dans lequel « l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour Paternel ». Rousseau s'attarde sur la description de cette époque qu'il appelle « jeunesse du monde » et dont il affirme qu'elle était la meilleure pour l'homme et aurait pu durer, tout en soulignant son caractère hybride[103].

99 Il le fait dans une occurrence unique du *Contrat social* (L. I, chap. 2), au sujet de la famille, avec de telles réserves (explicitées dans le *Discours*) qu'on doit y voir de l'ironie.

100 *DOI*, *op. cit.*, p. 110-118.

101 *Ibid.*, p. 112.

102 *Ibid.*, p. 114.

103 *Ibid.*, p. 118.

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

Les termes « société naissante » et « société commencée » marquent que l'homme a quitté son existence naturellement isolée pour nouer des rapports avec ses semblables mais qu'il n'a pas formé, au sens strict, une société. Comme la propriété des cabanes est « une sorte de propriété », encore indistincte de la simple possession, la société naissante est *une sorte de société*, sans véritable institution. Les liens familiaux, tissés par le besoin et les affects, ne portent pas obligation ; les rivalités personnelles ne sont pas des hostilités entre ennemis ; la communauté du cadre de vie peut former « une Nation particulière, unie de mœurs et de caractères », pas l'ordre institué « par des Règlements et des Lois[104] ». Pour que ce pas soit franchi il faudra la « grande révolution » dont l'invention conjointe de l'agriculture et de la métallurgie est la cause[105]. Goldschmidt place cette nouvelle étape sous un intitulé, « société agraire », qui ne laisse rien transparaître des changements essentiels que lui-même détaille pourtant : la division du travail, le partage inégal et l'appropriation de la terre, le passage de la possession à la propriété, la division entre pauvres et riches, et le « plus horrible état de guerre » qui en résulte. Le contraste entre le titre et la matière qu'il couvre est patent : il paraît difficile de parler à ce stade de « société naturelle ». Il y a plus : le geste d'appropriation de la terre et sa transformation en propriété décrits ici par Rousseau correspondent à sa formulation initiale sur la fondation de la « société civile ». D'un autre côté, il marque fortement « l'intervalle qui se trouve entre l'établissement du droit de propriété ou du premier occupant, et celui des gouvernements politiques[106] ». Non seulement la construction symétrique « société naturelle »/« société civile » se trouve compromise, mais il paraît problématique d'intituler « société civile » la séquence finale du *Discours* (la « seconde section » de Goldschmidt) qui traite tout entière des « institutions politiques ». Il est d'ailleurs notable que l'expression « société civile » n'y soit plus mobilisée, alors que sont régulièrement employées

104 *Ibid.*, p. 116. Le *Contrat social* (L. II, chap. 10) fait de l'existence de ce type de liens une condition pour qu'un peuple soit « propre à la Législation ».

105 *DOI*, *op. cit.*, p. 119 : « Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques… tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire… Ils vécurent libres. »

106 *Ibid.*, p. 125.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

celles de « société politique » (secondairement « corps politique » ou « institutions politiques »). Victor Goldschmidt suppose entre ces termes une équivalence qu'on ne peut valider sans examen[107].

En ce point, plusieurs malentendus doivent être dissipés. Le premier concerne la fréquence à laquelle Rousseau recourt au concept de société civile. Omniprésent sous la plume de ses commentateurs, il est plus rare sous la sienne[108]. La distribution de ces occurrences aussi peut surprendre : si le second *Discours* en porte plusieurs, le *Contrat social*, une seule, mineure[109]. À quoi s'ajoute que celles qui figuraient en des lieux importants de sa première version, le *Manuscrit de Genève*, et du résumé de sa version intermédiaire, dans l'*Émile*, sont toutes supprimées dans la version finale publiée en 1762[110]. Rousseau, lorsqu'il a fixé le lexique du droit politique, en a écarté l'expression société civile[111]. Ce constat est d'autant plus remarquable qu'il contredit ce que l'on considère communément comme un trait distinctif de la langue politique des siècles classiques, jusqu'à Kant compris : l'équivalence entre « société civile » et « État ». Une équivalence qui serait héritière de la séquence ancienne « *civitas sive societas civilis sive res publica* », elle-même augmentée par les modernes, comme on le voit chez Hobbes, du vocable « *corpus politicum* ». C'est à Hegel, reconnaît-on généralement, qu'il revient d'avoir thématisé la distinction entre la société civile et l'État[112].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

107 On peut suggérer, sans pouvoir développer ce point ici, que les distorsions dans le « séquençage » proposé par Goldschmidt sont la conséquence du choix qu'il a fait de défendre à toute force que le « contrat » du riche avec le pauvre est un vrai contrat d'association.

108 Une trentaine d'occurrences dans l'œuvre entière.

109 *CS*, *op. cit.*, L. III, chap. 13 : « Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. » Cette remarque n'a de rôle qu'incident dans ce passage.

110 Par exemple, *Du contract social ou Essai sur la forme de la République, op. cit.*, L I, chap. IV, p. 54 et, dans *Émile*, la première rédaction de *CS*, *op. cit.*, L. I, chap. 5.

111 Le *Discours sur l'économie politique* en use à deux reprises mais, on le verra, dans le prolongement du second *Discours* dont il est presque contemporain.

112 Pour une présentation de cette perspective historique : C. Colliot-Thélène, « État et société civile », *in* P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996. Ou bien : P. Raynaud, « Société civile », *in* B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophes*, Paris, Seuil, 2004. Pour un exposé détaillé et documenté bien que plus ancien : M. Riedel, « Gesellschaft, bürgerliche » (1972), *in* O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, E. Klett, puis Klett-Cotta, 1972-1997.

Les penseurs de l'école anglo-écossaise du XVIIIe, ajoute-t-on, l'avaient précédé à leur façon en écartant le rationalisme jusnaturaliste (qui pensait la formation de la société comme un acte d'institution volontaire) au profit d'une conception empiriste de la société civile comme ensemble des liens (« intérêts » et « sentiments moraux ») que produit l'interaction des individus dans la conduite de leur existence[113]. Sans discuter ici cette présentation devenue classique de l'histoire du concept de société civile, force est de constater que Rousseau en est exclu[114]. Jamais, en effet, il n'établit d'équivalence entre la société civile et l'État : ni quand il emploie ce terme « dans toute [sa] précision[115] », ni dans un usage plus relâché, pour désigner la souveraineté ou la puissance du « corps politique ». C'est d'ailleurs ce dernier terme que le *Contrat social* substitue à celui de société civile, pour former une équivalence nouvelle : « Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité* et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*[116]. » Mais ce constat négatif est secondaire. L'essentiel est que, loin d'avoir écarté le concept de société civile, Rousseau lui a donné une place et un sens nouveaux. Pour en rendre compte, il faut lire plus précisément l'incipit de la seconde partie du *Discours*. Sa présentation sous forme de saynète (ce serait aussi un bon sujet d'estampe) conduit trop souvent à y voir une métaphore. Il faut y reconnaître une véritable thèse dont tous les termes sont pensés :

> Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le

113 C. Gautier, *L'Invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 1993 ; C. Gautier, *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, 2001.

114 Il est pratiquement passé sous silence dans cette tradition historiographique.

115 *DOI*, *op. cit.*, p. 71 : « Elle [la nature] rend forts, et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres ; différente en cela de nos sociétés, où l'État, en rendant les enfants onéreux aux Pères, les tue indistinctement avant leur naissance. »

116 *CS*, *op. cit.*, L. I, chap. 6.

PDF destiné à un usage privé uniquement ma bibliothèque

fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.

Le caractère adversatif de l'expression « vrai fondateur » doit être considéré avec attention. On peut d'abord lire sous sa forme narrative une allusion moqueuse aux légendes de fondation[117]. À la figure de Romulus, traçant l'enceinte de Rome avec sa charrue, se substitue celle, plus prosaïque, d'un laboureur creusant un fossé avec la sienne pour s'approprier un terrain[118]. Mais le réalisme revendiqué de l'expression « vrai fondateur » a une portée conceptuelle que souligne sa reprise thétique par l'article « Économie politique » de l'*Encyclopédie* : « la propriété est le vrai fondement de la société civile ». Par là il faut entendre que les biens des particuliers garantissent les liens civils[119]. Le rapprochement de ces formulations (l'une porte sur la genèse du lien social, l'autre sur son maintien) conduit à distinguer le rôle social de la propriété et sa définition suivant que l'on considère la société civile ou la société politique[120]. Plus radicalement, si Rousseau ne faisait pas cette distinction, ces énoncés entreraient l'un et l'autre en contradiction formelle avec un troisième auquel le *Contrat social* accorde un caractère indiscutablement principiel : « l'acte par lequel un peuple est un peuple » (le contrat social) « est le vrai fondement de la société[121] ».

117 *CS*, *op. cit.*, L. IV, chap. 4, sur la fondation de Rome : « la plupart des choses qu'on en débite sont des fables ». Le *DOI* dira (p. 119) : « Pour le Poéte, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le Genre-humain. »

118 On notera la double évocation du fossé et de la clôture. La problématique de l'enclosure est à l'époque où R. écrit ces lignes, d'une actualité brûlante : P. Crétois, *Le Renversement de l'individualisme possessif*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 80, puis 81-113.

119 *Discours sur l'économie politique*, éditition et commentaire, B. Bernardi (dir.), Paris, Vrin, 2002, p. 65. « La propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois. »

120 Une distinction que ne font ni Grotius ni Pufendorf que l'on place souvent à la source de la théorie rousseauiste de la propriété.

121 *CS*, *op. cit.*, L. I, chap. 5. Cette formulation se substitue à celle de la version médiane du *Contrat social* dont témoigne l'*Émile* : « Le contract social est donc la base de toute société civile. » En reprenant la forme énonciative du second *Discours* et en supprimant l'adjectif « civile », Rousseau nous invite simultanément à comparer et distinguer ces deux propositions.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

La propriété est le vrai fondement de la société civile, le pacte social est le vrai fondement de la société politique. La compréhension de la pensée de Rousseau est suspendue à l'articulation de ces deux propositions.

Il peut être éclairant en ce point de mobiliser la notion d'acte pour rendre compte de la notion de fondation. Celui que Rousseau appelle le fondateur de la société civile parce qu'il lui donne son *primum movens* (il enclenche un processus) et son fondement (la propriété qui sera son assise) agit de façon réfléchie : pour qu'il s'avise de prétendre à cette propriété, il fallait qu'il ait déjà conçu cette idée[122]. Cet acte comprend donc trois dimensions inséparables : la prise de possession (enclore un terrain), l'affirmation selon laquelle cette possession vaut propriété (ceci est à moi), et l'effet performatif de cette déclaration (la persuasion). Or le geste d'appropriation ne peut produire un effet instituant (d'un coup de force ne découle aucun titre[123]), pas plus que la proclamation qui l'accompagne (elle serait aussi vaine que celles de Núñez Balbao déclarant le roi d'Espagne maître du monde[124]). L'essentiel est la persuasion (mi-croyance, mi-soumission) qui, nouant l'acte de force et l'acte de parole, *transforme la force en droit* et la contrainte en obligation. En toute rigueur, il n'y a donc pas un mais deux fondateurs de la société civile. Le premier, actif, prend, déclare, persuade ; le second, passif, se laisse persuader. L'un veut, l'autre consent. Et de ce consentement naît une espèce de droit. On observe la même relation entre le prétendu « pacte » du riche et du pauvre et l'institution de la loi et du gouvernement[125]. Ces deux passages du *Discours* sont à l'arrière-plan du chapitre *Du droit du plus fort*. Mais précisément, le consentement n'est pas la volonté, et en cela réside toute la différence avec le pacte d'association que

PDF destiné à un usage strictement personnel

122 R. précise que « cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain ». Cette ligne de pensée sera prolongée au sujet de l'institution de la société politique, « le projet le plus réfléchi qui soit entré dans l'esprit humain » (*DOI*, *op. cit.*, p. 126).

123 *CS*, *op. cit.*, L. I, chap. 3.

124 *Ibid.*, L. I, chap. 9.

125 *DOI*, *op. cit.*, p. 127 : Les lois, dit alors Rousseau, « d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable ».

définit le *Contrat social*[126]. On peut d'ailleurs comprendre comme une commutation du passif en actif et du consentement en volonté l'alternative contrefactuelle, fugitivement évoquée, d'un contradicteur qui comblant le fossé, poussant un cri de refus, en aurait appelé à la vérité contre l'imposture. Rousseau esquisse ainsi une déconstruction de la logique de l'appropriation au profit d'une logique de la jouissance qui reposerait sur la libre disposition des fruits et l'indisponibilité du fonds. Que cette figure soit évoquée à l'irréel du passé, on va le voir, ne la prive pas de sens.

On peut tirer de la formulation de cet incipit trois remarques principales sur la définition du concept de société civile et le statut que Rousseau lui attribue.

Son objet, c'est le premier point à relever, n'est pas de définir un état mais d'identifier le moment d'une rupture[127]. La seconde partie du *Discours* est organisée, on l'a vu, en « époques » ou « périodes » correspondant aux « progrès » de la socialisation qui sont aussi ceux de l'inégalité. L'appellation « société civile » ne désigne aucune de ces périodes en particulier ni, comme Goldschmidt le pensait, la séquence de celles qui correspondent à ce que Rousseau appelle « l'histoire hypothétique des gouvernements » ou des « sociétés politiques[128] ». En abordant la société civile sous la problématique de la fondation, il assigne pour fonction à son concept de rendre compte du moment de bascule après lequel la sortie de l'homme de l'état de nature sera sans retour possible : avec la propriété s'opère une mutation fondamentale des rapports que les hommes ont entre eux et avec la nature. Il ne faut pas entendre qu'elle est l'unique cause de cette mutation[129] mais que c'est elle qui la rend irréversible par ses conséquences : « l'horrible état de guerre » dont la propriété de la terre est l'enjeu,

126 La lecture de Goldschmidt suppose de minorer l'opposition entre consentement et volonté.

127 Rousseau emploie l'expression « état civil » (ce qui est rare) par opposition à l'état naturel pour parler de la condition de l'homme socialisé non de l'organisation sociale en tant que telle.

128 *DOI*, *op. cit.*, p. 58 et 148 respectivement dans la préface du *Discours* et à sa toute fin.

129 Rousseau s'attache au contraire à déployer un réseau très complexe de causalité pour en rendre compte (division du travail, multiplication des besoins, développement inégal des talents…).

PDF destiné à un usage privé uniquement n'a pas diffuser

l'institution d'un pouvoir supérieur comme seule issue pour arrêter la violence ouverte, la domination des riches sur les pauvres et des forts sur les faibles qui s'ensuit. Ce moment, il faut le souligner, ne s'inscrit pas plus dans une chronologie que, nous l'avons vu, la formation du pacte social. De ce point de vue, le parallélisme est strict : l'institution de la propriété est à la formation de la société civile ce que le pacte social est à la formation de la société politique.

Second point, également décisif : ce n'est pas de la propriété en général qu'il est question ici mais bien de la propriété foncière. On a pu dire que, pour Rousseau, la société reste par définition une société agricole et qu'en cela il ignore (soit myopie, soit refus) les changements qui marquent son époque. Mais en rester là serait méconnaître la dimension aussi essentiellement anthropologique que politique de la thèse soutenue : la société civile se définit par le rapport d'appropriation que les hommes entretiennent avec la terre ou, dans un autre langage, par la prise de terre[130]. Le second *Discours* décline les différentes figures de ce rapport : du nomadisme du premier état de nature à la sédentarisation par l'habitat à l'époque des cabanes, l'attachement au sol par sa culture, enfin à son appropriation exclusive… Parce que les sociétés que les hommes instituent ont pour objet de garantir leurs propriétés, elles privilégient les relations réelles sur les relations personnelles et sont marquées au sceau de l'inégalité et de la domination. Mais cette thèse a une seconde portée que le *Discours* esquisse et que les *Principes du droit de la guerre* développent : le principe d'expansion que l'appropriation de la terre porte en elle anime les sociétés politiques et définit les rapports entre elles. Ces rapports que ne règle aucun ordre supérieur sont ceux d'un état de guerre[131]. Pour Rousseau, la logique de l'appropriation gouverne l'histoire de l'homme et celle des sociétés qu'il a formées.

La rédaction de cet incipit appelle une dernière remarque, formelle en apparence mais essentielle en effet. Rousseau présente comme le récit d'une action personnelle (celle du fondateur de la

130 Sur l'emploi détourné de la notion de « prise de terre » proposé ici, voir : B. Bernardi, « Guerre, État, état de guerre : quand Schmidt lit Rousseau », *Philosophies*, n° 94, 2007, p. 52-65, et « Le Moïse de Rousseau : législateur archétype ou atypique ? », *Incidences*, n° 8, 2012, *Figures de Moïse dans la philosophie politique*, p. 71-94.

131 *DOI*, *op. cit.*, p. 1218 ; J.-J. Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, *op. cit.*, p. 52-55.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

société civile) ce que nous avons tenté de restituer en développant le concept de cette fondation. On trouve dans son œuvre bien d'autres exemples de ce procédé stylistique, mais toujours motivé. La personnalisation en série de ce passage (le fondateur de la société civile, ceux qui le croient, un hypothétique opposant) met en relief que nous n'avons pas affaire à une chaîne de causes et d'effets mais à une décision dont la présentation est d'une grande complexité et la conclusion ambivalente. Bien qu'on puisse d'abord la qualifier d'unilatérale, elle est, en un autre sens, partagée : l'appropriation devient propriété par l'acceptation de ceux qu'elle dépossède. Sous l'effectivité du consentement, on peut donc lire la possibilité de la volonté. De même, dans l'ordre narratif, l'hypothèse d'un refus est présentée à l'irréel du passé, mais sa formulation fait signe vers la distinction du fait et du droit. Cette seconde ligne de lecture est bien présente dans le second *Discours*, elle en constitue même ce qu'on pourrait appeler la seconde trame. La première, bien identifiée, est celle des progrès de l'inégalité et de la domination, de « l'établissement de la Loi et du droit de propriété » au « pouvoir arbitraire » en passant par l'institution du gouvernement[132]. La seconde trame (peut-être vaudrait mieux dire la seconde face de la première ?) en est l'envers. Elle se fait de plus en plus lisible dans les dernières pages du *Discours*. C'est parce qu'ils croyaient devenir les membres d'une association que les hommes se sont liés par les lois[133]. De même : « les Peuples se sont donnés des chefs [les Gouvernements] pour défendre leur liberté et non pour les asservir ». Et Rousseau de préciser : « C'est la maxime fondamentale de tout le Droit politique[134]. » Un peu plus loin, il affirme « examiner les faits par le droit » pour discuter l'emploi du mot « contrat » par les théoriciens du « pacte de gouvernement[135] ». Le *Discours* esquisse cette seconde ligne de pensée dans l'espace mixte que la persuasion et le consentement ménagent entre la force et le droit. Elle se déploie dans le *Contrat social* en substituant au consentement la volonté.

132 *DOI*, *op. cit.*, p. 140.

133 *Ibid.*, p. 127.

134 *Ibid.*, p. 131. On notera que cette première mention du « droit politique » sous la plume de R. anticipe la définition qu'il en élaborera plus tard.

135 *DOI*, *op. cit.*, p. 134.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Domination et association: la double nature des sociétés politiques

Cette étude est partie d'un constat : la pensée de Rousseau a été l'objet d'une réception clivée parce que l'on a reconnu dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et le *Contrat social* deux concepts distincts de la société, qualifiés respectivement d'anthropologique et de juridique ou politique. Le *Discours* retrace les étapes par lesquelles s'est faite la socialisation de l'homme. Le *Contrat social* fait de l'association le fondement de la société. Les lignes interprétatives qui suivent l'une ou l'autre de ces voies se rencontrent sur l'idée, attribuée à Rousseau, d'un lien nécessaire entre société et État : comme principe explicatif dans le *Discours*, où serait décrit le processus de formation de l'État comme institution de domination, comme principe normatif dans le *Contrat social*, où seraient établies les conditions nécessaires pour que l'État soit constitué en autorité légitime. L'enquête que nous avons menée avait pour objet de redéfinir ces deux concepts de la société et leur relation, en les replaçant respectivement dans l'économie discursive du droit politique, qui commande le *Contrat social*, et dans celle de l'histoire de l'homme que le *Discours* entend restituer. Cette clarification a produit des résultats de prime abord déconcertants.

En cherchant à replacer ce qu'on appelle la théorie rousseauiste de l'État dans ses *Principes du droit politique*, nous avons été conduits d'abord à la requalifier en montrant que l'État ne se confond pas avec la société politique : il est un des modes, qualifié de passif, de ce que Rousseau appelle « corps politique ». Mais cette minoration n'est qu'apparente si l'on considère le rôle déterminant imparti au gouvernement comme instance par laquelle les sujets sont soumis à la « volonté du corps ». Parce que le gouvernement tend nécessairement à traiter les citoyens en sujets, et les membres du corps social, en retour, à subordonner en eux le point de vue du citoyen à celui du sujet, le principe d'association qui fonde le corps politique est inévitablement supplanté par un principe de domination, la volonté des citoyens par le consentement des sujets.

Notre lecture du second *Discours*, de son côté, s'est axée sur la place accordée par Rousseau au concept de société civile. Elle nous a permis de voir de quel poids l'appropriation de la terre pèse

PDF licence d'usage privé individuel non diffusable

dans sa constitution et comment, en faisant du droit de propriété le fondement de la société, elle substitue les rapports réels aux rapports personnels comme principe de son organisation. Mais nous avons été conduits à reconnaître que la société civile portait en elle plus que *son* effectivité marquée au sceau de l'inégalité et de la servitude. La nécessité qui a commandé son histoire est le produit d'une série de contingences sédimentées ; les possibles qu'elle a recouverts et qui en forment le substrat peuvent être réactivés. Le cycle de l'inégalité et de la domination, parvenu à son apex, pourrait laisser place à l'association, et le droit recouvrer la primauté sur la force[136].

On serait tenté de tenir cette symétrie pour une équivalence et de considérer que les dispositifs conceptuels du *Contrat social* et le *Discours sur l'inégalité* ne présentent que des différences d'accentuation. Mais ce serait perdre de vue la différence des registres discursifs mis en relief par les analyses précédentes. Le *Discours* a montré le caractère irréversible du passage à la société civile et des conditions dans lesquelles il s'est fait, en particulier l'institution de la propriété. C'est la raison pour laquelle, dans le *Contrat social*, il n'est pas question de revenir sur ces changements, mais de « les rendre légitimes ». Cette voie, celle du droit politique, repose sur la distinction fondamentale, à la racine de l'idée d'association et de celle de volonté générale, entre le consentement et la volonté[137]. Nous l'avons vu, cette distinction principielle est constitutive de la topique du corps politique et commande les trois modes de son effectivité, comme Souverain, État, et Puissance. Nous avons vu aussi que sa dynamique repose sur l'institution du gouvernement sans laquelle l'État serait condamné à l'inertie, mais encore que cette institution porte en elle la subversion du citoyen par le sujet par la subreption du consentement sous la volonté. C'est pourquoi on peut dire que l'État et le Gouvernement dont la société se dote pour sa protection sont aussi ce dont elle doit se protéger.

136 Voir H. Gouhier, « Nature et histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau », *op. cit.*

137 On a vu que la subreption du consentement sous la volonté était à la racine de l'institution de la propriété comme du prétendu pacte du pauvre avec du riche dans l'institution du gouvernement.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La modernité chez Rousseau

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Corentin Taïbi

Le concept de modernité a un statut ambigu dans la philosophie politique contemporaine : il fait à la fois l'objet d'un usage théoriquement majeur, tout en demeurant la plupart du temps ininterrogé. Depuis Benjamin Constant, c'est ainsi à partir de ce concept qu'est justifiée, dans la tradition libérale, la relégation des grandes œuvres du républicanisme classique au rang d'objets d'histoire. Plus généralement, la modernité est le fond sur lequel prétendent se détacher une grande part des théories politiques contemporaines : John Rawls, revenant en 2001 sur sa théorie de la justice pour répondre à quelques-unes des critiques dont elle a fait l'objet (notamment de la part des communautariens), rappelle ainsi que sa théorie ne s'adresse qu'aux « sociétés démocratiques modernes[1] ». La modernité est donc bien plus qu'une simple catégorie historique : elle circonscrit l'objet même de la philosophie politique.

La réflexion que mène Rousseau quant à sa signification et sa pertinence est à cet égard précieuse : ce qui se joue, dès le *Discours sur les sciences et les arts*, dans la contestation du récit prométhéen issu du Grand Siècle et porté par les Encyclopédistes, c'est le statut et le rôle mêmes de la théorie politique. Si la modernité n'existe pas – ou bien si elle est incorrectement comprise par les philosophes – c'est la manière même dont est posée la question politique qui doit être revue.

Mais comment Rousseau conçoit-il la modernité, et quelles conséquences tire-t-il de sa contestation ? Sur ce point, comme ailleurs[2], Rousseau est tributaire d'un héritage conceptuel qu'il détourne au point d'en modifier radicalement le sens. Pour comprendre le sens de l'idée de modernité dans sa pensée, il convient donc (I) d'en dégager l'origine chez les Encyclopédistes, eux-mêmes tributaires d'un héritage baconien ; d'identifier à partir de là le sens de la critique que Rousseau mène de ce concept traditionnel de modernité (II et III) ; de mettre au jour, enfin, les bases sur lesquels il le refonde (IV).

1 John Rawls, *La Justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, Paris, La Découverte, 2008, I, § 5.

2 Voir Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1994 et Bruno Bernardi, « Rousseau, une autocritique des Lumières », *Revue Esprit*, 2009/8 (août/septembre), p. 109-124.

PUF destiné à l'usage privé uniquement ne pas diffuser

La modernité des Lumières: la méthode comme rupture anthropologique

La parution, en janvier 1751, du *Discours sur les sciences et les arts*, a propulsé Rousseau du rang d'inconnu à celui de personnalité publique. Et pour cause, la thèse qu'il y défend est éminemment polémique : elle attaque le récit triomphal de la modernité et ce, non pas sur des bases religieuses mais bien philosophiques. D'où vient ce récit, auquel Rousseau s'est attaqué avec tant de fracas ?

L'idée de modernité a connu trois types d'élaborations :

1) Le premier est *religieux*. Les premières attestations de l'adjectif *modernus*, au Ve siècle après J.-C., sont en effet liées à l'émergence du christianisme. Hans Robert Jauss a insisté sur l'enjeu anthropologique d'une telle invention, contre Ernst Robert Curtius, qui n'y voit qu'une manifestation de plus d'un éternel conflit des générations[3]. Car si l'on peut reconnaître quelque chose comme une querelle des anciens et des modernes jusque dans le *Dialogue des orateurs* de Tacite, se joue, dans l'opposition entre les *saecula moderna* chrétiens à l'*antiquitas* romaine et païenne un changement de conception du temps. Dès son apparition, sous la plume de Cassiodore, il ne s'agit en effet plus seulement d'opposer ce qui est ancien à ce qui est nouveau, mais d'exprimer le sentiment d'une rupture historique d'une ampleur inégalée. À ses yeux, les modernes sont au commencement de leur histoire, et l'empire des Goths a pour mission, en s'inspirant des anciens, de donner à ces temps chrétiens la stature de la civilisation romaine.

Au cours de ce que l'on nomme la « Renaissance du XIIe siècle » apparaît la thématique de la supériorité du monde chrétien moderne sur celui des anciens chez des auteurs comme Marie de France ou Chrétien de Troyes. Les modernes vivent alors le temps, selon la formule de Friedrich Ohly, sur le mode de la « succession typologique », contre le temps cyclique des anciens : « la typologie établit entre l'ancien et le nouveau, qui sont séparés dans le temps, une relation de dépassement de l'un par l'autre.

3 Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, « La "modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », Paris, Gallimard, 1978, p. 173-180.

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusé

Le nouveau rehausse l'ancien, l'ancien survit dans le nouveau[4] ». Une telle conception du temps est illustrée par la célèbre formule que Jean de Salisbury attribue à Bernard de Chartres au livre III du *Metalogicon* : « nous sommes comme des nains juchés sur les épaules de géants ». Les anciens sont grands, on n'en peut douter, mais c'est cette grandeur même qui met les modernes en état de les surpasser, de voir plus loin qu'eux. L'attitude de ces premiers humanistes allie donc le respect de l'héritage des anciens, qui survit dans la modernité, et la conscience d'un dépassement.

2) Le deuxième est *littéraire*. C'est en effet avec la Querelle des Anciens et des Modernes que le terme fait florès[5], en même temps que la dimension religieuse s'efface progressivement derrière d'autres traits saillants pour définir cette période historique. La Querelle pousse en effet le parti des Modernes à identifier, au sein du Grand Siècle français, les éléments de rupture par rapport au passé qui seraient en mesure de justifier la coupure en deux de l'histoire de l'humanité qu'ils défendent. Sur quoi les Rampalle, les Desmarets, les Perrault fondent-ils la rupture anthropologique que l'on nomme modernité[6] ? En sus de la révélation chrétienne, le XVIIe siècle français peut se prévaloir d'autres titres de noblesse : 1° les bienséances modernes, qui rendent le commerce entre les hommes doux et pacifique, et ont purgé les œuvres d'art de tout le « bas » antique ; 2° le progrès des sciences et des arts, et l'accession à la rationalité de l'esprit humain ; 3° l'émergence d'un État monarchique fort et éclairé, conçu comme rationalité en action.

3) Le troisième est *philosophique*. Les philosophes vont, aux XVIIe et XVIIIe siècle, surtout retenir cette dimension intellectuelle de la rupture anthropologique moderne : la modernité est avant tout l'ère de la science et de la raison. Tel est le récit qu'en donnent les Encyclopédistes dans leurs « histoires de l'esprit humain » : d'Alembert dans le discours préliminaire de

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

4 Friedrich Ohly, *Synagoga et Ecclesia – Typologisches in mittelalterlicher Dichtung* (« S. et E. – Le problème de la typologie dans la poésie médiévale »), in *Miscellanea Medievalia*, P. Wilpert (dir.), vol. 4, Berlin, 1966, p. 357 cité par H. R. Jauss, *ibid.*, p. 183.

5 Voir A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2010, « Moderne ».

6 Voir sur ce point Marc Fumaroli, « Les abeilles et les araignées », in *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard, 2001.

l'*Encyclopédie*, Voltaire dans son *Siècle de Louis XIV*, Diderot dans l'article « Encyclopédie ». On objectera que les Modernes n'ont, sur ce point, rien inventé : avant eux, les Égyptiens, les Grecs et les Romains ont porté la science à un degré de perfection avancé. Certes, néanmoins la science passée était tâtonnante et incertaine, et par conséquent stationnaire. Ce qui définit en propre la modernité, c'est donc l'invention de la *méthode* qui a mis la science sur la voie certaine du progrès cumulatif. En quoi l'invention de la méthode constitue-t-elle cependant une rupture *historique* ? La découverte de l'art de penser fut un séisme, pour le parti des philosophes, non pas tant qu'elle permit d'importantes découvertes dans les domaines de la mécanique et de l'astronomie, mais en raison de ses *effets sociaux et politiques* : la découverte moderne de l'art de penser doit ouvrir une période de paix civile et de stabilité politique sans précédent. Voltaire se plaît ainsi à décrire la façon dont la diffusion de l'« esprit philosophique » dans le corps social grâce à Descartes, a pacifié et stabilisé le royaume de France. De sujets insubordonnés n'obéissant qu'à la seule contrainte étatique, il a fait des citoyens éclairés et dociles par choix[7], mais surtout il a éliminé l'une des sources principales d'instabilité politiques, la superstition[8].

Mais les Encyclopédistes du XVIIIe siècle ne font ici que répéter ce que l'un de leurs grands inspirateurs, Francis Bacon, avait déjà formulé dans cette grande apologétique de la modernité qu'est *Du progrès et de la promotion des savoirs*[9].

7 Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXI : « Cet esprit philosophique, qui a gagné presque toutes les conditions, excepté le bas peuple, a beaucoup contribué à faire valoir les droits des souverains. [...] Si on a dit que les peuples seraient heureux quand ils auraient des philosophes pour rois, il est très vrai de dire que les rois en sont plus heureux quand il y a beaucoup de leurs sujets philosophes. »

8 Le signe le plus frappant, pour Voltaire, d'un tel changement est la fin des procès en sorcellerie : « c'est à cette raison naissante qu'on dut la déclaration du roi de 1672, qui défendit aux tribunaux d'admettre les simples accusations de sorcellerie. On ne l'eût pas osé sous Henri IV et sous Louis XIII » (chap. XXXI). En même temps que les superstitions s'est éteinte la fureur religieuse : « On commença à dessiller les yeux du peuple sur les superstitions qu'il mêle toujours à sa religion. [...] Les saints supposés, les faux miracles, les fausses reliques, commencèrent à être décriés. La saine raison qui éclairait les philosophes pénétrait partout, mais lentement et avec difficulté. » (chap. XXXV).

9 *Of the Proficience and Advancement of Learning Divine and Human* est d'abord publié en 1605 en anglais. Il est ensuite publié en latin dans une version augmentée en 1623, sous le titre *De dignitate et augmentis scientiarum.*

PDF destiné à un usage privé uniquement. © Klincksieck

Lui aussi oppose l'induction rigoureuse des Modernes, dont il se fait le théoricien dans le *Novum organum*, à la raison errante et hasardeuse des Anciens, qui s'élève « de certains exemples et de quelques faits (auxquels on joignait les notions communes, et probablement quelques-unes des opinions reçues, le plus en faveur) aux conclusions les plus générales et aux premiers principes des sciences[10] ». Mais surtout il prête à cette nouvelle philosophie, élevée à la certitude par la méthode, le pouvoir de stabiliser l'histoire, en vertu du pouvoir civilisateur de la connaissance. La première partie de *Du Progrès* est ainsi dédiée à la démonstration de « l'excellence et de la dignité des sciences et des lettres en toutes circonstances », préparant une deuxième partie traitant de l'état actuel des connaissances. Bacon commence donc par défendre la science contre les critiques qu'elle peut recueillir : « J'ai résolu de commencer par délivrer les lettres de l'opprobre et du mépris dont l'ignorance s'efforce de les couvrir[11]. » Après avoir répondu aux réserves des théologiens, il s'attaque à celles des « politiques », pour lesquels les lettres « corrompent les esprits » en leur inspirant « l'amour de la retraite et du repos » ainsi que le goût de la dispute. À cela, Bacon répond que les lettres favorisent la vertu politique de deux manières. D'une part, l'instruction inspire aux citoyens un « amour éclairé de leurs devoirs » plus efficace qu'une « aveugle obéissance », uniquement obtenue par crainte de la sanction[12]. Il est d'ailleurs beaucoup plus honorable de régner sur des sujets éclairés et libres, à la manière de Dieu, que sur de vils esclaves qui n'entendent que la force, à la manière d'un tyran : « un juste et légitime empire sur les esprits, établi par l'évidence même et la douce recommandation de la vérité, a beaucoup d'analogie avec la puissance divine[13] ». D'autre part, les lettres adoucissent les mœurs : « La science bannit des âmes humaines la barbarie et la férocité[14]. » Par l'instruction, les citoyens deviennent plus tempérants et réfléchis, et par là moins

10 Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 125.

11 Francis Bacon, *Œuvres de Bacon*, t. I, Paris, Charpentier, 1852, p. 91.

12 *Ibid.*, p. 101.

13 *Ibid.*, p. 143.

14 *Ibid.*, p. 140.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

séditieux : « Les temps d'ignorance, de grossièreté et de barbarie sont aussi les temps les plus sujets aux troubles, aux séditions et aux grandes innovations[15]. »

Nous n'avons jamais été modernes: la dissolution de la modernité dans le concept de corruption (*Discours sur les sciences et les arts*)

C'est à cette lecture de l'histoire humaine, comme scindée en deux par l'invention de la science moderne, que s'oppose Rousseau en 1751. En quoi sa critique consiste-t-elle ? La première partie du *Discours* comporte trois moments, dont le cœur en est ce que Rousseau lui-même nomme ses « inductions historiques » : après une courte introduction rappelant la valeur intrinsèque des sciences et des arts, le texte (1) émet une critique de l'*illusion* de progrès moral due aux bienséances modernes, (2) démontre par une série d'exemples historiques le lien entre développement des sciences et des arts et corruption des mœurs, (3) donne la parole à une série de personnages historiques. L'essentiel de la critique que fait Rousseau de l'idée de modernité se situe donc dans ce second moment argumentatif. En quoi consiste-t-elle ? L'Europe moderne, dit Rousseau, ne fait en réalité qu'assister à un phénomène maintes et maintes fois observé dans l'histoire de l'humanité, et déjà bien connu de la philosophie politique (républicaine, en particulier) : la *corruption*.

> Dira-t-on que c'est un malheur particulier à notre âge ? Non, Messieurs ; les maux causés par notre vaine curiosité sont aussi vieux que le monde. L'élévation et l'abaissement journalier des eaux de l'Océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'Astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des mœurs et de la probité au progrès des Sciences et des Arts[16].

Rousseau est ici on ne peut plus clair : l'histoire a pour paradigme les révolutions lunaires et l'autoposition de la modernité comme

15 *Ibid.*, p. 101.

16 Premier *Discours*, III, p. 9-10.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne peut être diffusé

une nouvelle ère n'est que mystification. Renouant avec la tradition de l'*historia magistra vitæ*, qui tire ses origines du *De Oratore* de Cicéron, Rousseau tire d'une série d'exemples historiques une loi invariable en vertu de laquelle les régimes déclinent dès lors que s'immisce en leur sein l'inégalité[17]. À l'idée selon laquelle l'histoire ancienne n'aurait plus rien à nous apprendre tant les temps ont changé, affirmée par Voltaire dans ses « Remarques sur l'histoire » précédant l'*Histoire de Charles XII* (1731), Rousseau oppose donc une conception rigoureusement cyclique de la temporalité historique – le vieux concept de corruption, traduction de la *phtora* grecque qui s'applique uniformément aux êtres vivants et aux corps politiques. Les États, comme les êtres naturels, sont soumis à la génération et à la corruption.

Mais Rousseau ne se contente pas, par-là, d'opposer une fin de non-recevoir à la conceptualité historique moderne. Son refus d'employer les catégories historiques des Encyclopédistes est tout à fait réfléchi : Rousseau actualise le paradigme républicain de la corruption en ressaisissant l'idée même de modernité comme *idéologique*. Si le récit prométhéen de la modernité n'a pas de réalité, il a bien des effets : il permet le maintien de la servitude politique[18]. Significative, à cet égard, est la reformulation qu'impose Rousseau à la question posée par l'Académie dans l'exorde : « Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer *ou à corrompre* les mœurs ? » Cette transformation ne marque pas seulement la volonté de Rousseau de prendre le contre-pied de la thèse doxique implicite dans la question, mais bien plutôt celle de lui opposer un *paradigme* différent : la question est mal posée, car elle isole les sciences et les arts de leurs conditions politiques de possibilité, à savoir la corruption.

Bref, la thèse du premier *Discours* est double : a) la modernité n'existe pas (les progrès – indéniables – des sciences et

17 Voir également *Émile*, III, *OC* IV, p. 468 : « Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer : toutes ont brillé, et tout État qui brille est sur son déclin. »

18 « Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés. » Voir également *CS*, III, 9, note (analysée ci-dessous).

PUF désire à un usage privé uniquement ne pas diffuser

des arts ne constituent pas la rupture historique que ses défenseurs annoncent), b) son invention est de nature idéologique : elle est née dans l'inégalité, et la perpétue. Autrement dit, loin que Descartes et Bacon aient amorcé, par l'invention de la méthode, une ère de paix et de confort matériel sans précédent, le progrès des connaissances qu'ils ont engendré n'est qu'un épiphénomène du progrès de l'inégalité, qui annonce des révolutions prochaines.

Il y a là une conviction que Rousseau conservera toujours par la suite, ce dont témoignent deux autres textes en particulier : la réfutation que Rousseau inflige à l'abbé de Saint-Pierre d'une part, et à Lemercier de la Rivière d'autre part, en lesquels il voit le type même de ces penseurs dupes de leur propre mystification[19]. L'un comme l'autre appellent de leurs vœux un projet politique utopique (la polysynodie pour l'un, un despotisme légal garantissant l'ordre naturel de la société pour l'autre), adossé à l'idée d'une marche des peuples modernes vers la rationalité. Face à ces deux projets, Rousseau critiquera, avec un dédain certain, l'illusion selon laquelle les hommes se conduiraient désormais par leurs lumières, tandis qu'ils sont plus que jamais soumis à leurs passions égoïstes. Revenant sur le projet politique de l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau livrera à son sujet dans le neuvième livre des *Confessions* le jugement suivant :

> La haute opinion qu'il avait des connaissances modernes lui avait fait adopter ce faux principe de la raison perfectionnée, base de tous les établissements qu'il proposait, et source de tous ses sophismes politiques. Cet homme rare, l'honneur de son siècle et de son espèce, et le seul peut-être, depuis l'existence du genre humain, qui n'eut d'autre passion que celle de la raison, ne fit cependant que marcher d'erreur en erreur dans tous ses systèmes, pour avoir voulu rendre les hommes semblables à lui, au lieu de les prendre tels qu'ils sont, et qu'ils continueront d'être. Il n'a travaillé que pour des êtres imaginaires, en pensant travailler pour ses contemporains.

19 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, *OC* III, p. 561-682 ; Lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767, in *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, p. 166-170.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non à diffuser

Là encore, contre toute théorie de l'histoire linéarisée par l'invention de l'art de penser, Rousseau affirme une continuité parfaite entre le passé, le présent et le futur : *nihil novi sub sole*.

Assomption ou réfutation: l'héritage paradoxal du concept de modernité

Ce refus massif d'admettre toute rupture historique doit étonner tout lecteur attentif de Rousseau : celui-ci fait en effet lui-même un usage abondant et souvent déterminant du concept de modernité. Nul plus que lui ne semble conscient de la distance qui sépare la France de Louis XIV de la Sparte de Lycurgue :

> Les anciens Peuples ne sont plus un modèle pour les modernes ; ils leur sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Genevois, gardez votre place, et n'allez point aux objets élevés qu'on vous présente pour vous cacher l'abîme qu'on creuse au-devant de vous. Vous n'êtes ni Romains, ni Spartiates, vous n'êtes pas même Athéniens. Laissez là ces grands noms qui ne vous vont point. Vous êtes des Marchands, des Artisans, des Bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain ; des gens pour qui la liberté même n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté[20].

Tout se passe donc comme si Rousseau hésitait entre deux paradigmes historiques concurrents : 1° un paradigme naturaliste, d'après lequel l'histoire voit indéfiniment se répéter des procès de corruption : les Républiques naissent, se corrompent, et meurent 2° un paradigme discontinuiste, en vertu duquel l'histoire aurait été coupée en deux à la Renaissance, si bien qu'il ne serait plus possible de penser aujourd'hui le politique comme on pouvait le faire du temps de Cicéron. Comment comprendre cette hésitation ? Deux lectures sont possibles : on peut, ainsi que l'a par exemple fait Jean-Marie Beyssade, invoquer une évolution de l'auteur

20 *Lettres écrites sur la montagne*, IX, *OC* III, p. 881.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

à travers le temps, prenant conscience de l'ampleur et de l'irréversibilité des changements à l'œuvre en Europe ; on peut à l'inverse se demander si Rousseau ne repense pas plutôt à nouveaux frais la notion de modernité.

Rousseau aurait-il donc pris, avec le temps, conscience du caractère désormais linéaire de la temporalité historique, et de la rupture sans précédent que constitue la modernité ? Cette lecture a connu, dans le commentaire, deux types de développements différents.

Bertrand de Jouvenel, dans un essai de 1947 puis dans un article de 1965[21], en a formulé la version radicale, faisant de Rousseau un « évolutionniste pessimiste ». Il serait le « penseur anti-progressiste par excellence », constatant l'avancement d'un procès aussi délétère qu'irréfragable de civilisation, et martelant l'impossibilité de rétrograder. La République légitime du *Contrat social*, dans une telle perspective, serait donc devenue définitivement irréalisable pour les peuples policés. Ainsi, Rousseau serait le concepteur original d'une temporalité historique linéaire (un évolutionnisme) mais nuisible au bonheur et à la vertu du genre humain (pessimiste). Bertrand de Jouvenel fut suivi en cette voie par de nombreux commentateurs[22].

Jean-Marie Beyssade en a élaboré une version plus modérée dans un article de 1995[23] défendant l'existence chez Rousseau d'une « politique des modernes ». Pour l'auteur, à chaque fois que Rousseau s'est trouvé en situation de juger des institutions d'un État moderne (Venise, la Corse, la Pologne, Genève), celui-ci a semblé tenir pour immuables un certain nombre de traits caractéristiques du monde moderne (ce que l'on peut appeler les *conditions de la modernité*). Cela, dit-il, serait le signe d'une prise de conscience progressive par Rousseau d'une forme d'irréversibilité

21 Bertrand de Jouvenel, « Rousseau, évolutionniste pessimiste », *Annales de philosophie politique*, vol. 5, Paris, PUF, 1965.

22 Voir par exemple Éric Weil, « Rousseau et sa politique », in *Pensée de Rousseau*, p. 9-40 ; Jacques Aumètre, « Rousseau et la philosophie de l'histoire », *in* J. Boulad Ayoub, P.-M. Vernes, I. Schulte-Tenckhoff (dir.), *Rousseau anticipateur-retardataire*, Presses de l'Université de Laval – L'Harmattan, 2000, p. 101-110.

23 Jean-Marie Beyssade, « "Sophie et mon champ" ou la politique des modernes », *Politique de Rousseau. Études Jean-Jacques Rousseau*, 7, Montmorency, 1995, p. 143-159.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de l'histoire qui, quoiqu'elle ne reçût jamais de sa part une mise en forme théorique, se trouve inscrite en creux dans ses conseils aux peuples corse, polonais et genevois. Ces conditions, quelles sont-elles ? L'auteur en dégage notamment deux : la fin de l'esclavage (qui empêche l'exercice direct de la souveraineté populaire) et la grandeur des États. Bref, il y aurait, dans le passage de la théorie politique à son application concrète, quelque chose comme une théorie rousseauiste de la liberté des modernes.

L'une et l'autre lectures tiennent Rousseau pour un pessimiste résigné, constatant avec impuissance l'avènement des temps modernes sans partager l'enthousiasme des Encyclopédistes à leur endroit. Adhérant à leur diagnostique (des transformations anthropologiques irréversibles seraient à l'œuvre en Europe, sous l'effet de la révolution scientifique moderne), Rousseau regretterait cependant que ces transformations se fassent au prix de l'antique vertu et du bonheur des peuples. De telles lectures peuvent se prévaloir d'appuis textuels sérieux, au premier rang desquels le huitième chapitre du second livre du *Contrat social*, où Rousseau semble affirmer l'inaptitude définitive des peuples modernes à la liberté : « La plupart des peuples ainsi que des hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant ; quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer […] Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : on peut acquérir la liberté ; mais on ne la recouvre jamais. »

À ces lectures, on peut opposer deux arguments.

a) Un premier argument, négatif et contextuel, consiste à rappeler ce que Henry Vyverberg avait mis en évidence, à savoir le « pessimisme historique » des Lumières. Il serait erroné de penser que les Encyclopédistes concevaient le passage des temps anciens aux temps modernes – d'une temporalité cyclique à une temporalité linéaire – comme une transformation *définitive* de la nature du temps historique : il y a là un pas supplémentaire, qui ne sera pas franchit avant le XIXe siècle – par Hegel puis par Auguste Comte entre autres. En effet, aussi bien Bacon, que d'Alembert, que Voltaire, que Diderot voient dans la paix et la prospérité apportées par le progrès des sciences et des arts un équilibre *fragile*. Les

PDF destiné à un usage privé ou pédagogique non commercial

philosophes du XVIIIe siècle, comme avant eux Bacon, ont encore en mémoire la destruction partielle, et la disparition pour près d'un millénaire, des quelques rares progrès déjà effectués par les anciens Grecs à la suite des invasions barbares. L'histoire a montré que le progrès du savoir, en dépit de la longévité et de la superbe qu'il confère aux États, demeure un procès précaire, toujours menacé d'annihilation par quelque grand événement historique contingent (une catastrophe naturelle, une invasion, etc.) qui ferait disparaître le savoir accumulé et replongerait l'Europe dans l'obscurité. En d'autres termes, il importe de rappeler que l'irréversibilité n'est pas consubstantielle à l'idée de progrès, et que cette conception de l'histoire comme un processus irrévocable est largement postérieure à l'époque où écrit Rousseau. Il faut donc prendre garde, lorsqu'on examine la manière dont on pense l'histoire au XVIIIe siècle à ne pas être pris de l'illusion rétrospective d'après laquelle il allait alors de soi que les changements à l'œuvre en Europe depuis deux siècles, et que l'on a par la suite tenu pour des acquis définitifs de l'histoire humaine (l'essor du commerce international, le progrès des sciences et des arts, la civilisation des mœurs), constituaient le destin de l'humanité.

b) Un second argument – proprement interne, cette fois-ci – consiste à mettre au jour la dimension existentielle, et non simplement morale, du concept de corruption chez Rousseau. En effet, la corruption ne consiste pas pour lui uniquement en une dégradation des mœurs et de la liberté politique, qui condamnerait l'humanité au vice et au malheur au fur et à mesure qu'elle se civilise, mais bien d'un procès d'anéantissement inéluctable des peuples corrompus *en tant que peuples*. On a souvent souligné le caractère prophétique des multiples prédictions d'une grande révolution à venir en Europe que l'on trouve çà et là sous la plume de Rousseau, mais il importe plus encore de voir que ce que Rousseau prédit à l'Europe n'est pas qu'un changement de gouvernement. Autrement dit, la modernité n'est pas simplement le nom donné à l'avilissement progressif des cœurs, avec laquelle l'humanité pourrait composer moyennant des rivalités intestines permanentes : les peuples modernes courent à leur propre autodestruction.

Un texte en particulier est particulièrement clair sur ce point : la longue note IX du second *Discours*, discutant le

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

constat fait par Maupertuis que « la vie [est] pour l'homme un assez mauvais présent ». Rousseau, partant de cette citation, montre en quoi cette thèse doit être historicisée, puisqu'elle ne vaut que pour l'homme civil. Il fait ainsi successivement le « tableau moral » de l'homme civilisé – méchant et malheureux – par opposition à l'homme sauvage, avant d'en envisager le versant physique. Or, dans ce second tableau, Rousseau va montrer en quoi l'homme civilisé est de plus en plus exposé « à la douleur et à la mort », et que le péril qu'encourent les peuples corrompus est bien *existentiel*.

Il identifie ce faisant une double vulnérabilité des peuples corrompus. Premièrement, il reprend la thèse popularisée par Montesquieu d'une « dépopulation » de l'Europe moderne[24]. Dans les *Lettres persanes* (1721), celui-ci avait en effet consacré une dizaine de lettres[25] à l'exposition de cette thèse et à la déclinaison des causes de la dépopulation moderne : « Après un calcul aussi exact qu'il peut l'être dans ces sortes de choses, j'ai trouvé qu'il y a à peine sur la terre la cinquantième partie des hommes qui y étaient dans les temps de César. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle se dépeuple tous les jours ; et, si cela continue, dans dix siècles elle ne sera qu'un désert[26]. » Montesquieu distinguait des « causes physiques » et des causes « morales[27] » à cette dépopulation. Parmi les premières, les grandes maladies comme la peste et la syphilis ont joué un grand rôle. Mais Montesquieu insiste sur le fait que c'est surtout la « grande différence » des « mœurs » anciennes et modernes qui explique ce phénomène. Deux causes morales en particulier furent décisives : la religion d'une part (« la religion chrétienne et la mahométane[28] » étant responsables notamment, et respectivement, de l'interdiction du divorce et de la polygamie), et le despotisme[29] d'autre part (responsable d'une inégalité réduisant

24 Voir Michel Senellart, « La population comme signe du bon gouvernement », in *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 189-212.

25 Lettres CXIII à CXXIII. Voir également le livre XXIII de *De l'esprit des lois* (1748).

26 Lettre CXIII.

27 Lettre CXIV.

28 Lettre CXV.

29 Lettre CXXIII.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

la masse du peuple à la « pauvreté extrême »). De même, Rousseau prédit à l'Europe, du fait de ses mauvaises mœurs dont il décline dans cette note longuement les conséquences démographiques, une disparition certaine. L'originalité de Rousseau, ici, est qu'il traite le thème de la dépopulation à partir du procès de développement de la société, et donc par l'opposition entre l'homme naturel et l'homme civil. Il ramène ainsi la diversité des causes alléguées par Montesquieu au phénomène de dépopulation 1) à des causes exclusivement morales[30] 2) elles-mêmes réduites à un processus unique de corruption des mœurs : c'est « dans l'établissement et la perfection des Sociétés » qu'il faut chercher « les raisons de la diminution de l'espèce, observée par plus d'un Philosophe ». Et il n'y a là nul hapax théorique : Rousseau réaffirmera cette thèse dans l'*Émile*, et un manuscrit, constitué d'un tableau mettant en rapport le nombre de morts et le nombre de baptêmes à Paris pour l'année 1758, indique qu'il avait même l'intention de l'établir algébriquement[31].

Deuxièmement, Rousseau affirme la vulnérabilité *militaire* des grandes monarchies européennes : non seulement les peuples corrompus se dépeuplent, mais ils s'affaiblissent à mesure qu'ils s'enrichissent. Contre ceux qui, comme Mably, défendent la thèse d'une supériorité militaire des peuples modernes du fait des progrès technologiques, ou louent comme Voltaire la conduite désormais rationnelle de la guerre sous Louis XIV[32], Rousseau soutient que l'essentiel de la puissance d'un État se situe dans ses mœurs, et que les grandes monarchies européennes seront inévitablement défaites par des « nations pauvres », de même que Rome fut, jadis, vaincue par de vulgaires hordes de barbares. Outre le déficit de soldats engendré par la dépopulation, la corruption engendre en effet une extinction du patriotisme et une rivalité intestine délétères. Là encore, il s'agit d'une thèse constante chez Rousseau : il condamnait déjà la délicatesse des armées modernes,

30 Geste de « moralisation » de risques en apparence purement physiques et naturels qu'il reproduira dans sa *Lettre sur la providence* (1755), et dont Grégory Quenet a montré le caractère novateur et visionnaire. Voir *Tremblements de terre aux XVIIe et XVIIIe siècles. La naissance d'un risque*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

31 *Émile*, *OC* III, p. 528.

32 Chap. XXIX.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

incapables de soutenir la rigueur de la guerre et des climats, dans le premier *Discours* ; il fustigera, dans le *Discours sur l'économie politique*, le désintéressement au sort de la patrie et l'usage d'armées de métier – mercenaires bientôt tyrans du peuple qu'ils sont censés défendre ; il conseillera aux peuples, dans le *Contrat social* (II, 10), un frugal et paisible anonymat hors de la rivalité pour les richesses des grandes monarchies – la richesse causant la convoitise et donc les guerres défensives ; il répétera ce conseil aux Polonais en 1771 dans le chapitre consacré au « Système militaire » de ses *Considérations*.

Bref, il suit de ces deux arguments qu'il est difficile de prêter à Rousseau une proto-pensée de la liberté des modernes – lecture qui procède d'une illusion rétrospective sur la manière dont on pense l'histoire au XVIIIe siècle. En dépit de son affirmation répétée d'une impossibilité, excepté pour la Corse et peut-être la Pologne, de voir renaître aujourd'hui la liberté antique, Rousseau ne tient en aucun cas un tel jugement pour définitif. Est-ce à dire que Rousseau partagerait avec ses contemporains un même « pessimisme historique » ? Rien n'est moins exact, car tandis que les Encyclopédistes voient dans un hypothétique retour à l'obscurité et à la barbarie une menace d'origine exogène et de nature contingente, sur le modèle des invasions barbares, Rousseau voit dans cet événement (et dans les invasions barbares, qu'il réinterprète en ce sens) une certitude et une suite nécessaire de la dynamique historique que l'on appelle modernité. Autrement dit, tandis que d'Alembert ou Diderot sont pessimistes *malgré* la modernité, Rousseau l'est *pour cette raison même*.

On comprend donc qu'il n'y a en réalité pas concurrence des deux modèles historiques circulaires et linéaires : Rousseau invente bien plutôt une conception originale de la temporalité historique, tributaire à la fois de l'héritage républicain d'une part (qui pense le procès de corruption, et la succession des nations), et encyclopédique d'autre part (qui pense l'opposition entre Anciens et Modernes). Autrement dit, Rousseau ne reprend ni ne récuse entièrement la conception traditionnelle de la modernité : il tente de la penser à nouveaux frais, et sur d'autres fondements.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

Comment Rousseau pense-t-il donc la modernité ? En dépit de la grande cohérence des usages qu'il fait de ce concept, force est de constater qu'il ne nous a pas, comme Voltaire, livré un récit suivi et systématique de l'avènement des temps modernes, et de ses conséquences politiques, sociales et morales. Il s'agit davantage d'une série de remarques – omniprésentes, certes, mais disséminées dans chacune de ses œuvres. Plutôt que de reconstituer la systématique du récit de la modernité que l'on peut inférer des différents textes du corpus rousseauiste, nous nous contenterons donc ici 1) de dégager les grands traits saillants de sa conception générale de la modernité, en travaillant par différence avec celle de ses prédécesseurs ; 2) d'examiner, à partir de l'exemple de l'*Émile*, en quoi cette conception de la modernité engage des analyses originales de la situation historique actuelle, notamment par rapport à l'« histoire philosophique » d'un Voltaire par exemple.

1) Qu'est-ce donc que la modernité pour Rousseau ? La catégorie historique de modernité a chez lui six grandes déterminations :

a) La linéarité : la modernité consiste en un *processus* continu de corruption, reposant sur un renforcement mutuel de la société et des passions, par lequel on peut en prévoir le futur terme. Par-là, Rousseau s'oppose aux pensées prémodernes de l'histoire comme fortune, ou comme répétition éternelle du même.
b) La moralité : ce processus a pour moteur l'état général des *mœurs*. Rousseau s'oppose ainsi au fait de définir la modernité comme un état de la raison (l'invention de la méthode, « l'esprit philosophique »), ou de la religion (l'avènement du christianisme).
c) La singularité : cette décadence morale s'exprime et se particularise dans des traits concrets, spécifiques à la modernité, par lesquels on peut l'opposer à l'Antiquité gréco-romaine et au Moyen Âge : langues monotones, bienséances, gouvernement représentatif, défense philosophique du luxe et de l'inégalité, etc.
d) La normativité : les peuples modernes ne sont pas capables de supporter le joug des lois, et relèvent donc d'un régime

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de normativité politique et morale distinct du droit politique *stricto sensu*. Le gouvernement qui leur convient doit mettre en œuvre une double opération de *répression* (par la crainte de l'État) et de *canalisation* (par des dispositifs artificiels comme les académies ou les bienséances) des passions d'amour-propre. Par-là, Rousseau s'oppose aussi bien à l'universalisme du droit naturel moderne qu'à l'optimisme béat des penseurs de l'harmonie spontanée des intérêts.

e) L'instabilité : comme processus, la modernité se nie elle-même et contient en elle le germe de sa propre destruction (instabilité politique, dépopulation, vulnérabilité aux dominations étrangères). Aussi est-elle, contrairement à ce que croient ceux qui, comme Voltaire, ne regardent qu'au faste des villes et au repos des sujets, au seuil de son effondrement.
f) La contingence : la modernité étant structurellement instable, il n'était pas nécessaire qu'elle advînt, et il l'est encore moins qu'elle persiste à être.

Bref, si Rousseau hérite bien, par certains aspects (la linéarité, la singularité), de la conception de la modernité à laquelle adhèrent les Encyclopédistes, il dénonce leur croyance en une nouvelle donne politique sous l'effet des progrès de la raison comme purement idéologique. En réalité, si la modernité existe bel et bien, ceux-ci se méprennent sur sa nature : loin d'être une rationalisation de la pensée et des comportements, la modernité consiste en un processus de corruption *morale* issue de l'inégalité et qui doit conduire les peuples modernes à leur autodestruction. Ainsi si les philosophes se sont, jusqu'à lui, mépris sur la nature de la modernité et n'ont pas vu que le concept adéquat pour l'analyser était celui de corruption, reste néanmoins qu'il demeure pertinent de continuer à parler de peuples « modernes » et « anciens ».

Pour quelle raison ? Cet usage revêt bien évidemment, tout d'abord, une fonction *polémique* : il s'agit pour Rousseau, en détournant la catégorie historique de modernité (pour désigner, non pas l'ère de l'esprit philosophique, mais celle de l'amour-propre débridé), de désabuser ses contemporaines des illusions propagées par les philosophes, qui défendent toujours leurs propres intérêts en louant la servitude. Mais là n'est pas la raison principale : il est

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

authentiquement pertinent pour Rousseau d'opposer temps anciens et modernes car la corruption actuelle, comme nous le notions plus haut, est *singulière*. Le procès de corruption a beau être aussi régulier que les révolutions de la lune, cela n'est pas à dire qu'il se manifeste toujours de la même façon, et à la même intensité. C'est ce qui explique que Rousseau continue d'employer cette catégorie : il s'agit, en opposant Modernes et Anciens, de pointer les nouveautés, et l'intensité inédite qu'a atteinte la corruption au XVIIIe siècle. Cette importance pour Rousseau de marquer la singularité des temps modernes – de manière radicalement différente des Encyclopédistes – se note tout particulièrement dans l'*Émile*, dont c'est le point de départ.

2) Rousseau livre en effet, dans l'*Émile*, une analyse particulièrement intéressante de trois manifestations singulières de la corruption morale dans la modernité. La prémisse de l'ouvrage est en effet le contexte historique moderne : « L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister, parce qu'où il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots patrie et citoyen doivent être effacés des langues modernes. J'en sais bien la raison, mais je ne veux pas la dire ; elle ne fait rien à mon sujet. » Il s'agira donc d'un traité d'éducation domestique *à l'usage des modernes*, raison pour laquelle l'ouvrage développera un certain nombre d'analyses historiques concernant les caractéristiques morales particulières de la modernité, dont il faudra préserver Émile.

Ces analyses prennent tout leur sens et leur intérêt lorsqu'on les confronte à la critique rousseauiste de l'« histoire philosophique » de la modernité telle que la conduisent les Encyclopédistes (et Voltaire en particulier) que l'on peut trouver dans le passage de l'*Émile* sur l'histoire[33], et surtout dans la longue note au chapitre

33 *Émile*, IV, *OC* IV, p. 529-530 : « L'histoire en général est défectueuse en ce qu'elle ne tient registre que de faits sensibles et marqués qu'on peut fixer par des noms, des lieux, des dates ; mais les causes lentes et progressives de ces faits, lesquelles ne peuvent s'assigner de même, restent toujours inconnues. On trouve souvent dans une bataille gagnée ou perdue la raison d'une révolution qui même avant cette bataille était déjà devenue inévitable. La guerre ne fait guère que manifester des événements déjà déterminés par des causes morales que les historiens savent rarement voir. L'esprit philosophique a tourné de ce côté les réflexions de plusieurs écrivains de ce siècle ; mais je doute que la vérité gagne à leur travail. La fureur des systèmes s'étant emparée d'eux tous, nul ne cherche à voir les choses comme elles sont, mais comme elles s'accordent avec son système. »

PDF de libre à un usage privé uniquement, n'est pas diffusé

du *Contrat social* consacrée aux « signes d'un bon gouvernement » (III, 9). Dans cette note, Rousseau passe de la question du critère permettant de juger de la bonté d'un gouvernement en général – objet de ce chapitre – à la question de la façon dont les « siècles » passés doivent être jugés par l'historien : « On doit juger sur le même principe, des siècles qui méritent la préférence pour la prospérité du genre-humain. » Or, à cette occasion, Rousseau s'en prend à deux critères habituellement retenus pour juger de la grandeur des siècles passés : 1° la paix d'une part, et 2° l'épanouissement des sciences et des arts d'autre part. Or ce sont précisément là les deux critères retenus par Voltaire dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, qui désigne le « fléau de la guerre » et la « superstition » comme les deux grandes sources du malheur humain[34]. De ces deux critères découle une histoire philosophique qui place au sommet de la hiérarchie des époques les siècles de servitude politique, au premier rang desquels le Grand Siècle français. Or si les historiens louent les siècles de paix et de culture, c'est, dit Rousseau, qu'ils y ont intérêt : « On a trop admiré [les siècles] où l'on a vu fleurir les lettres et les arts, sans pénétrer l'objet secret de leur culture […]. Ne verrons-nous jamais dans les maximes des livres l'intérêt grossier qui fait parler les Auteurs ? Non, quoiqu'ils en puissent dire, quand malgré son éclat un pays se dépeuple, il n'est pas vrai que tout aille bien, et il ne suffit pas qu'un poète ait cent mille livres de rente pour que son siècle soit le meilleur de tous[35]. » Or, dit Rousseau, qui prend ici Voltaire aux mots (puisque ce dernier, dans ses textes méthodologiques, prétend faire une histoire *populaire* et non une pure histoire de cour, et en ce sens faire une histoire *philosophique*), c'est une histoire bien élitiste que celle qui place au sommet les siècles de paix et de culture, car là n'est pas ce qui intéresse la masse du peuple, bien davantage préoccupée par l'égalité. Il convient donc d'adopter d'autres critères si l'on entend écrire une histoire universelle véritablement philosophique.

On comprend, à la lumière de cette critique de l'histoire philosophique voltairienne, la portée des analyses historiques de l'*Émile*, qui réalisent ce programme d'une histoire véritablement philosophique

34 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. CXCVII.

35 *CS*, III, 9, note, *OC* III, p. 420.

PUF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

(c'est-à-dire notamment populaire) puisqu'elle prend pour objet le bonheur de l'ensemble de la population, et non la seule tranquillité des tyrans. Qu'est-ce donc que Rousseau y retient de l'époque moderne ? Il dégage trois dynamiques historiques importantes, qui expriment chacune le niveau inédit de corruption morale atteint par l'Europe :

a) La disparition des sentiments filiaux, tout d'abord, qui perdent de jour en jour de leur prise sur les individus. En effet, la corruption des mœurs a distendu les liens familiaux : les pères et les mères confient désormais leurs enfants à des « mercenaires[36] ». Les mères abandonnent à des nourrices le soin et l'alimentation des enfants, ou choisissent de n'en point faire, et « débarrassées de leurs enfants, se livrent gaiement aux amusements de la ville[37] ». Les pères abandonnent quant à eux l'éducation de leurs enfants à des collèges ou à des précepteurs. La dissolution des familles empêche ainsi le développement des sentiments d'amour réciproque, qui naissent de l'habitude de vivre ensemble : « L'habitude ne renforce plus les liens du sang ; il n'y a plus ni pères ni mères, ni enfants, ni frères ni sœurs ; tous se connaissent à peine, comment s'aimeraient-ils ? Chacun ne songe plus qu'à soi[38]. »

b) La disparition de la passion amoureuse, ensuite : il en va en effet de l'amour comme de la famille, qui disparaît avec la vertu et ne se borne désormais qu'à sa part physique[39]. En effet, « il n'y a point de véritable amour sans enthousiasme et point d'enthousiasme sans un objet de perfection réel ou chimérique[40] ». Avec la vertu s'éteignent donc ces sentiments sublimes de dévouement à l'être aimé que les premières lumières de l'esprit avaient semés dans le cœur humain en même temps que ses premiers vices. La philosophie moderne est victime de l'esprit de système lorsqu'elle dénonce le caractère illusoire de l'amour courtois placé, avec les fables, du côté des fantaisies

36 *Émile*, *OC* IV, p. 255 et 263.

37 *Ibid.*, p. 255.

38 *Ibid.*, p. 258.

39 Non que Rousseau condamne la partie physique de l'amour, qui est d'ailleurs la source de sa partie morale. Le second *Discours* loue le commerce borné au seul physique de l'état de nature. Ce qui fait ici l'objet de sa critique est 1° la raison d'une telle régression (la corruption), et 2° ses conséquences sociales (le renforcement de l'emprise des passions d'amour-propre).

40 *Op. cit.*, p. 743.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

irrationnelles de l'enfance et des temps anciens. Descartes avait, dans la première partie du *Discours de la méthode*, formulé de telles critiques contre les « extravagances des paladins de nos romans ». En réalité, dit Rousseau, du Moyen Âge à l'époque moderne, la philosophie a moins progressé que l'amour lui-même n'a changé : « Nous nous moquons des Paladins ! c'est qu'ils connaissaient l'amour et que nous ne connaissons que la débauche. Quand ces maximes romanesques commencèrent à devenir ridicules, ce changement fut moins l'ouvrage de la raison que celui des mauvaises mœurs. »

c) La disparition des sentiments sincères de foi, enfin : il règne en effet à présent un esprit d'athéisme que l'on accepte d'autant plus facilement qu'il s'accorde avec les penchants vicieux du siècle. Rousseau s'accorde ici avec les Encyclopédistes sur ce constat d'un recul de la religion. Néanmoins, ces derniers ont tort d'y voir, à la suite de Bayle (inventeur de la figure de l'athée vertueux), la possibilité d'un adoucissement des mœurs. Après Voltaire, Helvétius se réjouissait en effet dans *De l'Esprit* (1758) du fait que « l'esprit de fanatisme a presque entièrement disparu[41] ». La religion, par le fanatisme qu'elle engendre, il est vrai, peut être un fléau, mais c'est également l'une des dernières formes de passions désintéressées dans la société moderne : « Bayle a très bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable ; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus[42]. » À l'inverse, l'irréligion tourne chacun vers son intérêt particulier, le désintéresse du sort de ses semblables et laisse libre cours aux rivalités interindividuelles : « L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme ; c'est la tranquillité de la mort ; elle est plus destructive que la guerre même. » Ici encore, les philosophes modernes sont victimes de l'illusion de la raison perfectionnée et opposent de ce fait « un peuple supposé de bons philosophes à un peuple mauvais chrétiens ; comme si un peuple de vrais philosophes était plus facile à faire qu'un peuple de vrais chrétiens ! »

41 *De l'Esprit*, II, 19.

42 *Émile*, *OC* IV, p. 632-633.

Ce document est destiné à un usage privé et ne peut pas être diffusé

Tendresse filiale, passion amoureuse, foi : tous ces sentiments dont Rousseau déplore la disparition dans la société moderne ont pour point commun d'être les dernières passions qui, en l'absence de liberté politique, arrachent l'individu à son égoïsme et le tournent vers ses semblables. Tous sont le « contrepoison des mauvaises mœurs[43] ». Aussi leur disparition engendre-t-elle réciproquement un renforcement de la corruption, selon une causalité circulaire qui est la manière même dont progresse la corruption : « Sitôt qu'il n'y a plus d'intimité entre les parents, sitôt que la société de la famille ne fait plus la douceur de la vie, il faut bien recourir aux mauvaises mœurs pour y suppléer. Où est l'homme assez stupide pour ne pas voir la chaîne de tout cela[44] ? »

Conclusion

Rousseau est donc l'auteur d'une conception originale de modernité, qui en réinterprète radicalement le sens, sans pour autant en nier purement et simplement la réalité. Loin d'être l'avènement d'une nouvelle ère, caractérisée par la progression d'une rationalité capable de stabiliser l'histoire, la modernité consiste en un procès de corruption morale, dont l'issue ne peut être que tragique. S'il n'y a nulle rupture dans l'histoire humaine (puisqu'il arrive à l'Europe ce qui est arrivé jadis à Rome), il y a pourtant bien une pertinence à employer la catégorie de modernité pour penser l'histoire : la corruption moderne, fût-elle analogue à celle de Rome, est profondément singulière. Jamais les Anciens ne connurent le déclin des sentiments aimants que note l'*Émile*, ni la dévitalisation des langues que met au jour l'*Essai sur l'origine des langues*, ou encore le régime représentatif, critiqué dans le *Contrat social* (III, 15) comme une invention typiquement moderne. La corruption a beau être un phénomène historique aussi cyclique que la révolution des astres, le détail de ses manifestations n'est quant à lui pas réductible à une loi de la nature historique.

43 *Ibid.*, p. 258 : « L'attrait de la vie domestique est le meilleur contrepoison des mauvaises mœurs. »

44 *Ibid.*, p. 262.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

L'épitoge de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Étude de l'*Entretien sur les romans*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Arbi Dhifaoui

Il est des textes que les lectures, même artistement pluralisées, ne sauraient épuiser. C'est le cas de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau[1]. Ce roman par lettres ne cesse d'appâter les analystes et de faire l'objet de diverses lectures. L'engouement des critiques pour ce roman s'explique, au moins en partie, par la place qu'il occupe dans l'histoire du genre romanesque. En effet, la date de la première parution de *La Nouvelle Héloïse*[2] est considérée par de nombreux critiques et historiens du roman français comme un repère et un événement d'une grande importance dans l'histoire de la littérature narrative en général et du roman épistolaire en particulier. Michel Launay écrit dans *Jean-Jacques Rousseau et son temps* : « L'histoire du roman au xviiie siècle est traditionnellement divisée en deux grandes périodes séparées par la publication de la *Nouvelle Héloïse*[3]. » Il justifie le succès éditorial de ce roman de la manière suivante :

> « Si la *Nouvelle Héloïse* est devenue un modèle du genre romanesque, c'est sans doute parce que délibérément elle en faisait craquer les limites, et parce qu'on n'y trouvait pas seulement

1 Toutes nos références à *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, à l'*Entretien sur les romans* et aux *Amours de Milord Edouard* renvoient à l'édition suivante : *Julie ou la Nouvelle Héloïse. Lettres de deux amants, habitants d'une petite ville au pied des Alpes. Recueillies et publiées par J.-J. Rousseau*, in *Œuvres complètes*, t. II, texte établi par Henri Coulet et annoté par Bernard Guyon, Gallimard, La Pléiade, 1964 (désormais *OC*).

2 Le titre initial de ce roman fut *La Moderne Julie*. Si Rousseau n'a pas retenu cette formulation c'est, pensons-nous, parce que Julie, Saint-Preux, Claire, M. de Wolmar et Milord Edouard Bomston créent « entre eux un petit monde différent » de celui du grand monde, le monde parisien marqué par les progrès de la modernité : ces jeunes gens provinciaux « forment un spectacle véritablement nouveau » (*Entretien*, 24 R., p. 17). Ils s'écartent de cette manière de la sociabilité dominante incarnée par les dames à la mode et les beaux esprits. L'esthétique romanesque (celle de Richardson et Prévost, par exemple) mettant en discours les goûts modernes – « des hommes communs et des événements rares » (*ibid*., 17 R., p. 13) – se trouve, dans *La Nouvelle Héloïse*, remplacée par une nouvelle esthétique exposant des hommes rares et des événements communs. Dans sa thèse, récemment soutenue, Arthur Friedli explique comment la posture de Rousseau « le place à contre-courant de la doxa » : « Le paradoxe manifeste l'altérité de son système, mais non pas son inconséquence. Ce n'est pas la faute de Rousseau si la société a mis la nature sens dessus dessous : son rôle consiste à mettre en lumière cette perversion, et Jean-Jacques ne fait jamais les choses à moitié. De même, les paradoxes des personnages ne sont pas le symptôme de leur inconséquente nature, ils sont la marque de leur sincérité, de l'authenticité de leurs aspirations », *Aux marges du roman. Théoriser le genre au xviiie siècle*, thèse réalisée sous la direction de Claire Jaquier et soutenue le 30 avril 2021 à la Faculté des lettres et sciences humaines, Institut de littérature française, Université de Neuchâtel, p. 103.

3 Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, *op. cit.*, p. 174.

PDF destiné à un usage personnel uniquement, ne pas diffuser

un auteur avec ses fantaisies, mais un homme avec ses inquiétudes, avec les problèmes de son temps[4]. »

John Spink pense que « c'est à partir de la *Nouvelle Héloïse* qu'on peut dater l'immense prestige qu'allait prendre le roman dans le monde intellectuel au XIXe siècle[5] ». Quant à Jean-Louis Lecercle, il est catégorique : *La Nouvelle Héloïse* est « le plus grand roman du siècle[6] ».

*****

Nous nous proposons de consacrer l'essentiel de la présente contribution aux processus communicationnels et persuasifs dans la *Préface de la Nouvelle Héloïse : ou Entretien sur les Romans*. Dans un premier moment, nous évoquerons le paratexte des *Lettres de deux amants* en insistant particulièrement sur les pièces qui ne figurent pas dans l'édition originale (Rey, janvier 1761) : le récit des *Amours de Milord Edouard*, le recueil des *Sujets d'estampes* et ce que la critique a l'habitude de désigner par la « Préface dialoguée » ou la « grande préface ». Dans un second moment, nous aborderons le nomadisme de cet écrit et nous verrons s'il est péritexte, épitexte ou texte ayant son paratexte. Nous confronterons ensuite cet *Entretien* à deux pièces péritextuelles qui lui sont postérieures[7] et qui ont la forme dialoguée et nous relèverons et commenterons quelques-unes des marques de l'oralité dans l'*Entretien sur les romans*. À la fin de ce travail, sera esquissée l'étude de la structure de l'*Entretien* et surtout de quelques-uns des procédés qui y sont mis en œuvre par chacun des deux interlocuteurs.

4 *Ibid.*, p. 180.

5 « Chronologie et composition thématique dans les ouvrages à forme biographique et autobiographique au XVIIIe siècle », in *CAIEF*, n° 19, mars 1967, p. 127. Et nous pouvons lire dans la brillante « Introduction » de Bernard Guyon de nombreuses phrases où il insiste sur l'aspect exceptionnel de ce roman : « dans l'histoire du roman français, *La Nouvelle Héloïse* occupe une place exceptionnelle [...] ». « *La Nouvelle Héloïse* est un cas limite. [...] [un] grand roman d'amour [...] dû à un adversaire passionné de la littérature » (*Introduction*, p. XVIII).

6 Jean-Louis Lecercle, *Rousseau et l'art du roman*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 308.

7 Le « Dialogue entre un Critique et l'Auteur », par lequel François-Thomas-Marie de Baculard ouvre le tome premier de la *Seconde Année* des *Délassements de l'homme sensible* (édition de 1786), et le dialogue entre un critique et l'auteur, placé en tête de *Stella ou les proscrits* (1802), roman de Charles Nodier.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Ce roman est resté, durant cinq années, au centre des préoccupations de Rousseau : commencée en 1756, cette œuvre, en six parties, ne sera achevée qu'en juin 1758 et ne sera mise en vente à Paris que les derniers jours de janvier 1761. Ce fut bien au début de son séjour à l'Ermitage[8], « lieu [ayant] un attrait de prédilection[9] », que Rousseau, prisonnier de ses fictions et possédé par elles, commença la rédaction de *La Nouvelle Héloïse* :

> [...] la fantaisie me prit d'exprimer sur le papier quelques-unes des situations qu'elles [les fictions] m'offraient ; et, rappelant tout ce que j'avais senti dans ma jeunesse, de donner ainsi l'essor en quelque sorte au désir d'aimer, que je n'avais pu satisfaire, et dont je me sentais dévoré. Je jetai d'abord sur le papier quelques lettres éparses, sans suite et sans liaison ; et lorsque je m'avisai de les vouloir coudre, j'y fus souvent fort embarrassé. Ce qu'il y a de peu croyable et de très vrai est que les deux premières parties ont été écrites presque en entier de cette manière, sans que j'eusse aucun plan bien formé, et même sans prévoir qu'un jour je serais tenté d'en faire un ouvrage en règle (*Confessions*, livre IX, *OC* I, p. 431).

Rousseau annonce dans une lettre du 13 septembre 1758 qu'il vient d'achever la rédaction des six parties du roman : « [...] l'ouvrage dont je vous ai lu quelques morceaux est entièrement achevé, il est en six parties[10]. » Mais des accidents et de fréquents démêlés

8 Rousseau date très minutieusement sa rupture avec la ville – la civilisation – : « Ce fut le 9 avril 1756 que je quittai la Ville pour n'y plus habiter, car je ne compte pas pour habitation quelques courts séjours que j'ai faits depuis, tant à Paris qu'à Londres et dans d'autres villes, mais toujours de passage, ou toujours malgré moi. » Rousseau, *Confessions*, livre IX, *OC* I, p. 403.

9 *Ibid.*, p. 431.

10 Lettre n° 539, *Correspondance générale*, t. IV, p. 53. Toutes nos références à la *Correspondance* de Rousseau renvoient à l'édition Classiques Garnier, Paris, 2012 (Réimpression de l'édition de Paris, 1925) (désormais CG). Pour de plus amples détails, voir Daniel Mornet, « Le texte de la *Nouvelle Héloïse* et les éditions du XVIIIe siècle », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 5, 1909, p. 1-117.

Varia – Arbi Dhifaoui

PDF destiné à l'usage privé uniquement. Ne peut diffuser

entre le romancier et son imprimeur[11] retardent la parution du roman, initialement prévue pour novembre 1760[12].

Les semaines qui précèdent la consécration officielle de l'édition sont agités par une espèce d'effervescence du public[13] et suscitent une correspondance intense entre le romancier et ceux « qui ont eu accès au manuscrit ou qui disposent de copies (Duclos, Malesherbes, Sophie d'Houdetot[14]) » :

> Quoique la Julie, qui depuis longtemps était sous presse, ne parût point encore à la fin de 1760, elle commençait à faire grand bruit.

11 Le libraire imprimeur genevois d'origine et hollandais d'adoption, Marc-Michel Rey a publié la plupart des principaux ouvrages de Rousseau. Les tomes 5 (1909), 9 (1913), 13 (1920-1921) des *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* nous proposent des études fort intéressantes sur les diverses éditions de *La Nouvelle Héloïse* au XVIIIe siècle ; les tomes 10 (1915) et 17 (1926) contiennent deux articles sur Rey et Rousseau ; ce sont respectivement : « Jean-Jacques Rousseau et le libraire-imprimeur Marc-Michel Rey », d'Albert Schinz (p. 1-134) et « Autour de Marc-Michel Rey et de Rousseau », de K.-R. Gallas (p. 73-90). Dans une partie de son étude sur les éditions de *La Nouvelle Héloïse*, Daniel Mornet cite de nombreux détails de ces démêlés : « Rousseau et Rey eurent de fréquents démêlés dont le prétexte furent les retards de l'impression. Rousseau accuse Rey fort aigrement de ne rien expédier, et Rey s'excuse ou s'insinue que l'auteur ne corrige pas régulièrement. [...] Dès le 20 octobre 1759, Rousseau prenait ses précautions. Il avertissait que son livre était attendu avec « quelque sorte d'impatience qu'une longue disette de romans rend naturellement augmenter ». Mais il y a sous presse plusieurs ouvrages analogues et « il est à croire que la curiosité sera éteinte » avant que Rey se soit mis en état de la contenter. Le 8 mai 1760, le 18 mai, le 28 mai, etc. Rousseau affirme son exactitude, s'irrite des reproches de Rey et revient sur ses affirmations et ses craintes : « outre que la réputation de ce recueil commence à chanceler et qu'on n'en voudra plus s'il tarde à paraître, je sais qu'il doit paraître, durant l'hiver, des nouveautés capables d'absorber l'attention du public ». Rey se défend [...] se plaignant à nouveau, le 20 octobre, de retards d'épreuves dont la poste dut avoir sa part. En même temps Rousseau s'irrite amèrement et constamment de l'incorrection des feuilles, des « fautes horribles » qu'on lui envoie. Quatre pages plus loin, Mornet ajoute : « Rey avait d'abord promis de faire l'envoi [du roman imprimé] le 12 décembre [1760], mais il prévient que les balles ne sont parties que le 22 par eau, par la voie de la Zélande et de Bruxelles. Il avait d'abord espéré qu'elles arriveraient à Paris vers le milieu de décembre. Les difficultés de la navigation d'hiver furent cause que le 31 décembre le "navire" n'était pas encore à Bruxelles. » Daniel Mornet, « Le texte de la *Nouvelle Héloïse* et les éditions du XVIIIe siècle », *op. cit.*, p. 35 et p. 39-40.

12 Voir Claude Labrosse, *Lire au XVIIIe siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, Éditions du CNRS, 1985, p. 23-32.

13 Voici par exemple ce que le maréchal de Luxembourg écrit le 4 janvier 1761 au sujet du retard de *Julie* : « Je m'impatientais de la lenteur de votre libraire, et de ne point voir paraître Julie [...]. Depuis un mois, on ne cesse d'en parler et tout le monde s'impatiente de ne la point voir arriver. La veille que je suis parti de Versailles, une grande dame de la cour me dit qu'elle en avait lu quelques lettres et qu'elle en était enchantée ; elle n'en a que la première partie, je ne sais qui la lui a prêtée. » *CG*, V (1759-1761), p. 318.

14 Claude Labrosse, *Lire au XVIIIe siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, *op. cit.*, p. 28.

PDF destiné à la bibliothèque numérique, ne peut être diffusé

> Madame de Luxembourg en avait parlé à la cour, madame d'Houdetot à Paris. Cette dernière avait même obtenu de moi, pour Saint-Lambert, la permission de la faire lire en manuscrit au roi de Pologne, qui en avait été enchanté. Duclos, à qui je l'avais aussi fait lire, en avait parlé à l'Académie. Tout Paris était dans l'impatience de voir ce roman ; les libraires de la rue Saint-Jacques et celui du Palais-Royal étaient assiégés de gens qui en demandaient des nouvelles. Il parut enfin, et son succès, contre l'ordinaire, répondit à l'empressement avec lequel il avait été attendu (*Confessions*, Livre IX, *OC* I, p. 545).

À ces lectures faites par les amis de Rousseau[15] s'ajoute l'interception, au mois de décembre 1760, de quelques exemplaires du roman (édition Rey) :

> Les deux éditions de *la Nouvelle Héloïse*, celle de Marc-Michel Rey imprimée à Amsterdam et celle de Robin imprimée à Paris, parurent simultanément à Paris dans les derniers jours de janvier 1761 ; mais quelques exemplaires tirés des ballots destinés à l'auteur s'étaient clandestinement répandus dès le milieu de décembre[16].

Après une longue attente, *Julie* fait son apparition bien habillée, entièrement couverte : richement péritextualisé, le convoi de ses 175 missives[17] est escorté par un titre considérablement long et affichant sa bibliothèque, une épigraphe (deux vers de Pétrarque),

15 Le 29 octobre 1759, Rousseau écrit à la maréchale de Luxembourg : « Je vais finir la cinquième partie [de la *Nouvelle Héloïse*], et, avant de commencer la sixième, je ferai en sorte de vous envoyer la première » (*CG*, IV, lettre n° 689, p. 322). Le 19 novembre 1760, il écrit à Duclos : « Je lis avec délices le bien que vous me dites de la *Julie* ; [...]. Je persiste, malgré votre sentiment, à croire cette lecture très-dangereuse aux filles. [...] À la quatrième partie vous trouverez que le style n'est pas *feuillet* : tant mieux » (*CG*, V, p. 262). Le 12 décembre 1760, il informe la maréchale de Luxembourg qu'il a « fait lire la *Julie* à l'auteur des *Confessions* ». [Entendre : *Confessions du comte de ***. Écrites par lui-même à un Ami*, roman de Charles Pinot Duclos (1704-1772)] ; et Rousseau d'ajouter : « et ce qui m'a confondu est qu'il en a été enchanté : il a plus fait, il a eu l'intrépidité de le dire en pleine Académie et dans des lieux tout aussi secrets que cela » (*CG*, V, lettre n° 946, p. 294).

16 Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Notes et variantes », *OC* II, *op. cit.*, p. 1538.

17 163 lettres, 9 billets et 3 fragments de lettres.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

une préface, de nombreuses notes[18] et une « Table des lettres et matières contenues dans la *Nouvelle Héloïse* ». Ces pièces paratextuelles originales veillent à la sécurité des *Lettres de deux amants, habitants d'une petite ville au pied des Alpes* et constituent avec le recueil ce « livre lézardé et partagé[19] » qu'est *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Cette « efflorescence paratextuelle » constitue ce roman « en ouvrage "exemplaire", en "modèle" pour l'étude du paratexte si l'on veut, mais en un modèle qui serait complexe[20] ».

Il est d'autres éléments paratextuels qui se rapportent à ces *Lettres de deux amants* et qui ne sont publiés qu'après la parution du roman ; ce sont : la *Préface de Julie ou Entretien sur les romans entre l'éditeur et un homme de lettres*[21], le *Recueil d'Estampes pour La Nouvelle Héloïse avec Les Sujets des mêmes Estampes* et le récit des *Amours de Milord Edouard*. Dans une lettre écrite à la fin de 1760, Rousseau explique à Duclos sa décision de ne pas mettre dans le même volume ces trois documents et le recueil des *Lettres de deux amants* :

> Comme cette préface n'est que l'abrégé de celle dont je vous ai parlé, je persiste dans la pensée de donner celle-ci à part ;

18 Rousseau décide que *Les Amours de Milord Édouard*, les *Estampes* et la *Préface en dialogue* ne figurent pas dans la première édition de son roman. Il en parle dans sa *Correspondance*. Voir ses lettres de Montmorency : lettre à Mme la maréchale de Luxemburg, datée du 20 juin 1760, lettre à M. le chevalier de Lorenzi, 31 octobre 1760, lettre à M. ***, 1760, lettre à M. Guérin, le 21 décembre 1760, lettre à Mme la maréchale de Luxembourg, le 16 février 1761 et les lettres qu'il adresse, entre 1759 et 1761 à Coindet, son compatriote et intermédiaire avec les libraires.

19 Claude Labrosse, *La Fiction et le sens. Essai sur la lecture de la Nouvelle Héloïse au XVIIIe siècle*, thèse soutenue à Paris IV, en 1982, publiée à Lille 3 : ANRT, 1984, p. 52.

20 Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2002, p. 207.

21 Cette préface était prête dès le début de 1759 mais elle ne paraîtra que le 16 février 1761. « Dès le 14 mars 1759, comme le précise Daniel Mornet, Rousseau prévenait Rey qu'il avait écrit une "Préface de *Julie*", mais qu'elle ne paraîtrait pas avec le roman et qu'il se réservait le droit de la faire imprimer. Ce fut Coindet qui conclut le marché pour l'impression, concurremment avec les "Estampes" et l'*Essai sur l'imitation théâtrale*. La nouvelle Préface parut chez Duchesne le 16 février 1761. » Voici un extrait de la lettre écrite le 14 mars 1759 à l'éditeur Rey (*CG*, IV, lettre n° 610, p. 191) : « Il me reste à vous dire [...], que j'ai fait un écrit sur les Romans que j'intitulerai peut-être préface de Julie mais que je n'entends point imprimer avec cet ouvrage ; et qui n'en doit faire partie en aucune manière ; et que je me réserve le droit de faire imprimer où, et quand bon me semblera comme un ouvrage m'appartenant à moi seul. »

PDF destiné à un usage privé uniquement. Tous droits réservés

mais j'y dis trop de bien et trop de mal du livre pour la donner d'avance, il faut lui laisser faire son effet, bon ou mauvais, de lui-même, et puis la donner après.
Quant aux aventures d'Edouard, il seroit trop tard, puisque le livre est imprimé ; d'ailleurs, craignant de succomber à la tentation, j'en ai jetté les cahiers au feu, et il n'en reste qu'un court extrait que j'en ai fait pour Madame la Maréchale de Luxembourg, et qui est entre ses mains. […]
Un jeune Genevois qui a du goût pour les beaux arts a entrepris de faire graver, pour ce livre, un recueil d'estampes dont je lui ai donné les sujets : comme elles ne peuvent être prêtes à temps pour paraître avec le livre, elles se débiteront à part[22].

Dans ses *Confessions*, Rousseau déclare que le récit des *Amours de Milord Edouard* était destiné à ne figurer que dans la copie de *La Nouvelle Héloïse* offerte à la maréchale de Luxembourg :

À propos de cet exemplaire manuscrit de l'HELOISE que voulut avoir madame de Luxembourg, je dois dire ici ce que j'imaginai pour lui donner quelque avantage marqué qui le distinguât de tout autre. J'avais écrit à part les aventures de Mylord Édouard, et j'avais balancé longtemps à les insérer, soit en entier, soit par extrait, dans cet ouvrage, où elles me paraissaient manquer. Je me déterminai enfin à les retrancher tout à fait, parce que, n'étant pas du ton de tout le reste, elles en auraient gâté la touchante simplicité. J'eus une autre raison bien plus forte, quand je connus madame de Luxembourg. C'est qu'il y avait dans ces aventures une marquise romaine d'un caractère très odieux, dont quelques traits, sans lui être applicables, auraient pu lui être appliqués par ceux qui ne la connaissaient que de réputation. Je me félicitai donc beaucoup du parti que j'avais pris, et m'y confirmai. Mais, dans l'ardent désir d'enrichir son exemplaire de quelque chose qui ne fût dans aucun autre, n'allai-je pas songer à ces malheureuses aventures, et former le projet d'en faire l'extrait, pour l'y ajouter. Projet insensé, dont on ne peut expliquer

22 Lettre de Rousseau à Duclos, décembre 1760 (n° 938), *CG*, V, p. 281-282.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

> l'extravagance que par l'aveugle fatalité qui m'entraînait à ma perte ! […] J'eus la stupidité de faire cet extrait avec bien du soin, bien du travail, et de lui envoyer ce morceau comme la plus belle chose du monde ; en la prévenant toutefois, comme il était vrai, que j'avais brûlé l'original, que l'extrait était pour elle seule, et ne serait jamais vu de personne, à moins qu'elle ne le montrât elle-même (OC I, p. 524-525[23]).

Le marquis René-Louis de Girardin (1735-1808), seigneur d'Ermenonville, écrit le 8 février 1779 :

> Cette copie a été faite devant moi sur le manuscrit original et unique de la main de l'auteur, lequel manuscrit est entre les mains de Made la Maréchale de Luxembourg qui a bien voulu me le confier et il n'a pas sorti un instant de sous mes yeux et de mes mains que pour le remettre moi-même entre celles de Made la Maréchale où il est actuellement. La présente copie a été collationnée et corrigée par moi. Ainsi on doit la regarder comme aussi véritable et aussi authentique que le manuscrit même de l'auteur. À Paris, ce huit février mil sept cent soixante et dix-neuf[24].

La publication des *Amours de Milord Edouard* dans le même ouvrage que les *Lettres de deux amants* nuirait à la trame narrative et à la simplicité de l'intrigue. Rousseau justifie sa décision dès l'ouverture du récit de ces *Amours* :

> Les bizarres aventures de Milord Edouard à Rome, étoient trop romanesques pour pouvoir être mêlées avec celles de Julie, sans en gâter la simplicité (Amours de Milord Edouard, OC II, p. 749).

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

23 Il en parle dans sa lettre du 2 juin 1760 à Mme de Luxembourg : « […] je me propose de donner à cette copie le seul mérite que puisse avoir un manuscrit de cette espèce, en y insérant une petite addition qui ne sera pas dans l'imprimé », *CG*, V, p. 121.

24 Théophile Dufour, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de J.-J. Rousseau*, Introduction de Pierre-Paul Plan, t. II, Paris, Librairie Giraud-Badin, 1925, p. 265.

Cette phrase des *Amours de Milord Edouard* reprend une note de Rousseau éditeur, portant sur la fin de la lettre 12 de la Ve partie de *La Nouvelle Héloïse* :

> Pour bien entendre cette lettre et la 3e de la VIe partie, il faudroit savoir les avantures de Milord Edouard ; et j'avois d'abord résolu de les ajoûter à ce recueil. En y repensant, je n'ai pu me resoudre à gâter la simplicité de l'histoire des deux amans par le romanesque de la sienne. Il vaut mieux laisser quelque chose à deviner au lecteur (*La Nouvelle Héloïse,* V, 12, p. 625[25]).

Une autre raison non moins importante : les aventures de Milord Edouard sont présentées dans un récit à la troisième personne, la « romance » de Julie et de Saint-Preux est relatée à travers l'échange épistolaire. L'entremêlement de ces deux régimes narratifs aurait nui à la cohérence du roman et surtout à son esthétique. Ces contraintes ne cachent pas l'importance de ce récit et son rôle dans l'intelligibilité de quelques scènes et événements du roman :

> Je me contenterai donc d'en extraire et abréger ici ce qui sert à l'intelligence de deux ou trois lettres où il en est question (OC II, 749).

Si, pour des raisons éthiques (ne pas exposer la personne de sa protectrice, la maréchale de Luxembourg, à la critique) et esthétiques (ne pas nuire à la simplicité de la trame épistolaire), Rousseau décide de ne pas publier le récit de Milord Edouard[26], c'est aussi pour des contraintes matérielles que la parution des estampes a été retardée.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

25 Selon Bernard Guyon, cette note, qui est tardive, « lui a été dictée par le souci de répondre à l'avance à l'accusation d'obscurité à laquelle une dernière lecture de son roman lui révéla que celui-ci ne saurait échapper », *OC* II, « Notes et variantes », p. 1727.

26 La publication de ce récit n'aura lieu qu'après le décès de son auteur. Édition Du Peyrou, Genève, 1780.

Si la peinture est pour Rousseau « morte et inanimée[27] », le portrait en miniature et l'estampe sont ces deux arts visuels auxquels il accorde une grande importance :

> Si je n'aime pas beaucoup les tableaux, j'aime extrêmement les estampes. [Elles] laissent quelque chose à faire à mon imagination. Elle les colore d'abord à sa fantaisie, et il me semble que je vois alors les objets tout comme ils sont dans la Nature[28].

Selon Rousseau, l'estampe est comparable à un récit ou à une scène : elle est capable de suggérer les actions et d'exprimer les sentiments des personnages qui y figurent[29]. C'est l'une des principales raisons de la décision du romancier d'illustrer sa *Nouvelle Héloïse* par douze estampes (deux pour chacune des six parties). Il rédige alors les *Sujets* de ces estampes qui se rapportent à des lettres contenant des « scènes chargées d'intensité dramatique[30] » : il « choisit des moments-clés du roman, où la tension dramatique est à son comble[31] ». La rédaction des *Sujets d'Estampes* commence

27 *Essai sur l'origine des langues*, *OC* V, *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, p. 421. Il écrit, dans l'article « Opéra » du *Dictionnaire de musique* : « L'imitation de la peinture est toujours froide, parce qu'elle manque toujours de cette succession d'idées et d'impressions qui échauffe l'âme par degrés, et que "tout est dit" au premier coup d'œil », *ibid.*, p. 958. Pour Rousseau, générés par la source du mal, les arts sont source de corruption : « La première source du mal est l'inégalité ; de l'inégalité sont venues les richesses [ ] Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté [ ] Le luxe, qui a donné naissance aux arts, en vient à les ruiner en les dépouillant d'une finalité éthique », *OC* III, p. 49-50.

28 Propos de Rousseau, rapportés par le ministre J. H. Meister dans une lettre datée de juin 1764. Cité par Maria Leone, « La "Matinée à l'anglaise" ou l'expérience du supplément heureux », *in* Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Cinquième partie, lettre n° 3, *L'Information littéraire*, Les Belles Lettres, 2001/2, vol. 53, p. 43.

29 Philip Robinson écrit à ce propos : « Rousseau cherche à faire dire aux yeux par l'artiste le *sens* affectif de la "scène" tout comme le musicien tenterait de faire *éprouver* l'émotion de cette même "scène" par le pouvoir imitatif indirect de la musique. » Philip Robinson, « Rousseau et l'estampe : mieux qu'un art visuel », in Frédéric S. Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau et les arts visuels*, Actes du colloque de Neuchâtel, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 45, Genève, Droz, 2003, p. 307-308. Cette idée a été développée par Claude Labrosse : « L'estampe objective une scène pour un regardant qui peut être aussi un lecteur », *Lire au XVIIIe siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, *op. cit.*, p. 232.

30 Catherine Ramond, « Autour des sujets d'estampes de la *Nouvelle Héloïse* : estampes dramatiques et tableaux romanesques », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 45, *op. cit.*, p. 513.

31 *Ibid*, p. 514.

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

tôt, bien avant l'achèvement de celle du roman. Le 5 décembre 1757, Rousseau écrit à Sophie d'Houdetot :

> C'est toujours moi qui me chargerai de l'exécution des estampes comme j'ai fait à mes autres écrits afin qu'elles soient mieux […]. Je pense à M. Boucher, mais il est bien maniéré[32] .

Après avoir lu les *Sujets*, Sophie d'Houdetot écrit à Rousseau :

> J'ai lu avec grand plaisir vos projets d'estampes ; mais, mon cher Citoyen, il faudroit le génie de l'Auteur des Lettres et des sujets pour pouvoir les rendre comme il faut, et je doute que vous soyez content de quelque Peintre que ce soit. Je tiendrai pour un des plus grands Peintres celui qui pourra parvenir à les rendre. Celui du tableau de la *Conversation*, que vous connoissez, à ce que je crois, est le seul à mon sens qui pourroit en rendre quelque chose[33].

Finalement, et après de nombreuses péripéties, Rousseau confie à Coindet la tâche de s'occuper des estampes de son roman[34]. Cet « homme de goût, qui aime les Arts, et qui s'y connaît[35] » charge Duchesne et Gravelot de cette entreprise. Cependant, le romancier suit de près la réalisation des planches : dans ses lettres à Coindet (5 novembre 1760, 19 janvier 1761, 25 janvier 1761), il joue le rôle de critique d'art visuel, formule avec acuité de nombreux reproches à la manière avec laquelle les estampes ont été réalisées et donne des recommandations pour que la

32 *CG*, III, lettre n° 444, p. 220.

33 *CG*, III, lettre n° 448, p. 225. Le tableau intitulé la *Conversation espagnole* (1754) est de Charles André van Loo, dit Carle van Loo (1705-1765).

34 Rousseau écrit dans ses *Confessions* (livre X, *OC* I p. 506-507) : *J'avais un jeune Genevois, appelé Coindet, bon garçon, ce me semblait, soigneux, officieux, zélé ; mais ignorant, confiant, gourmand, avantageux, qui m'était venu voir dès le commencement de ma demeure à l'Ermitage, et, sans autre introducteur que lui-même, s'était bientôt établi chez moi, malgré moi. Il avait quelque goût pour le dessin, et connaissait les artistes. Il me fut utile pour les estampes de la JULIE ; il se chargea de la direction des dessins et des planches, et s'acquitta bien de cette commission.*

35 Lettre au chevalier de Lorenzy, 31 octobre 1760, *CG*, V, n° 607, p. 234.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

représentation picturale des scènes choisies parvienne à créer chez « le lecteur-spectateur les *effets* qu'il doit ressentir[36] ».

Tout comme le récit des *Amours de Milord Edouard*, le texte des *Sujets d'Estampes* n'est pas un extrait des *Lettres de deux amants* : il comporte une description des personnages, des indications précises du décor, des costumes, des gestes et des expressions de ces personnages :

> Les principaux personnages, écrit Catherine Ramond, sont décrits, ce qui oblige Rousseau à synthétiser des remarques éparses dans le roman (à propos de Julie ou de Claire notamment) sur le physique ou l'habillement des personnages, voire à les inventer : Saint-Preux étant peu décrit dans le roman, le texte des estampes reste très vague. […] Ensuite Rousseau doit modifier le texte du roman […] en créant un espace de représentation où il place les personnages […][37]

La permission de l'impression (Approbation) du *Recueil d'Estampes pour La Nouvelle Héloïse avec Les Sujets des mêmes Estampes* est signée le 10 février 1761 et il faut attendre le 9 mars pour que ce *Recueil* voie le jour, c'est-à-dire « quelques semaines seulement après la diffusion à Paris des exemplaires de la *Julie*[38] ».

On peut distinguer dans le recueil des *Sujets d'Estampes* quatre parties : 1. un préambule contenant une réflexion sur l'art de la gravure (p. 3-4), 2. une espèce d'avertissement précisant que le texte des *Sujets d'Estampes* « n'a pas été écrit pour le Public » (p. 5), 3. une présentation des personnages qui « reviennent dans toutes les planches » (p. 5) : Julie, Claire,

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

36 Catherine Ramond, « Autour des Sujets d'Estampes de la *Nouvelle Héloïse* », *op. cit.*, p. 512.

37 *Ibid.*, p. 517.

38 Claude Labrosse, « Les estampes de la *Nouvelle Héloïse* ou les déceptions d'un créateur », *in* Anne-Marie Mercier-Faivre, Michael O'Dea (dir.), *Voix et mémoire. Lectures de Rousseau*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012, p. 94. Article paru initialement dans la *Gazette des beaux-arts*, n° 109, mars 1987, p. 117-122.

Saint-Preux, le baron d'Étange, Milord Edouard et M. de Wolmar (p. 5-8), 4. les « sujets des Planches » proprement dits (p. 9-43[39]).

Lors de l'impression du roman, les *Estampes* n'étaient pas encore prêtes[40] : l'exécution des gravures a été confiée à Hubert Gravelot et « le recueil de planches », accompagné du texte des « Sujets », paraît séparément, le 9 mars 1761.

Quant à la *Préface dialoguée*, elle ne doit pas, selon son auteur, figurer avec le recueil : autocritique et apologie du roman (« j'y dis trop de bien et trop de mal du livre pour la donner d'avance, il faut lui laisser faire son effet, bon ou mauvais, de lui-même, et puis la donner après »), sa publication avant la circulation du roman nuirait à la réception de celui-ci[41].

Dès le 14 mars 1759, comme le précise Daniel Mornet :

> Rousseau prévenait Rey qu'il avait écrit une "Préface de *Julie*", mais qu'elle ne paraîtrait pas avec le roman et qu'il se réservait le droit de la faire imprimer. Ce fut Coindet qui conclut le marché pour l'impression, concurremment avec les "Estampes" et l'*Essai sur l'imitation théâtrale*. La nouvelle Préface parut chez Duchesne le 16 février 1761[42].

39 Jean-Jacques Rousseau, *Recueil d'Estampes pour La Nouvelle Héloïse avec Les Sujets des mêmes Estampes, tels qu'ils ont été donnés par l'Éditeur*, Paris, Chez Duchesne, 1761.

40 Dans « Le texte de la *Nouvelle Héloïse* et les éditions du XVIIIe siècle », Daniel Mornet rapporte cette note de la page 4 de l'édition de Rey : « Le débit de cette édition ne pouvant pas être différé, et les estampes qui s'y rapportent n'étant pas encore tout-à-fait prêtes, on les publiera dans peu de jours. Elles seront cottées sur les pages de cette édition de Hollande, afin que l'on puisse aisément les y insérer », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 5, *op. cit.*, p. 1-117. En effet, la permission de l'impression des *Estampes* pour la *Julie* et l'*Explication de ces mêmes Estampes* date du 10 février 1761. Voir « Approbation » in *Recueil d'Estampes pour La Nouvelle Héloïse avec Les Sujets des mêmes Estampes, tels qu'ils ont été donnés par l'Éditeur*, *op. cit.*, p. 44.

41 Initialement, Rousseau comptait publier la *Préface dialoguée* avant son roman dont l'arrivée en France avait été retardée à cause d'une série de contretemps. Le « Privilège du Roi » est signé le 7 mars 1761. Voir « Privilège du Roi », in *Recueil d'Estampes pour La Nouvelle Héloïse avec Les Sujets des mêmes Estampes, tels qu'ils ont été donnés par l'Éditeur*, *op. cit.*, p. 46.

42 Daniel Mornet, « Le texte de la *Nouvelle Héloïse* et les éditions du XVIIIe siècle », *op. cit.*, p. 52. Une page plus loin, il ajoute : « Cette édition [de l'*Entretien sur les romans*] de Duchesne fut immédiatement contrefaite par Rey lui-même. » Si la petite préface « dans Rey 61, occupe, immédiatement à la suite du titre, dix pages qu'ouvre un bandeau et que clôture un fleuron », (Yannick Séité, *Du livre au lire. La nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 213), la « grande » est une « brochure », un livret d'une centaine de pages. (Voir « Notices bibliographiques » fournies par Bernard Gagnebin, in *OC* II, p. 1969-1970).

Varia – Arbi Dhifaoui

PDF de usage privé uniquement, ne pas diffuser

Ce 16 février 1761 est mis en vente un opuscule de 91 pages[43], intitulé : *Préface de la Nouvelle Héloïse ou Entretien sur les romans, entre l'éditeur et un homme de lettres. Par J.J. Rousseau, Citoyen de Genève*. Rousseau en informe la maréchale de Luxembourg dans la lettre qu'il lui écrit de Montmorency ce même 16 février :

> La préface est unanimement décriée ; […]. Il faudra voir ce qu'on dira de la grande. […]. Je la suppose actuellement entre vos mains, […]. Elle devoit paroître aujourd'hui[44].

On vient de le dire : cette préface porte comme signature « J.J. Rousseau, Citoyen de Genève », signature qu'il a adoptée depuis 1750. Ce qui n'était pas le cas de la *Nouvelle Héloïse* où se trouve éclipsée la mention « Citoyen de Genève ». Rousseau s'explique dans l'*Entretien sur les romans* :

> 48 N. : *À la tête d'un livre d'amour on lira ces mots :* par Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève.
> 48 R. : *Citoyen de Genève ! Non, pas cela. Je ne profane point le nom de ma patrie ; je ne le mets qu'aux écrits que je crois pouvoir lui faire honneur.*

Qu'a-t-on dit de cet opuscule séparé de l'opus auquel il aurait pu être rattaché ? Grimm trouve que les 90 pages de cet « Entretien » entre Rousseau et un homme de lettres constituent « un recueil fort serré de sophismes où la bonne foi est offensée à chaque Ligne ». Il ajoute dans un article de sa *Correspondance littéraire* :

> L'homme de lettres attaque encore mal la *Nouvelle Héloïse* que M. Rousseau ne la défend, et une vanité mal entenduë perce à travers tout ce bavardage[45].

Cette préface de *La Nouvelle Héloïse* était défavorablement accueillie par certains hommes de lettres car, selon eux, elle fait

43 Dont la dernière page est réservée à l'Approbation.

44 *CG*, VI, lettre n° 1020, p. 47.

45 *Correspondance littéraire, philosophique et critique, 1er janvier-15 juin 1761*, Notices, Notes, Table générale par Maurice Tourneux, t. IV, Paris, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1778, p. 346.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

état de l'« insolence » et de la « vanité » de son auteur qui n'hésite pas à « insulter » le public et surtout la critique littéraire à propos de laquelle il tient un discours injurieux, comme dans cette 37e réplique de R. :

> Vous êtes pressant, il faut me taire ; je ne suis ni assez fou ni assez sage pour avoir raison ; laissons cet os à ronger à la critique (p. 25).

Tout à fait conscient de la singularité du statut générique de cette pièce, Rousseau écrit à son éditeur Rey, installé en Hollande :

> J'ai fait un écrit sur les Romans que j'intitulerai peut être préface de Julie mais que je n'entens point imprimer avec cet ouvrage ; et qui n'en doit faire partie en aucune manière[46].

Cet *Entretien* est désigné, dans la première proposition de ce passage, par le terme « écrit » précédé de l'article indéfini « un » : ce substantif montre l'indistinction générique à laquelle il renvoie et l'ambiguïté du statut de la pièce en question. Rousseau lui-même explique que « vu sa longueur et sa forme, [la préface dialoguée] ne [se] trouvera que par extrait » dans « le livre dont il s'agit ». Le report de la publication de cet *Entretien* après celle du roman auquel il « était d'abord destiné à servir de préface » est se justifie, non seulement par la « longueur » et la « forme » de cette pièce, mais aussi – ce qu'on a souvent oublié de mentionner – par le désir de l'auteur d'« attendre que le livre eût fait son effet » (« Avertissement »).

Il ne s'agit nullement d'une préface au sens ordinaire du terme :

- l'auteur a voulu que la publication de cette pièce fût disjointe de celle du roman : l'*Entretien* paraîtra, dans un volume à part, trois semaines après la parution de *La Nouvelle Héloïse* ;
- la forme de ce texte (« Entretien ») et son contenu (discours sur le genre romanesque) s'écartent beaucoup de la pratique traditionnelle de la préface ;

46 *CG*, IV, lettre n° 610, p. 191.

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

– contrairement à l'usage, l'appareil titulaire de cet « Entretien » mentionne le titre du texte paratextualisé[47].

L'*Entretien sur les romans*

La «petite» préface et la «grande» préface

La matière de la préface originale[48], sa forme et sa taille sont conformes à « une pratique préfacielle déjà implicitement réglée par l'usage[49] ». Cette pièce de dix pages (dans *Rey* 61[50]) « prend l'apparence d'un discours liminaire traditionnel : publiée dans l'espace du livre, en même temps qu'un texte qu'elle précède fort classiquement, réduite aux dimensions attendues de ses huit paragraphes, adoptant un profil générique et narratif plus classique que sa consœur dialoguée… elle condense pourtant cette dernière dont elle a été tardivement extraite par Rousseau[51] ».

47 Il faut ici exclure les « Quelques réflexions sur les *Lettres persanes* » de Montesquieu. Cependant, on doit rappeler que cette « Préface tardive » est l'une des « Additions » contenues dans le *Supplément* de l'édition de 1754 : Montesquieu rédigea cette pièce à la suite des violentes attaques et accusations de son roman par les ecclésiastiques. En 1751, « l'abbé Gaultier publie son ouvrage *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, où il dénonce les *Lettres persanes* comme un livre impie, blasphématoire et dangereux qu'il faut mettre à la censure et qualifie leur auteur de spinoziste athée dangereux pour l'état et pour l'église. […] Le 19 mars 1752, les *Nouvelles ecclésiastiques* publient un compte rendu élogieux du livre de Gaultier et font un appel réitéré à la censure de l'ouvrage de Montesquieu ». Pauline Kra, « La défense des *Lettres persanes* », in *Montesquieu, œuvre ouverte ?* (1748-1755), Actes du colloque de Bordeaux, 6-8 décembre 2001, présentés et publiés par Catherine Larrère, vol. 9 de *Cahiers Montesquieu*, Napoli, Liguori Editore, s.r.l., 2005, p. 17. La rédaction et la publication des « Quelques réflexions sur *les Lettres persanes* » sont ainsi motivées par les anathèmes lancés par l'institution ecclésiastique, ce qui permet de considérer les « Quelques réflexions » comme un texte de circonstance. Pour plus de détails sur cette question, voir dans *Montesquieu, œuvre ouverte (1748-1755)*, l'article de Jean-Paul Schneider « *Les Lettres persanes*, trente ans après », p. 31-50.

48 La « petite » ou la « première » préface, pour la distinguer de l'*Entretien* souvent désigné par « grande préface », « seconde préface », « nouvelle préface » ou encore « préface dialoguée ».

49 Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 263.

50 Le roman, dans son édition originale (6 volumes in-12), s'étend sur 1 200 pages.

51 Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 210.

PDF destiné à l'usage personnel uniquement, ne pas diffuser

La plus grande partie de la matière de cette « petite préface » se retrouve dans l'*Entretien* : il suffit de juxtaposer les deux textes pour se rendre compte que parfois l'un reprend l'autre jusque dans les termes et les énoncés.

- Le premier paragraphe de la « petite » préface se termine par la phrase exclamative « Que n'ai-je vécu dans un siècle où je dusse les jeter au feu ! » (p. 5) qui figure presque intégralement dans la 39e réplique de l'éditeur : « Oh ! que ne suis-je né dans un siècle où je dusse jeter ce recueil au feu ! » (p. 26).
- Dans le second paragraphe de la « première » préface, l'éditeur avoue avoir « travaillé […] [au] livre » et soulève la question centrale : « la correspondance entière est-elle une fiction ? », aveu et question qui font l'objet de la quatrième réplique de N. (p. 11) et des 4e (p. 11) et 41e dupliques de R. (p. 26).
- Le devoir de se nommer à la tête d'un ouvrage que l'on se propose d'éditer est formulé dans le 3e paragraphe de la préface originale et dans les dupliques 41 à 48 de R. (p. 26-27).
- Quant aux déclarations du préfacier sur la vérité des correspondants des *Lettres de deux amants*, des faits qui y sont relatés et des données topographiques, elles sont identiques, dans la « Préface » (4e paragraphe, p. 5), et dans l'*Entretien* (R. 57, p. 29).
- Le style des correspondants est commenté dans le 6e paragraphe de la « petite » préface, et dans de nombreuses répliques de N. et de R.[52].

Laquelle des deux « préfaces » a été rédigée avant l'autre ? Est-ce que Rousseau a d'abord composé huit petits paragraphes qu'il a transformés ensuite en un dialogue ? Ou est-ce qu'il a extrait de son dialogue quelques fragments qu'il a donnés sous la forme d'une petite préface ?

La réponse nous est fournie par Rousseau lui-même dans « Une introduction supprimée » de la *Préface dialoguée*. Lisons-en le second paragraphe :

> Pour satisfaire au moins à quelque égard leur [lecteurs] curiosité, je prends le parti de leur donner d'avance une espéce de

52 Pour récapituler, nous donnons ici le numéro du paragraphe de la petite préface (en chiffre romain) et le numéro des répliques qui lui correspondent dans l'*Entretien* : (I – 39 R.) ; (II – 4 N., 4 R., 41 R.) ; (III – 45 R.) ; (IV – 57 N., 57 R.) ; (VI – 18 N., 52 N.) ; (VII – 32 R.).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> Préface que j'avois d'abord faite pour le livre dont il s'agit, et qui, vû sa longueur et sa forme, ne s'y trouvera que par extrait. Je la donne ici tout entiére, afin qu'on sache mieux à quoi s'en tenir sur les lettres qu'elle annonce, et qu'on s'inquiète moins de leur publication[53].

La « petite » préface est, pour l'essentiel, un extrait de la préface dialoguée mais elle n'en est pas un véritable résumé[54] :

> « postérieure à un *Dialogue* auquel elle doit la plupart de ses éléments, la "petite" préface fut composée entre mars (date à laquelle Rousseau fait allusion à la grande dans une lettre à Rey) et avril 1759, moment auquel la première partie du manuscrit – qui la contient – est expédiée à l'éditeur hollandais[55] ».

L'extrait, qui vit le jour avant le texte dont il était issu, fut défavorablement jugé par certaines autorités de l'époque. Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783) écrit à Rousseau que s'il avait « quelque chose à [...] désirer, ce serait [...] l'adoucissement de quelques phrases de la préface »[56]. Quant à Élie-Catherine Fréron (1718-1776), l'ennemi des philosophes, il se moque de Rousseau préfacier :

> « Eh, qui l'empêchoit d'en faire ce juste sacrifice à *Vulcain* ? Est-ce une raison pour un Philosophe, parce qu'une ville

53 *OC* II, p. 793-794.

54 Nous sommes de l'avis de Séité qui pense que les dix pages de cette préface (dans Rey 61) « ne constituent pas un simple résumé du Dialogue entre l'éditeur et un homme de lettres : leur ton et certaines idées qui s'y énoncent leur appartiennent en propre et éclairent parfois le roman d'un jour singulier », Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 210.

55 *Ibid.*, p. 210-211.

56 Dans une lettre à son amie Julie de Lespinasse (1732-1776), Jean le Rond, dit d'Alembert, reproche à Rousseau d'avoir insulté le public dans cette préface : « J'ai trouvé la préface mauvaise, elle m'avoit même un peu prévenu contre L'ouvrage ; on voit que l'auteur ne pense pas un mot de ce qu'il dit et qu'il seroit faché que son Livre ne plut qu'à *lui seul* ; il est sans doute très mal d'insulter le public ; il est vrai que si quelqu'un s'est jamais pû acquérir ce droit-là, c'est Rousseau, puisqu'il a pour ainsi dire renoncé à la société mais du moins quand on veut insulter il faut être de bonne foi, et je crois qu'il n'y en a point dans cette préface. » Cité par Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 220.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

sera remplie d'empoisonneurs, d'en augmenter le nombre ? Guérit-on des blessures en y versant de nouveaux venins[57] ? »

La bavarois Friedrich Melchior, baron von Grimm (1723-1807), dans sa *Correspondance littéraire*, déclare que « la préface qu'on lit à la tête de la *nouvelle Héloïse* est déjà assez plate et assez extra-ordinaire[58] ».

En dépit des jugements qui y sont faits, ces témoignages montrent clairement que le péritexte attire l'attention des hommes de lettres de cette seconde moitié du XVIIIe siècle : critiques littéraires, écrivains, encyclopédistes, etc.

La préface dialoguée

La *Préface de Julie ou Entretien sur les romans entre l'éditeur et un homme de lettres* est ce texte qui, comme son titre l'indique, semble relever de la poétologie romanesque à une époque où le roman est exclu de la poétique et, conséquemment, de la République des belles lettres au nom de l'éthique et de l'esthétique classiques. Il est l'une des principales pièces maîtresses de cette longue – mais intermittente – réflexion des romanciers non seulement sur leurs romans mais aussi sur le genre romanesque.

Cette pièce a un statut singulier[59] : c'est ce qui explique pourquoi, quand on l'évoque, elle est souvent citée sur un mode exceptif[60]. Yannik Séité qualifie de « modèle […] complexe » le roman de Rousseau : cette complexité, explique Séité, tient :

> « à sa nature de fiction, laquelle fait sentir ses effets non seulement dans l'espace textuel mais aussi, *via* ce qu'on a pu appeler, selon un très fructueux néologisme, la "fiction de l'éditeur", dans la sphère paratextuelle[61] ».

57 Élie-Catherine Fréron, *L'Année littéraire*, 1761, vol. II, lettre XIII, p. 312.

58 *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, *1er janvier-15 juin 1761*, *op. cit.*, p. 346.

59 Nous avons consacré à la singularité de l'*Entretien sur les romans* les pages 315-340 et 341-370 de notre ouvrage *Le Roman épistolaire et son péritexte*, Tunis, Centre de publication universitaire, 2008.

60 Voir Gérard Genette, *Seuils*, p. 43, 69, 136, 143, 159, 173, 174, 177-178 et 295.

61 Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 207. Séité cite ici une expression de Bongjie Lee (*Le Roman à éditeur*, Berne, Éditions Peter Lang, 1989).

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

Parmi les critiques qui se sont intéressés à cette pièce, nous citerons en particulier Philip Robinson (2002), Yannick Séité (2002) et Maria Leone (2006[62]).

Dans l'une de ses études, Philip Robinson lit l'*Entretien* comme « une sorte de dialogue indirect que Rousseau continue

62 Les estampes ont été privilégiées par les critiques. Parmi les travaux portant sur les douze estampes de *La Nouvelle Héloïse*, on peut citer :
Philip Hofer, « Gravelot's Illustrations for *La Nouvelle Héloïse* », *Havard Library Bulletin*, 14, 1960, p. 201-209.
Alexis François, *Le Premier Baiser de l'amour ou Jean-Jacques Rousseau inspirateur d'estampes*, Genève, Sonor, Paris, Crès, 1920.
Claude Labrosse, *Lire au XVIIIe siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, *op. cit.*, p. 209-239.
Id., « Les Estampes de *la Nouvelle Héloïse* ou les déceptions d'un créateur », *Gazette des Beaux-Arts*, 109, 1987, p. 117-122.
Philip Stewart, « Julie et ses légendes », *SVEC*, 260, 1987, p. 257-278.
Bernard Vouilloux, *La Peinture du texte*, Paris, CNRS, 1995.
Id., *L'Interstice figural. Discours. Histoire. Peinture*, Grenoble, PUG, 1994.
Elisabeth Lavezzi, « Un rêve pictural : l'illustration de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* », *Francofonia, Studi e ricerche sille Letterature di lingua francese*, 24, printemps 1993, p. 53-76.
Catherine Ramond, « Autour des sujets d'estampes de la *Nouvelle Héloïse* : estampes dramatiques et tableaux romanesques », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 45, *op. cit.*, p. 511-527.
Frédéric S. Eigeldinger (éd.), *Jean-Jacques Rousseau et les Arts visuels*, Actes du colloque de Neuchâtel, Société Jean-Jacques Rousseau, Genève, Droz, 2003.
À ces éléments bibliographiques s'ajoutent les nombreux travaux de Christophe Martin, dont on peut citer :
« Dangereux Suppléments ». L'illustration du roman en France au dix-huitième siècle (avant-propos d'Alain-Marie Bassy), Louvain/Paris, Peeters, 2005, coll. « La République des Lettres », n° 24, xvi-222 p. [1re éd. Paris, Klincksieck, 2000, coll. « Corpus iconographique de l'histoire du livre », 183 p.].
Rousseau et le spectacle, éd. Chr. Martin, J. Berchtold et Y. Séité, Paris, Armand Colin, 2014, 395 p.
« Le jeu du texte et de l'image au XVIIIe siècle. De l'intérêt d'une prise en compte de l'illustration dans l'étude du roman au siècle des Lumières », *Le Français aujourd'hui*, n° 161, juin 2008, coll. « Images et textes en lecture », p. 35-41.
« L'émergence d'un nouvel objet de recherches : le roman illustré au XVIIIe siècle », in *Le Second Triomphe du roman du XVIIIe siècle*, éd. Ph. Stewart et M. Delon, *SVEC*, 2009, 2, p. 193-204.
« De Gravelot à Chodowiecki. L'illustration de *La Nouvelle Héloïse* en Europe au XVIIIe siècle », in *Traduire et illustrer le roman en Europe de l'Âge classique aux Lumières*, éd. N. Ferrand, Oxford, *SVEC*, 2011, p. 197-208.
« Le premier baiser de l'amour : la scène du bosquet de *Julie* et ses variations iconographiques (XVIIIe-XIXe siècles) », in *L'Image répétée. Imitation, copie, remploi, recyclage*, Actes du colloque des 2, 3 et 4 juin 2011, université de Victoria, Colombie britannique, Canada éd. Claire Carlin, Trung Tran et Olivier Leplatre, 2012 (http://revue-textimage.com/conferencier/01_image_repetee/martin1.html).
« *Images-écrans* dans le roman illustré du XVIIIe siècle », *Détours de l'illustration*, éd. O. Leplatre, *Cahiers du Gadges*, 2015.
« Des pouvoirs de la couleur dans *La Nouvelle Héloïse* », *Dix-huitième siècle*, n° 51 (« La Couleur des Lumières », éd. Aurélia Gaillard et Catherine Lanoë), 2019, p. 321-333.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

à mener avec son ancien ami[63] », l'auteur des *Entretiens sur le Fils naturel*. Philip Robinson inscrit cette pièce dans le dialogue ininterrompu entre « les frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques[64] » en insistant sur l'existence d'un rapport intertextuel entre cet *Entretien* et les *Entretiens sur le Fils naturel*. En effet, comme le fait remarquer Franck Salaün :

> « À relire leurs œuvres dans un même mouvement, on est frappé de voir à quel point Diderot et Rousseau ont écrit hantés l'un par l'autre. C'est, il est vrai, le propre de l'art que de lier ainsi les œuvres. Les livres répondent aux livres et s'en nourrissent, l'écriture s'apparente à un dialogue avec les morts et les vivants, personnes, œuvres ou époques. Rousseau et Diderot vérifient ce phénomène et en perfectionnent les modalités indirectes. Rarement, en effet, deux œuvres auront été à ce point liées l'une à l'autre, et de tant de façons[65]. »

Afin de mettre en lumière ce dialogue indirect entre les deux penseurs, Philip Robinson répertorie les nombreuses ressemblances entre l'*Entretien sur les romans* et les *Entretiens sur le Fils naturel* :

> « Rousseau, pour qui le dialogue philosophique n'est pas (encore : en attendant les *Dialogues, Rousseau juge de Jean-Jacques*) une pratique typique, fait visiblement écho aux *Entretiens sur le Fils naturel* : même situation de discussion d'un ouvrage auquel le "paratexte" est attaché ; même prime accordée à l'accent des passions (comment Diderot oserait-il critiquer dans le roman ce qu'il prône au théâtre ?) ; même amour du dialogue, jeu rhétorique consacré par l'Antiquité. Le

63 Philip Robinson, « La Préface dialoguée de *Julie* : le refus du dialogue ? », in *L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. 44, 2002, p. 405-419.

64 C'est le titre d'un article de Jean Fabre, paru dans *Diderot Studies*, III, Genève, Droz, 1961.

65 Franck Salaün, « Rousseau hanté par Diderot, Diderot hanté par Rousseau », *in* Franck Salaün (éd.), *Diderot et Rousseau. Un entretien à distance*, Paris, Éditions Desjonquières, 2006, p. 9.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

sous-titre de la préface dialoguée évoque même la possibilité d'une intention parodique explicite : *Entretien sur les romans…* La ressemblance du personnage de l'éditeur de *La Nouvelle Héloïse* à celui de Dorval n'est même pas si lointaine : comme celui-ci figure dans une pièce créée à partir de certains incidents de sa propre vie, la possibilité d'un rapport semblable entre R. et les événements de *Julie* reste ouvert selon le jeu de la pseudo-histoire[66]. »

Yannick Séité, que nous citons à maintes reprises dans ce travail, consacre aux « deux singulières préfaces[67] » de *Julie* un long chapitre de soixante-sept pages de son ouvrage *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*. Il y explique comment dans la *Préface dialoguée* « la vertu homéopathique de la littérature est […] nettement ressentie[68] ».

Quant à Maria Leone, elle étudie la *Seconde préface* de *Julie* « comme un texte théorique définissant une approche rousseauiste du roman » c'est-à-dire « comme un ouvrage dont la portée critique fondamentale permet de dégager les enjeux de la fiction

66 Philip Robinson, « La Préface dialoguée de *Julie* : le refus du dialogue ? », *op. cit.*, p. 413.

67 « Les esprits froids peuvent, tant qu'ils voudront, observer et exagérer les défauts dont l'Auteur s'accuse lui-même dans ses deux singulières Préfaces », *Le Journal des Sçavans*, janvier 1761, p. 348.

68 Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 217. Séité rejoint ici l'idée développée par Jean Starobinski dans *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, NRF, Gallimard, 1989, p. 165-232. Starobinski explique comment le mal est capable de combattre le mal, ce qu'il appelle le « téléphisme », du nom de Télèphe, fils d'Hercule, blessé puis soigné par la lance d'Achille. Rousseau, on le sait, a écrit dans sa *Réponse au Roi de Pologne, Duc de Lorraine, sur la réfutation faite par ce prince de son discours* : « Laissons donc les sciences et les arts adoucir, en quelque sorte, la férocité des hommes qu'ils ont corrompus ; cherchons à faire une diversion sage, et tâchons de donner le change à leurs passions. […] Quand le mal est incurable, le médecin applique des palliatifs, et proportionne les remèdes moins aux besoins qu'au tempérament du malade. » Voir p. 191. Dans l'*Entretien*, l'homme de lettres déclare qu'au lieu d'aller à la source du mal, la morale des *Lettres de deux amants* peut être source du mal. Et Rousseau de répondre : « 36 R. Du mal ? À qui ? Dans des temps d'épidémie et de contagion, quand tout est atteint dès l'enfance, faut-il empêcher le débit des drogues bonnes aux malades, sous prétexte qu'elles pourraient nuire aux gens sains ? » Cette même casuistique est formulée par Saint-Preux dans une lettre adressée à Julie : « Les romans sont peut-être la dernière instruction qu'il reste à donner à un peuple assez corrompu pour que tout autre lui soit inutile », *OC* II, p. 277.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

rapportés au système de pensée de Rousseau[69] ». Selon Maria Leone, la *Préface dialoguée* de *La Nouvelle Héloïse* :

> « permet de poser trois questions essentielles pour définir le système de Rousseau : En quoi cet “entretien” expose-t-il la pensée philosophique de son auteur ? Quelles sont les modalités d'articulation de la philosophie et de la littérature ? Dans quelle mesure la littérature est-elle susceptible d'assumer un statut moral et quel renouvellement rhétorique cela suppose-t-il ?[70] »

Maria Leone explique comment la forme adoptée dans cette préface – en l'occurrence le dialogue – est intimement liée au système philosophique de Rousseau :

> « Le dédoublement mis en scène par le dialogue correspond à l'expression d'un système théorique philosophique fondé sur la contradiction : le personnage de “N.” – auquel Rousseau s'identifie, de même qu'il s'identifie au personnage de “R.” – n'est pas l'ennemi dont il faut renverser le système afin de le persuader, mais plutôt un “opérateur de contradiction”. “N.” souligne régulièrement les inconséquences et les paradoxes auxquels conduit le discours de son interlocuteur. La forme du dialogue permet de mettre à distance et de souligner les spécificités de ce raisonnement à deux voix qui progresse par confrontation des avis. Le principe d'opposition est le cadre logique à partir duquel sont systématiquement envisagés les quatre niveaux d'analyse qui, me semble-t-il, constituent le discours critique de la *Seconde Préface* (la nature de l'ouvrage, le discours préfaciel, l'intérêt moral du genre romanesque, la fonction sociale et philosophique de l'écrit)[71]. »

69 Maria Leone, « La Seconde Préface de la *Nouvelle Héloïse*, ou les enjeux philosophiques d'une pensée de la contradiction », *Dix-huitième siècle*, n° 38, 2006, p. 495.

70 *Ibid.*, p. 495-496.

71 *Ibid.*, p. 496.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Elle ajoute que le système dialogique de Rousseau dans cet *Entretien* sert à « accéder […] à la vérité[72] » et que « lire la *Seconde Préface* comme un texte de réflexion théorique (traitant des enjeux esthétiques, philosophiques et moraux de la littérature) c'est identifier les différents niveaux d'application d'une pensée de la contradiction[73] ».

Toujours selon Maria Leone, le « principe de brouillage des frontières entre vérité référentielle et mensonge romanesque[74] » se définit « comme un principe théorique fondamental caractérisant non seulement la pensée philosophique de Rousseau, mais aussi le rapport nécessairement déceptif qu'elle entretient avec le réel[75] ».

Philip Robinson, Yannick Séité et Maria Leone ont ainsi dégagé de nombreuses questions posées ou révélées par cet *Entretien sur les romans*. Ils ont éclairé, chacun selon son optique et l'approche qu'il a adoptée, des facettes de cet écrit : thèmes traités, philosophie, éthique, intertextualité, etc.

Nous nous proposons d'étudier deux aspects de cet « Entretien » : nous nous intéresserons à son statut (para)textuel et à quelques-unes des caractéristiques de l'interaction verbale qui y est déployée[76].

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

72 *Ibid.*, p. 500.

73 *Ibid.*, p. 509.

74 *Ibid.*, p. 501 et 506. L'originalité de ce « dialogue ininterrompu » avec Diderot et « indirect » avec ses *Entretiens* réside, selon Lucia Omacini, dans la neutralisation de l'opposition « vérité/fiction » :
« […] ces deux codes perçus jusqu'à ce moment-là comme incompatibles, se côtoyent dans le péritexte sous l'œil indifférent de l'auteur qui, prié de trancher à ce sujet, oppose un refus » (Lucia Omacini, « Parole véridique, parole mensongère : le roman épistolaire après Rousseau (1790-1820) », in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 41, Genève, Droz, 1997, p. 267).
En effet, le péritexte de la plupart des romans par lettres des XVIIe et XVIIIe siècles est un dispositif authentifiant du manuscrit trouvé : y sont exposées et discutées les notions de mensonge et de vérité, deux pôles entre lesquels se débat le genre romanesque à travers de nombreuses décennies de sa vie : « La seule vérité dont on puisse traiter est celle du cœur, suggère Rousseau, ce qui revient à dire que la vérité appartient au seul sujet créateur et sa crédibilité à sa puissance d'illusion sur le lecteur. En définitive, il n'est de vérité que textuelle », *ibid.*, p. 265.

75 Maria Leone, « La Seconde Préface de la *Nouvelle Héloïse*, ou les enjeux philosophiques d'une pensée de la contradiction », *op. cit.*, p. 510.

76 Le discours de cet *Entretien* sur l'authenticité ou la fictivité des *Lettres de deux amants* a fait le principal objet du dernier chapitre de notre ouvrage *Le Roman épistolaire et son péritexte*, *op. cit.*

Nous reviendrons encore une fois à la *Préface de la Nouvelle Héloïse ou Entretien sur les romans, entre l'éditeur et un homme de lettres*[77]. Ce nouveau contact avec l'œuvre de Rousseau se justifie non seulement par l'intimité qui, depuis de longues années, nous relie à ce « plus grand roman du siècle[78] », mais aussi par le statut singulier du paratexte de ce roman et en particulier celui de la pièce objet de la présente étude.

L'*Entretien sur les romans* a un statut ambigu : texte ou paratexte ? Épitexte ou péritexte ? Postface ou préface ? Nous essayerons de préciser le répertoire auquel appartient cet « écrit » à la lumière du programme de Rousseau qui, comme tout auteur, « sait mieux ce qu'il faut penser de son œuvre[79] ». Cependant, vouloir montrer que la *Préface de la Nouvelle Héloïse* en est une, ou, au contraire, remettre en question l'aspect paratextuel (pourtant évident !) de cette « Préface » pourrait paraître surprenant, saugrenu, voire absurde. Mais, comme le dit très joliment Émile Benveniste, « il est parfois utile de demander à l'évidence de se justifier[80] ».

Nous nous proposons de lire cet *Entretien* en le confrontant aux principaux critères définitoires du paratexte (péritexte et épitexte) répertoriés, présentés et définis dans *Seuils* : nous insisterons en particulier sur l'implantation spatiale de cette pièce (à l'extérieur ou à l'intérieur du roman, en position inaugurale ou finale), sur le moment de sa parution (par rapport au roman dont elle est supposée être la « préface »), sur la forme et sa matière et sur ses rapports avec d'autres discours (notamment le recueil des *Lettres de deux amants* et certaines lettres de Rousseau). Notre réflexion s'appuiera sur des données fournies par Rousseau lui-même dans ses *Confessions* ou dans sa *Correspondance* et prendra en considération quelques travaux consacrés, partiellement ou totalement, à la réception de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*.

77 Les citations de l'*Entretien* seront accompagnées du numéro et du locuteur de chaque intervention (1 N. ; 6 R., etc.).

78 Jean-Louis Lecercle, *Rousseau et l'art du roman*, *op. cit.*, p. 308.

79 Gérard Genette, *Seuils*, *op. cit.*, p. 375.

80 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 258.

PDF-Version à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Notre analyse nous permettra de voir à quel point le texte – objet de notre lecture – ne se laisse pas facilement classer dans les catégories répertoriées par Genette : on montrera comment il est tout à fait possible d'analyser l'*Entretien* comme un élément paratextuel de *La Nouvelle Héloïse*, par rapport à laquelle il peut être considéré soit comme épitexte soit comme péritexte ; on verra aussi qu'on pourrait considérer cette *Préface* comme un texte ayant son paratexte propre à lui (épitexte et péritexte). Cette réflexion sur le statut ambigu de l'*Entretien* nous permettra de ranger cette pièce parmi les chefs-d'œuvre et nous ramènera à cette autre évidence, formulée par Mikhaïl Bakhtine : « La littérature […] dérange même [l]es frontières[81]. »

Quel statut (para)textuel cet *Entretien* a-t-il ? Peut-on ranger ce dialogue parmi les nombreux discours paratextuels de *La Nouvelle Héloïse ?* Si l'on admet que l'*Entretien* est un discours paratextuel, doit-on le prendre pour un péritexte ou un épitexte ?

La question qui nous retient pour l'heure est de savoir si l'*Entretien* est une préface. Certaines données biographiques nous aideront à répondre à cette question.

Préface de la Nouvelle Héloïse ou Entretien sur les romans, entre l'éditeur et un homme de lettres : ce titre suffit pour que soit écartée la possibilité d'attribuer à cette pièce le statut de postface. Cependant, en dépit de la présence du mot « Préface » dans son titre, ce texte occupe la place ordinaire de la postface dans certaines éditions modernes de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* : Michel Launay[82] et Henri Coulet[83] placent la *Petite préface* avant les *Lettres de deux amants* et l'*Entretien* après.

Mais la présence du lexème « préface » suffit-elle pour que cette pièce ait indiscutablement le statut de préface ? L'*Entretien sur les romans* est, déclare son auteur, une « espèce de préface[84] »

81 Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et Théorie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978 (pour la traduction française, réalisée par Daria Olivier), p. 467.

82 Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 571-586.

83 Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993, p. 393-415.

84 « Introduction supprimée » de la « Préface dialoguée » de *La Nouvelle Héloïse*, in *OC* II, *op. cit.*, p. 794.

PDF destiné à un usage privé uniquement et non à des diffusions

et non une préface, « un écrit sur les romans[85] », dont le genre demeure imprécis et dont la portée n'est pas la *Nouvelle Héloïse*.

Il faut rappeler ici que la préface constitue une « zone-frontière » (« zone de transition ») plus ou moins abondante qui exprime la visée et les intentions de l'auteur (« zone de transaction ») et qui, conséquemment, aide le lecteur à se placer dans la perspective d'une réception adéquate. En effet, l'organisation de la réception du texte est l'une des principales visées de la pratique traditionnelle de la préface (ou de ses parasynonymes : Introduction, Avertissement, Avis au lecteur, etc.). Doté d'un « pouvoir exorbitant », cet « appareil protocolaire […] fournit au lecteur, […], une somme considérable d'informations plus ou moins variées et souvent déterminantes pour sa lecture[86] », informations où se déploient les modalités dénégatives de la fictivité de la trame narrative.

La préface du roman épistolaire « se caractérise […] par une structure dédoublée. [Elle] se compose d'une dimension réflexive et d'une dimension narrative »[87]. Les préfaces de nombreux romans-mémoires et romans par lettres comportent des séquences narratives dont une bonne partie est consacrée à la relation des faits et à la présentation des circonstances qui ont permis à l' « Éditeur » (Rédacteur, publicateur, imprimeur, etc.) de prendre possession du document qu'il publie, lequel document relate une histoire privée et réelle, initialement non destinée à la publication. Comment ce document est-il parvenu à l'auteur de la préface ? Les divers scénarios de la provenance d'une histoire intime et réelle peuvent être ramenés à cinq. Ce sont :

1. Correspondance recueillie par l'éditeur : *Lettres portugaises* (Guilleragues, 1669), *Lettres galantes de Madame* *** (Anne Ferrand, 1691), *Oberman* (Senancour, 1804), *Mémoires de deux jeunes mariées* (Honoré de Balzac, 1842), etc.
2. Manuscrit remis par son auteur (ses auteurs) à l'éditeur : *Lettres de Babet* (Edme Boursault, 1669), *Lettres persanes* (Montesquieu, 1721) et *Mémoire de Mme de Valmont* (Olympe de Gouges, 1788).

85 *CG*, IV, lettre n° 610, p. 191.

86 Randa Sabry, « Quand le texte parle de son paratexte », *Poétique*, n° 69, février 1987, p. 83.

87 Jan Herman, « Faut-il lire les préfaces de romans ? », Préface de notre ouvrage : *Le Roman épistolaire et son péritexte*, *op. cit.*, p. X.

PDF destiné à un usage privé et individuel, ne pas diffuser

3. Manuscrit trouvé : dans un jardin public (*Le Portefeuille* de Mme de Villedieu, 1674), dans les papiers d'une personne illustre (*Lettres de la marquise de M*** au comte de R****, de Crébillon, 1732), dans un tiroir (*Lettres de la Grenouillère* de Joseph Vadé, 1749), dans l'enfoncement d'un mur (*La Vie de Marianne*, de Marivaux, 1731-1742), dans un coin d'un cabinet (*Le Portefeuille rendu ou lettres historiques Mlle S****, de Françoise-Thèrèse Aumerle de Saint-Phallier, dame *Dalibard, 1749*), sur la route (*Adolphe ou anecdote trouvée dans les papiers d'un inconnu*, de Benjamin Constant, 1816), etc.
4. Manuscrit remis à l'éditeur par une tierce personne : *Treize lettres amoureuses d'une dame à un cavalier* d'Edme Boursault (1700), *La Vie de Marianne* de Marivaux, les *Lettres d'une Péruvienne* de Mme de Graffigny (1747), *Les Liaisons dangereuses* de Laclos (1782), *Le Paysan perverti* et *La Paysanne pervertie* de Restif de la Bretonne (1775 et 1784).
5. Histoire racontée oralement par le protagoniste ou par une tierce personne et transcrite par le rédacteur : c'est le cas de *L'Histoire du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut* d'Antoine-François Prévost d'Exiles, dit Abbé Prévost (1731), *Claire d'Albe* de Sophie Cottin (1799) et *Valérie, ou Lettres de Gustave de Linar à Ernest de G.* de Mme de Krüdener (1803).

À côté de la relation de la trouvaille du manuscrit, la préface traditionnelle expose les principales étapes de l'itinéraire de la correspondance ou des mémoires avant que le produit final ne parvienne au lecteur, et met en relief les qualités morales, intellectuelles et sociales des tiers authentifiants, etc. En effet, dans plusieurs cas, le passage du document exogène de l'état de manuscrit brut à l'état de l'imprimé se fait grâce à l'intervention de plusieurs instances qui l'assistent respectivement. Le récit de cette navette (de l'intime à l'extime) constitue une espèce de « scénographie[88] ». Les personnes qui se situent entre l'origine du manuscrit (son prétendu auteur) et son éditeur participent, chacune à sa manière, à l'établissement du texte et à son passage d'une sphère restreinte et intime à un

88 Ce terme « renvoie à la manière dont le discours construit une représentation de sa propre situation d'énonciation ». Dominique Maingueneau, *Termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Seuil, 1996, p. 73.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

public beaucoup plus large, celui des lecteurs réels et virtuels. Elles assurent au document un bon acheminement vers sa publication.

Très souvent, la préface fonctionne comme une paralipse : elle donne au lecteur des informations et des détails qui ne figurent pas dans le récit : provenance du recueil, rôle des « pères adoptifs » ayant assisté le manuscrit exogène jusqu'à son arrivée à une personne qualifiée (éditeur, libraire, etc.), lettres disparues ou volontairement élaguées par l'éditeur, incorrections linguistiques et impuretés stylistiques, précisions de quelques données culturelles et historiques, etc. Par ces procédés, le péritexte désigne un *manco* et le comble. Sa présence est donc indispensable pour que le texte soit lisible et intelligible.

Présente dans les discours liminaires de la quasi-totalité des romans épistolaires, la « fonction ancillaire[89] » de la préface sert à présenter la fiction romanesque comme une correspondance authentique et à obtenir l'adhésion du public au discours préfaciel.

Comment le manuscrit trouvé est-il parvenu jusqu'à l'éditeur ? Dans quelles circonstances ? Les séquences narratives des pièces liminaires répondent à ces questions en indiquant l'origine du manuscrit et en relatant les péripéties de sa provenance et les étapes qui ont permis son passage d'un document brut en un texte imprimé. Ces informations, auxquelles correspond la fonction « ancillaire[90] », ne figurent pas dans l'*Entretien sur les romans* : cet écrit rompt avec la tradition préfacielle tant au niveau du contenu qu'au niveau de la forme. N'assumant pas les fonctions de la préface, telle qu'elle a été pratiquée aux XVIIe et XVIIIe siècles, cet *Entretien sur les romans* s'écarte de la tradition préfacielle et semble ne pas pouvoir être rangé parmi les discours péritextuels. Sa transgression des normes établies par la pratique de ce type de pièces liminaires est l'une des manifestations de sa singularité.

89 Selon Christian Angelet, la fonction ancillaire de la préface consiste à « mettre le lecteur en possession des informations nécessaires à une bonne lecture », « De la préface au roman : la doctrine classique mise à l'épreuve du récit », dans Christian Angelet et Jan Herman, *Recueil de préfaces de romans du XVIIIe siècle. Volume II : 1751-1800*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2003, p. 9.

90 *Idem*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Est-il un épitexte[91] de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, tout comme le sont quelques livres des *Confessions* (essentiellement, livres VIII, IX et XI) et de nombreuses lettres de Rousseau ?

Le « moment » et le « lieu » de l'édition de l'*Entretien* favorisent cette lecture : cet opus a vu le jour après la parution de *La Nouvelle Héloïse* et, par conséquent, dans un volume différent de celui contenant les *Lettres de deux amants*. En outre, cette pièce d'une longueur inhabituelle contient un ensemble de réflexions sur plusieurs aspects de *La Nouvelle Héloïse* et de commentaires (métatexte) de ce roman : thèmes, style, composition, structure, utilité, mérites, etc. sont évoqués et discutés parfois dans le détail.

On peut établir un rapprochement entre cet *Entretien* et les *Confessions*. L'autobiographie de Rousseau nous montre la vraie image de cet auteur, image différente de celle que ses ennemis (principalement la cohorte holbachique) ont voulu donner de lui dans leurs conversations et leurs écrits. L'*Entretien*, quant à lui, explique comment on doit lire et aborder le roman, approche se situant aux antipodes de celle des détracteurs du romancier. Les *Confessions*, « autobiographie d'écrivain[92] », et l'*Entretien* ont tous deux le statut d'épitexte : ils mettent à la disposition du lecteur – de deux manières différentes – un ensemble d'informations et d'éclairages sur *La Nouvelle Héloïse*.

En tant qu'épitexte, l'*Entretien* est un texte ayant son paratexte (épitexte et péritexte). Il est l'objet d'autres écrits de Rousseau, lesquels écrits en sont l'épitexte (nous avons déjà cité quelques-unes des lettres où Rousseau évoque cet « écrit[93] ») et il est précédé d'un « Avertissement » et d'une « Introduction » et

91 « Est épitexte, écrit Genette, tout élément paratextuel qui ne se trouve pas matériellement annexé au texte dans le même volume », *Seuils*, *op. cit.*, p. 316.

92 Jean-Marie Goulemot, « Les *Confessions* : une autobiographie d'écrivain », *Littérature*, n° 33, février 1979, p. 58-74.

93 Voici un passage des *Confessions* où Rousseau parle de cette *Préface dialoguée* : « Sans quelques réminiscences de jeunesse et madame d'Houdetot, les amours que j'ai sentis et décrits n'auraient été qu'avec des sylphides. Je ne voulus ni confirmer ni détruire une erreur qui m'était avantageuse. On peut voir dans la préface en dialogue, que je fis imprimer à part, comment je laissai là-dessus le public en suspens. Les rigoristes disent que j'aurais dû déclarer la vérité tout rondement. Pour moi, je ne vois pas ce qui m'y pouvait obliger, et je crois qu'il y aurait eu plus de bêtise que de franchise à cette déclaration faite sans nécessité » (*OC* I, *Confessions*, livre XI, p. 548).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

accompagné de six notes infrapaginales (pages 13, 23, 24 et 25), soit d'au moins quatre espèces de discours péritextuels.

L'appareil titulaire[94] de cette pièce est d'une structure binaire : il se compose de deux segments « Préface de *La Nouvelle Héloïse* » / « Entretien sur les romans entre l'éditeur et un homme de lettres » reliés par le conjonctif « ou ». Si, dans le second segment, le terme « Entretien » vient spécifier la forme de l'objet désigné par le lexème « Préface », élément nodal du premier syntagme, le pluriel dans « les romans » semble n'avoir aucun rapport explicite avec « *La Nouvelle Héloïse* ». S'agit-il donc d'un « ou » disjonctif qui relie deux syntagmes dont les contenus s'excluent réciproquement ? Autrement dit, sommes-nous face à une particule qui unit les expressions et sépare les idées ? Ou, au contraire, est-ce que ce coordonnant exprime un rapport équationnel entre les deux segments qu'il relie l'un à l'autre ? En d'autres termes, est-ce que la « Préface de *La Nouvelle Héloïse* » EST un « Entretien sur les romans entre l'éditeur et un homme de lettres » ? Une question qui découle tout naturellement de ce qui précède : la *Julie* de Rousseau fait-elle partie de ces « romans », objet de « l'Entretien » ?

L'*Entretien* est précédé d'une instance préfacielle intitulée « Avertissement ». Celui-ci n'est ni plus long que la préface qui accompagne les *Lettres de deux amants* lors de la première édition, ni plus court que l'avertissement placé en tête des *Lettres portugaises*. Il assume les fonctions classiques de la préface :

- annoncer et nommer le cotexte grâce au démonstratif cataphorique « ce » par lequel il s'ouvre et aux deux substantifs coordonnés « dialogue ou entretien » ;
- qualifier le texte préfacé et en souligner certaines caractéristiques : il s'agit d'un « dialogue ou entretien supposé » dont la « forme » et la « longueur » sont particulières ;
- indiquer le but recherché de la publication du texte : « l'espoir qu'on y trouvera quelques vues utiles sur l'objet de ces sortes d'écrits » (p. 9) ;

94 Le titre de la pièce est à la fois rhématique (indication générique : « entretien », « préface ») et thématique (*Entretien sur les romans*).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

– justifier le moment de publication du texte : « J'ai cru d'ailleurs devoir attendre que le livre eût fait son effet, avant d'en discuter les inconvénients et les avantages, ne voulant ni faire tort au libraire, ni mendier l'indulgence du public » (*ibid.*).

Loin d'être « un texte de circonstance destiné à accompagner le référent romanesque qui l'a motivée et qui, de lui détaché, perdrait du même coup une bonne part de son sens et de son intérêt[95] », l'*Entretien* est un texte autonome – « moment » et « lieu » de sa parution – portant non pas sur un texte précis mais sur un genre littéraire : le roman. Véritable discours poétologique, cette pièce expose une réflexion sur la composition et les finalités du genre romanesque, dresse un tableau critique de l'état de ce genre pendant les six premières décennies du XVIIIe siècle et montre comment on peut le délivrer des problèmes dont il souffre et qui sont à l'origine de sa condamnation et son exclusion.

Préfaces dialoguées

Le XVIIIe siècle a connu la publication de quelques ouvrages dont le titre comprend le mot « Entretien » ; on peut citer celui d'Armand Pierre Jacquin (1721-1780), *Entretiens sur les romans. Ouvrage moral et critique, dans lequel on traite de l'origine des Romans, et de leurs différentes espèces, tant par rapport à l'esprit que par rapport au cœur.* Paru en 1755, cet ouvrage se compose de quatre entretiens auxquels prennent part un abbé, une comtesse et un chevalier. Le premier entretien est consacré à « l'origine des romans », le second porte sur « l'inutilité des romans », quant aux troisième et quatrième, ils s'intitulent respectivement « Sur les dangers des romans par rapport à l'esprit » et « Sur les dangers des romans par rapport au cœur ». Dans l'*Avertissement* (p. VI-X), L'abbé Jacquin s'explique sur la forme dialogale de son ouvrage :

> « Quelques personnes m'ont fait un crime de cette préférence : le Dialogue, m'ont-elles dit, n'est plus à la mode ; mais ai-je dû

95 Yannick Séité, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, *op. cit.*, p. 259.

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusable

me conformer aux caprices de ce Juge bizarre & changeant, dans un ouvrage fait pour sortir de son esclavage ! mon but principal étant de prévenir, surtout les jeunes gend, contre les égaremens de l'esprit & du cœur, j'ai cru le devoir faire par la voie la plus simple & la plus facile[96]. »

Parmi les romans dont la préface a la forme dramatique d'un dialogue, on citera en particulier les *Délassements de l'Homme sensible* de Baculard d'Arnaud et *Stella ou les proscrits* de Charles Nodier. En 1786, François-Thomas-Marie de Baculard d'Arnaud (1718-1805) publie un *Dialogue entre un Critique et l'Auteur,* par lequel il ouvre le tome premier de la *Seconde Année* des *Délassements de l'Homme sensible*. Ce dialogue de 39 pages (édition de 1786) se compose de quarante répliques distribuées équitablement sur les deux protagonistes-antagonistes. Baculard, écrit Henri Coulet, « imite dans ce *Dialogue* fictif *l'Entretien sur les Romans* publié par Rousseau en guise de préface à *La Nouvelle Héloïse*[97] ». En effet, les ressemblances entre les deux textes sont nombreuses : commentaire de quelques expressions et de la matière de l'ouvrage (intrigue, style, morale, etc.), renvoi à de nombreux ouvrages, échanges phatiques, échanges transactionnels (dont quelques-uns portent sur l'écriture, la lecture et le statut de l'écrivain), ironie, argumentation et contre-argumentation, inégalité de la taille des interventions, etc.

En 1802, Charles Nodier (1780-1844) publie *Stella ou les proscrits*, roman auquel il choisit pour préface un dialogue où « il mêle à la défense habile le refus, plus habile encore, de se défendre[98] ». Cet *Entretien* diffère de celui de Rousseau en trois points au moins. La préface de *Stella* est nue : elle n'a ni titre ni avertissement. Elle est brève : elle se compose de 22 répliques explicitement

96 Armand Pierre Jacquin, *Entretiens sur les romans. Ouvrage moral et critique, dans lequel on traite de l'origine des Romans, et de leurs différentes espèces, tant par rapport à l'esprit que par rapport au cœur*, Paris, Chez Duchesne, 1755, p. IX.

97 Henri Coulet, *Le Roman jusqu'à la Révolution*, t. II, Paris, Librairie Armand Colin, 1968, p. 168.

98 Gérard Genette, *Seuils*, *op. cit.*, p. 193.

PDF destiné à un usage privé uniquement non destiné à être diffusé

interdépendantes : 11 du critique et autant de l'auteur, dont la plupart sont des phrases déclaratives minimales[99].

Troisième différence. Chacune des interventions des deux interlocuteurs est précédée d'un tiret, ce qui n'est pas le cas dans la *Préface de La Nouvelle Héloïse*. Cette dernière différence s'explique par l'apparition tardive de cette typologie ; en effet, comme le dit Sylvie Durrer, « il faut attendre le tournant du XIXe siècle pour que la pratique du tiret se généralise[100] ». L'usage du tiret (–) dans les dialogues est une innovation attribuée à Jean-François Marmontel (1723-1799). Nous pouvons lire dans son article « Direct » :

> « […] dans le dialogue pressé, il [le discours direct] a un inconvénient auquel il serait aussi avantageux que facile de remédier : c'est la répétition fatigante de ces façons de parler, *lui dis-je, reprit-il, me répondit-elle*, interruptions qui ralentissent la vivacité du dialogue et rendent le style languissant où il devrait être le plus animé. […] Le moyen le plus court et le plus sûr d'éviter en même temps les longueurs et

99 Nous citons ici ce dialogue dans son intégralité :
Votre ouvrage n'aura pas le suffrage des gens de goût.
– J'en ai peur.
– Vous avez cherché à être neuf.
– Cela est vrai.
– Et vous n'avez été que bizarre.
– Cela est possible.
– On a trouvé votre style inégal.
– Les passions le sont aussi.
– Et semé de répétitions.
– La langue du cœur n'est pas riche.
– Votre héros s'efforce de ressembler à Werther.
– Il y a tâché quelquefois.
– Votre Stella ne ressemble à personne.
– C'est pour cela que je lui consacre un monument.
– On a vu votre flou partout.
– Il y a tant de malheureux.
– Enfin, vos caractères sont mal choisis.
– Je ne choisissois pas.
– Vos incidents mal inventés.
– Je n'inventois rien.
– Et vous avez fait un mauvais roman.
– Ce n'est point un roman.

100 Sylvie Durrer, *Le Dialogue romanesque. Style et structure*, Genève, Droz, 1994, p. 54.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> l'équivoque, serait de convenir d'un caractère qui marquerait le changement d'interlocuteur, et qui ne serait jamais employé qu'à cet usage[101]. »

L'absence du discours attributif (verbes de parole) est compensée par le tiret dans la préface de *Stella* et par les initiales (N et R) dans l'*Entretien sur les romans*.

Dans cet entretien supposé entre l'auteur de *Stella* et le critique littéraire, Nodier reprend plusieurs points exposés par Rousseau dans son *Entretien sur les romans* : la création romanesque, le style, les personnages et la nature de l'ouvrage.

Si R. aime renouveler la matière de la création romanesque en mettant en scène des hommes rares et des événements communs, Nodier avoue qu'il a « cherché à être neuf ». La remarque du critique « On a trouvé votre style inégal » et la réponse de l'auteur « Les passions le sont aussi » sont l'écho d'une remarque de N et de deux longues répliques de N. et de R. Le reproche fait par l'homme de lettres sur les « répétitions » et la réponse de l'auteur des *Proscrits* « La langue du cœur n'est pas riche » reprennent, en la synthétisant, une réplique de R. :

> […] une lettre que l'amour a réellement dictée, une lettre d'un amant vraiment passionné, sera lâche, diffuse, toute en longueurs, en désordre, en répétitions. Son cœur, plein d'un sentiment qui déborde, redit toujours la même chose, et n'a jamais achevé de dire, comme une source vive qui coule sans cesse et ne s'épuise jamais. Rien de saillant, rien de remarquable ; on ne retient ni mots, ni tours, ni phrases ; on n'admire rien, l'on n'est frappé de rien. Cependant on se sent l'âme attendrie ; on se sent ému sans savoir pourquoi. Si la force du sentiment ne nous frappe pas, sa vérité nous touche ; et c'est ainsi que le cœur sait parler au cœur. Mais ceux qui ne sentent rien, ceux qui n'ont que le jargon paré des passions, ne connaissent point ces sortes de beautés, et les méprisent (p. 15).

101 Jean-François Marmontel, *Œuvres*, t. IV, 1re partie (*Essai sur le goût – Éléments de littérature, A-D*), Paris, Belin, 1819, p. 389.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

Une autre ressemblance entre la préface dialoguée de *La Nouvelle Héloïse* et celle de *Stella* : le critique des *Proscrits* compare le héros de *Stella* à Werther. Ce rapprochement rappelle celui établi par le critique du manuscrit de *Julie* :

> Tout ce qui pourrait arriver de plus heureux serait qu'on prît votre petit bonhomme pour un Céladon, votre Édouard pour un don Quichotte, vos caillettes pour deux Astrées, et qu'on s'en amusât comme d'autant de vrais fous. Mais les longues folies n'amusent guère : il faut écrire comme Cervantès pour faire lire six volumes de visions (p. 18).

À la fin du dialogue entre les deux protagonistes de la préface de *Stella*, le critique déclare : « vous avez fait un mauvais roman » et l'auteur répond : « Ce n'est point un roman. » La remarque de l'un et la réponse de l'autre reprennent respectivement les interventions suivantes du critique et de l'auteur de *Julie* :

> – Vous donnez un livre faible et plat qui vous fera tort (49 N., p. 27).
> – Ce roman n'est point un roman (9 N., p. 13).

R. ramène les objections, les critiques et les jugements de N au fait qu'il considère les *Lettres de deux amants* comme un roman. Selon R., *La Nouvelle Héloïse* ne s'inscrit pas dans le système romanesque de l'époque :

> 17 R. Vous jugez ce que vous avez lu comme un roman.

Toutes les critiques avancées par l'homme de lettres sont faites au nom de l'éthique et de l'esthétique du système en place, lequel système (avec ses poéticiens et ses institutions) exclut de sa République des belles lettres tout écrit qui s'écarte des normes en vigueur et des préceptes établis et le considère comme un antitexte à décrier et à combattre :

> 29 R. Un roman s'il est bien fait, au moins s'il est utile, doit être sifflé, haï, décrié par les gens à la mode, comme un livre plat, extravagant, ridicule.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mettant en scène un petit groupe d'habitants d'une petite ville située au pied des Alpes, pour qui seuls l'amour et la vertu comptent, ce « Recueil de lettres » offre au lecteur des « hymnes » (23 R.), « une longue romance, dont les couplets pris à part n'ont rien qui touche, mais dont la suite produit à la fin son effet » (26 R.).

Au terme de cette comparaison, on peut déduire que l'*Entretien sur les romans* a eu un impact sur la pratique paratextuelle de quelques romanciers de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle[102]. Il se distingue des préfaces qui l'imiteront par sa longueur, le développement des questions abordées et la façon avec laquelle elles sont exposées.

Les préfaces dialoguées se présentent comme la transcription d'un entretien oral. Quelles sont les principales traces de l'oralité dans le texte publié ? C'est à ces traces dans l'*Entretien sur les romans* que nous nous intéresserons à présent.

Apostrophes, interjections, exclamations et points de suspension sont de ces marques et ressorts de l'oralité que l'on peut ranger parmi les procédés et moyens du contact dans la communication verbale et qui assument, au moins partiellement, la fonction phatique.

À neuf reprises R. apostrophe N. en employant « Monsieur ». Ce nom peut apparaître seul :

> 15 R. Monsieur…
> 16 R. Monsieur…

ou au début d'une intervention :

> 36 R. Monsieur, nous pensons si différemment sur ce point que, si l'on pouvait espérer quelque succès pour ces lettres, je suis très persuadé qu'elles feraient plus de bien qu'un meilleur livre.

102 En écrivant dans ses *Observations*, à la tête de son roman *Obermann* (1816), « Ces lettres ne sont pas un *roman* », Étienne Pivert de Senancour reprend la phrase suivante de R. : « vous jugez ce que vous avez lu comme un roman. Ce n'en est point un » (17 R.). *Obermann. Lettres publiées par M… Sénancour, auteur de Rêveries sur la nature de l'homme*, édition présentée et annotée par Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1984, p. 52.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

39 R. Monsieur, je suis aussi leur contemporain.

S'il figure à l'intérieur de la réplique, il est soit précédé d'un adverbe ou d'un présentatif :

29 R. Voilà, monsieur, comment la folie du monde est sagesse.
43 R. Oui, monsieur.
49 R. Non, monsieur, je ne mettrai point ma devise à ce livre.

ou placé entre deux virgules :

38 R. Je veux, monsieur, qu'un critique soit conséquent lui-même, et qu'il ne juge qu'après avoir examiné.

Si toutes ces adresses à l'interlocuteur sont des éléments phatiques par lesquels le locuteur manifeste sa présence face à son protagoniste[103], quelques-unes sont là pour traduire une attitude vis-à-vis de ce que N. vient de dire ; c'est le cas de :

15 R. Monsieur…
16 R. Monsieur…
43 R. Oui, monsieur.

Si, la dernière intervention se présente comme une réponse à une question posée par N, les autres expriment le refus de l'argumentation de l'homme de lettres et l'indignation du locuteur sensible au ton ironique de l'antagoniste. Marqué par les points de suspension, l'inachèvement de l'intervention est dû à une interruption de la part de l'interlocuteur qui tient à enchaîner son argumentation et qui, de cette manière, n'accorde pas à l'éditeur le temps de formuler sa réaction.

Les interjections et les locutions interjectives sont, elles aussi, de ces ressorts du style oralisé. Nous pouvons repérer dans l'*Entretien sur les romans* des « Oh ! », des « Hé ! » et « Eh ! », des

103 Ces adresses « rappellent qu'elles sont adressées à un interlocuteur donné et qu'elles font sens dans cette perspective. », Sylvie Durrer, *Le Dialogue romanesque. Style et structure*, *op. cit.*, p. 57.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

« Quoi ! » et « À merveille ! ». L'emploi de ces interjections ne sert pas seulement à l'expression d'une charge émotive du locuteur ; l'interjection est de ces tournures qui « servent à construire une image de renonciation, qui apparaît alors comme "arrachée" au locuteur par les sentiments ou sensations qu'il éprouve […] qui servent à authentifier la parole : en les prononçant, on se donne l'air de ne pas pouvoir faire autrement que de les prononcer[104] ».

L'interjection « Quoi ! », telle qu'elle est employée dans les deux répliques suivantes, sert à marquer l'indignation et l'étonnement du locuteur face aux propos de son interlocuteur[105] (le quoi est plutôt une unité à fonction d'interruption). Le cotexte explicite cette valeur :

> 28 N. Quoi ! la certitude de n'être point lu ?
> 43 N. Quoi ! vous y mettrez votre nom ?

Dans :

> 33 N. À merveille ! Auteurs érotiques, venez à l'école : vous voilà tous justifiés.

Antiphrastique, la locution interjective « À merveille ! » n'exprime pas ici l'approbation mais l'ironie. Il s'agit d'une « réaction à l'énonciation précédente, d'une représentation "surgie inopinément", qui se présente comme provoquée par l'étonnement/l'indignation au moment même où le locuteur apprend un certain état de choses[106] ».

Venons-en aux trois points de suspension. Né au XVIIe siècle, ce signe est une marque écrite de l'inachèvement d'une intervention ou de l'hésitation du locuteur. Selon Grevisse, « les points de suspension indiquent que l'expression de la pensée reste incomplète pour quelque raison d'ordre affectif ou autre (réticence, convenance, émotion, brusque repartie de l'interlocuteur, etc.) ;

104 Oswald Ducrot et Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, p. 607.

105 Voir à ce propos : Grinshpun Yana, « Interjections, genres de discours et régime rhétorique : L'exemple de quoi ! », *L'Information grammaticale*, n° 97, 2003. p. 31-36.

106 *Ibid.*, p. 33.

Varia – Arbi Dhifaoui

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

parfois ils marquent une pause destinée à mettre en valeur le caractère de ce qu'on ajoute[107] ». Cécile Barbet, Yves Le Bozec et Louis de Saussure rapprochent les points suspensifs[108] « des figures de l'*interruption*, de la *réticence* ou de l'*aposiopèse*[109] ».

Il est deux grandes classes d'interruption ou d'implicite explicité par les points suspensifs : (1) interruptions externes dues « à un phénomène extérieur à l'énonciateur[110] » et (2) interruptions internes produites intentionnellement ou non intentionnellement par le locuteur.

Nous avons repéré dans l'*Entretien* dix-huit occurrences des points suspensifs figurant dans treize interventions (7 de R. et 6 de N.). À cinq reprises, le locuteur se trouve interrompu par son interlocuteur. Le plus souvent, ce sont les interventions de R. qui sont interrompues par N.

> 6 R. Ainsi j'arracherai toutes vos réponses avant que vous m'ayez répondu. Au reste, comme je ne puis satisfaire à votre question, il faut vous en passer pour résoudre la mienne. Mettez la chose au pis ; ma Julie…
> 7 N. Oh ! si elle avait existé !

L'interruption est ici externe et dialogique : elle est causée par l'intervention subite de N. Il en est de même dans :

> 12 R. Ni traits ni taille ! Êtes-vous juste ? […] un Anglais généreux et brave, toujours passionné par sagesse, toujours raisonnant sans raison…

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

107 Maurice Grevisse, *Le Bon Usage. Grammaire française avec des remarques sur la langue française d'aujourd'hui*, Préface de Paul Robert, 11e édition revue, 2e tirage, Bruxelles, Duculot, 1980, p. 1421 et 2764.

108 Nous adoptons ici la terminologie proposée par Cécile Barbet, Yves Le Bozec et Louis de Saussure (à la suite de Maurice Grevisse) : « Il faudrait préférer "points suspensifs" à "points de suspension" car si la suspension est une figure, les "points suspensifs" ne font pas toujours la figure de la suspension. » Voir : « "Un point c'est tout ; trois points, ce n'est pas tout" : De la pertinence d'une marque explicite d'implicite », *in* Judith Wulf et Laurence Bougault (dir.), *Stylistiques ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2010, p. 395-409.

109 *Idem*.

110 *Idem*.

Dans cette intervention, R réfute la thèse de son interlocuteur en montrant que ses personnages ont « traits » et « taille ». Il dresse le portrait de Julie, de Claire, de Saint-Preux, du baron d'Étange et de Milord Edouard. L'homme de lettres l'arrête et enchaîne la liste des portraits, mais à sa manière et selon son point de vue :

> 13 N. Un mari débonnaire et hospitalier, empressé d'établir dans sa maison l'ancien amant de sa femme…

Venons-en au dernier exemple d'interruption externe dialogique. Considérons cette suite d'échanges :

> 14 R. Ô philosophie ! combien tu prends de peine à rétrécir les cœurs, à rendre les hommes petits !
> 15 N. L'esprit romanesque les agrandit et les trompe. Mais revenons. Les deux amies ?… Qu'en dites-vous ?… Et cette conversion subite au temple ?… La grâce, sans doute ?…
> 15 R. Monsieur…
> 16 N. Une femme chrétienne, une dévote qui n'apprend point le catéchisme à ses enfants ; qui meurt sans vouloir prier Dieu ; dont la mort cependant édifie un pasteur, et convertit un athée… Oh !…
> 16 R. Monsieur…
> 17 N. Quant à l'intérêt, il est pour tout le monde, il est nul. Pas une mauvaise action, pas un méchant homme qui fasse craindre pour les bons ; des événements si naturels, si simples, qu'ils le sont trop ; rien d'inopiné, point de coup de théâtre. Tout est prévu longtemps d'avance, tout arrive comme il est prévu. Est-ce la peine de tenir registre de ce que chacun peut voir tous les jours dans sa maison ou dans celle de son voisin ?

Dans sa seizième intervention, l'homme de lettres remet en question la sincérité de Julie, sa dévotion et sa conversion. Mécontent, l'éditeur intervient pour riposter mais son interlocuteur l'empêche et enchaîne son attaque en employant en apposition et en position frontale (au début de la réplique suivante) la locution prépositive « quant à » qui introduit un « cadre pour

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

les enchaînements discursifs[111] » et sert « à isoler et à mettre en relief un élément de pensée[112] ».

Les interventions que nous venons de voir s'achèvent par des points suspensifs qui expriment des interruptions externes dialogiques. Les interruptions internes peuvent être intentionnelles ou non intentionnelles. Nous nous contenterons de commenter très rapidement quelques interruptions intentionnelles.

Cette catégorie d'interruption est le résultat d'un choix opéré par l'énonciateur : c'est bien lui, et non pas son interlocuteur ou un facteur externe, qui décide de produire un énoncé tronqué. Le non-dit représenté par les points suspensifs peut être assimilé à une figure de rhétorique. « Quand le locuteur montre qu'il cherche volontairement son mot », l'interruption, nommée « formulative » par Le Bozec, « mène à la figure de l'*épanorthose*, ou de la *rétroaction*, quand le mot est reformulé » ; quand l'énonciateur laisse « au destinataire le soin de compléter le propos », l'interruption est dite « suggestive » et « correspond alors à la figure de la *réticence*, par laquelle l'absence du mot/des mots hyperbolise le sens, où le "silence [est] éloquent", le "non-dit explicite, expressif[113]" ».

Considérons les énoncés suivants :

> 14 N. Les belles âmes !… Le beau mot !
> […]
> 15 N. L'esprit romanesque les agrandit et les trompe. Mais revenons. Les deux amies ?… Qu'en dites-vous ?… Et cette conversion subite au temple ?… La grâce, sans doute ?…

L'emploi des points suspensifs dans les quatorzième et quinzième interventions de N. « se déploie à partir d'un socle sémiotique

111 Jean-Claude Anscombre, « 11. Les locutions *quant à, pour ce qui est de, en ce qui concerne* : chronique d'un discours annoncé », *Modèles linguistiques* [En ligne], n° 54, 2006, mis en ligne le 1er octobre 2015, consulté le 1er juillet 2021. http://journals.openedition.org/ml/587 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ml.587

112 Maurice Grevisse, *Le Bon Usage*, *op. cit.*, p. 1097.

113 Cécile Barbet, Yves Le Bozec et Louis de Saussure citent Nina Catach, *La Ponctuation*, Paris, PUF, 1996, p. 63.

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusé

minimal et sous-déterminé : ce socle peut être défini comme le manque, l'ellipse, la lacune[114] ». En effet, se plaçant entre d'un côté, un dire explicite et manifeste et de l'autre, un dire implicite qui reste latent, [ces points] agissent en lieux propices de mise en œuvre d'effets de masquage du dire[115] ».

Ce ponctème se place dans chacune de ces deux interventions entre deux membres de l'énoncé opérant ainsi une rupture : le locuteur n'est donc pas empêché par un facteur extérieur ; c'est lui qui choisit de masquer une partie de son discours. Les blocs séparés par les points suspensifs sont de même modalité grammaticale : elles sont exclamatives dans 14 N. et interrogatives dans 15 N. La dernière occurrence de ce signe est placée à la fin de l'intervention, laissant ainsi l'énoncé comme en suspens. Dans tous ces cas, l'interruption interne intentionnelle fonctionne comme une litote, « trace ténue d'un dire total[116] », c'est-à-dire d'un contenu laissé non verbalisé : par ce ponctème, on dit moins pour dire mieux.

Les points suspensifs sont ainsi la marque graphique d'une formulation orale elliptique : ils sont la « trace de quelque chose qui est là et en même temps qui n'est pas là[117] ».

La reprise est, elle aussi, de ces procédés qui assurent la cohésion des séquences interactionnelles : reprise d'énoncés, de mots et de structures grammaticales.

Prenons les répliques suivantes :

> 11 R. Que diriez-vous de ceux qui ne reconnaîtraient la nôtre que dans un habit à la française ?

114 Cécile Barbet, Yves Le Bozec et Louis de Saussure, « "Un point c'est tout ; trois points, ce n'est pas tout" : De la pertinence d'une marque explicite d'implicite », *op. cit.*

115 Annabelle Seoane, « De quelques valeurs pragma-énonciatives des points de suspension en français », *Paideutika. Quaderni di formazione e cultura, Ibis Edizioni*, n° 26, 2017, p. 151-173.

116 Julien Rault, « Le point de suspension, idéogramme libertin du XVIIIe siècle », *Linx* [En ligne], n° 75, 2017, mis en ligne le 23 novembre 2018, consulté le 10 novembre 2021. http://journals.openedition.org/linx/1876 ; DOI : 10.4000/linx.1876.

117 Annabelle Seoane, « De quelques valeurs pragma-énonciatives des points de suspension en français », *op. cit.*, p. 3.

PDF destiné à un usage privé. Il ne peut être diffusé

12 N. Que diriez-vous de celui qui, sans exprimer ni traits ni taille, voudrait peindre une figure humaine avec un voile pour vêtement ?
12 R. Une jeune fille offensant la vertu qu'elle aime et ramenée au devoir par l'horreur d'un plus grand crime ; une amie trop facile, punie enfin par son propre cœur de l'excès de son indulgence ; un jeune homme, honnête et sensible, plein de faiblesse et de beaux discours ; un vieux gentilhomme entêté de sa noblesse, sacrifiant tout à l'opinion ; un Anglais généreux et brave, toujours passionné par sagesse, toujours raisonnant sans raison…
13 N. Un mari débonnaire et hospitalier, empressé d'établir dans sa maison l'ancien amant de sa femme…

La 12e intervention de N reprend la structure grammaticale de la réplique de R : l'interrogatif « Que » + tournure interrogative « diriez-vous de » + pronom démonstratif (« celui »/« ceux ») + pronom relatif « qui » + verbe au conditionnel présent. La construction parallèle s'apparente à une même arme utilisée lors d'un duel par les deux rivaux. On retrouve le même procédé dans 12 R. et 13 N. L'intervention de R. est marquée par le parallélisme : la même structure syntaxique y est reprise cinq fois pour révéler l'harmonie et l'homogénéité du petit groupe de Julie. R. met en relief les qualités des différents membres de cette société. Son énumération est suspendue par l'intervention de N. qui achève cette énumération en adoptant la même construction grammaticale et en se servant de tournures péjoratives.

Apostrophes, interjections, points suspensifs, affirmation[118], phrases nominales, répétition, dislocation, reprises et enchaînement sont de ces procédés illusionnistes : ils sont là pour créer l'illusion qu'il s'agit à l'origine d'une conversation orale entre N et R et que la transcription de cet *Entretien* a été proposée par le critique littéraire comme on le verra plus loin.

118 La fonction phatique (maintien du contact entre les protagonistes) se réalise par de différentes manières parmi lesquelles l'emploi d'expressions à valeur modalisatrice comme « je vous suis », « je conviens que », « j'en conviens », « Jusqu'ici tout va fort bien », etc.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

C'est aux interactions verbales que nous allons désormais nous intéresser : nous en repérerons et commenterons quelques-unes dans l'*Entretien* dont chacun des deux protagonistes veut persuader/dissuader l'autre dans un débat portant sur des données théoriques et sur un objet bien précis : les *Lettres de deux amants*.

L'*Entretien entre l'éditeur et un homme de lettres* est une « conversation », dit le critique littéraire vers la fin de sa longue conversation avec l'auteur : « […] écrivez cette conversation pour toute préface » (58 N., p. 30[119]). Le texte est donc une transcription d'une conversation orale diaphonique où chacun des deux « Je » « se reconnaît et reconnaît à l'autre le droit voire le devoir de contribuer à la construction de cet objet discours[120] ». Il s'agit d'un dialogue relativement long auquel prennent part un critique littéraire (désigné par la lettre N.) et l'éditeur des *Lettres de deux amants* (désigné par R., l'initiale de Rousseau).

Si l'on adopte une lecture linéaire de cette longue négociation, on peut y distinguer six grandes unités ou, si l'on préfère, six macroséquences. Ce sont respectivement :

1 – Le lever du rideau (les 8 premières répliques) : l'ouverture de l'*Entretien* est consacrée à la rencontre des deux protagonistes, à leur contact (éléments phatiques) et au déclenchement du débat sur le statut de R. : est-il l'éditeur ou l'écrivain des *Lettres de deux amants* ? Ces lettres sont-elles fictives ou authentiques ?

2 – Les répliques 9 à 16 portent sur la vérité des personnages et sur celle des événements et des situations meublant la correspondance ou créés par elle.

3 – Dans une troisième étape (répliques 17 à 24), les deux interlocuteurs discutent âprement de l'intérêt de l'ouvrage.

4 – Le morceau le plus important quantitativement (les répliques 25 à 50) est consacré à la moralité de *La Nouvelle Héloïse* et des romans en général.

119 Dans l'*Avertissement*, Rousseau avoue que cet *Entretien* est un « dialogue supposé ».

120 Mary-Annick Morel citée par Sylvie Durrer dans *Le Dialogue romanesque*, *op. cit.*, p. 69.

Varia – Arbi Dhifaoui

PDF destiné à l'usage privé uniquement ne pas diffuser

5 – Retour à l'état initial : l'homme de lettres revient à sa première interrogation sur le statut de R. (répliques 50 à 57).
6 – Les cinq dernières répliques, 3 de N. et 2 de R., préparent la chute du rideau : N suggère à l'éditeur d'écrire leur « conversation pour toute préface » et R accepte cette proposition.

Le rapport conflictuel se transforme, à la fin de la conversation, grâce à la négociation, en une remarquable complicité : le critique littéraire coopère, participe à la rédaction de la préface, il en est l'un des deux cosignataires. L'*Entretien* est ainsi un questionnement topique dans la mesure où il permet d'aboutir à une conclusion substantielle sur laquelle les deux partenaires se rejoignent.

Nous assistons, dans l'*Entretien*, à un échange direct de répliques entre deux interlocuteurs qui, comme l'avoue l'un d'entre eux, « pens[ent] […] différemment » (R. 36, p. 25). Cette « Préface de *Julie* » est un « lieu interlope de manœuvres et de passes[121] », un débat où des stratégies sont à l'œuvre : les deux interlocuteurs étant présents et loquents, leur dialogue[122] est une « interaction en face à face », pour reprendre une expression d'Eddy Roulet[123], devenue classique depuis des décennies.

Le lecteur suit une interaction en cours de construction, une construction qui s'effectue à deux : la présence « d'un interlocuteur, avec lequel le locuteur doit composer, rend impossible une récitation, une préméditation totale de ses paroles[124] ».

En pragmatique, la notion d'*interaction* est extrêmement importante :

> « Dans une situation donnée, écrit Pierre Bange, un locuteur exerce des activités persuasives/rhétoriques complexes sur un

121 Mireille Calle-Gruber, « Au titre de la promesse », in *Paratextes. Études aux bords du texte*, Textes réunis et présentés par Mireille Calle-Gruber et Elisabeth Zawisza, Paris, Montréal, Torino, L'Harmattan, 2000, p. 8.

122 Le terme « dialogue » désigne indifféremment un échange verbal entre deux ou plusieurs locuteurs, c'est pourquoi, à propos de cet « Entretien », nous préférons parler de *dialogue*, terme que nous empruntons à Catherine Kerbrat-Orecchioni (*Les Interactions verbales*, t. I, Paris, Armand Colin, 1990, p. 116).

123 « Actes de langage, interaction en face à face et structure de la conversation », *in* P. Bange *et al.*, *Logique, argumentation, conversation*, Berne, Peter Lang, 1981, p. 191-207.

124 Sylvie Durrer, *Le Dialogue romanesque. Style et structure*, *op. cit.*, p. 59.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> récepteur qui exerce en réponse des activités interprétatives/herméneutiques[125]. »

Sylvie Durrer distingue dans toute interaction deux types d'échanges : échanges phatiques et échanges transactionnels :

> « Une interaction est […] un discours organisé à plusieurs. Elle est fondamentalement constituée de deux types d'échanges dont la fonction et le fonctionnement sont fort différents : les échanges phatiques et les échanges transactionnels. […] les échanges phatiques contiennent les salutations d'ouverture ou de clôture, ainsi que d'éventuels remerciements, et bornent la conversation. Les échanges transactionnels constituent normalement le corps et la raison d'être d'une interaction[126]. »

Essayons de faire, dans une première étape, quelques remarques sur le corps de cet *Entretien*, avant de passer en revue les principaux reproches faits aux *Lettres de deux amants* et les réponses correspondantes.

1 – L'*Entretien* est relativement long : il se compose de 60 répliques de N. et de 59 dupliques de l'éditeur (R.). Et c'est l'homme de lettres qui ouvre et clôt la conversation[127].

2 – Certaines répliques se limitent à un adverbe (« précisément », N. 6), à un impératif (« supposez », R. 8), à un substantif en fonction de vocatif (« monsieur », R. 15 et R. 16), à un adverbe d'énonciation suivi d'un vocatif (« oui, monsieur », R. 43). D'autres, trop longues, occupent, dans l'édition de La Pléiade[128], 41 lignes (R. 31) et même 93 lignes (R. 28), soit à peu près une fois et demie la taille de la petite préface qui ne compte que 64 lignes dans la même édition.

Le début de l'*Entretien* est un échange rapide de répliques. À la fin de la discussion, les interventions des deux

125 Pierre Bange, « Pragmatique et littérature », in *Logique, argumentation, conversation*, [Actes du colloque de Pragmatique, Fribourg, 1981], Berne, Francfort, Peter Lang, p. 145.

126 Sylvie Durrer, *Le Dialogue romanesque. Style et structure*, *op. cit.*, p. 69-70.

127 Cet *Entretien* occupe 21 pages de l'édition de la Pléiade. Il est plus long que de nombreux autres textes de Rousseau : *Le Persifleur*, *Mon portrait*, *Lettres à Malesherbes*, *Iphis*, *Les festes de Ramire*, etc.

128 Une page de l'édition de La Pléiade contient en moyenne 43 lignes.

PLEF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

interlocuteurs sont relativement longues[129]. Les véritables développements se situent au milieu, dans des tirades orageuses, fougueuses et véhémentes.

3 – Dans la plupart des cas, une réplique, qu'elle soit de N ou de R, se compose de deux membres : le premier apporte une réponse ou une riposte à ce que l'interlocuteur vient de dire ; dans le second, on formule une question que l'on adresse à l'allocutaire.

> R. 3. Tout est osé par ce seul mot (1). Expliquez-vous (2).
> N. 4. Mon jugement dépend de la réponse que vous m'allez faire (1). Cette correspondance est-elle réelle, ou si c'est une fiction ? (2).
> R. 4. Je ne vois point la conséquence (1). Pour dire si un livre est bon ou mauvais, qu'importe de savoir comment on l'a fait ? (2).
> N. 5. Il importe beaucoup pour celui-ci (1). Un portrait a toujours son prix, pourvu qu'il ressemble, quelque étrange que soit l'original. Mais, dans un tableau d'imagination, toute figure humaine doit avoir les traits communs à l'homme ou le tableau ne vaut rien (Entretien, p. 11).

Cette séquence illustre parfaitement la dynamique de l'échange verbal dans la totalité de l'*Entretien*. Le rapport entre les microséquences numérotées peut être schématisé de la manière suivante :

R. 3		N. 4		R. 4		N. 5	
…	2	1	2	1	2	1	…
…	Q1	R1	Q2	R2	Q3	R3	…

L'échange verbal progresse ainsi grâce aux phénomènes de reprises et de relances : chaque intervention reprend le contenu et parfois les mêmes termes de la seconde partie de l'intervention précédente : la transition, l'enchaînement et la cohésion sont assurés par la reprise des idées, des lexèmes et des modalités phrastiques.

129 Un rapprochement, à ce niveau, entre l'*Entretien sur les romans* et le recueil des *Lettres de deux amants* n'est pas à exclure : le tête-à-tête épistolaire débute par des lettres relativement courtes et par une série de billets.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

Dans ses réponses et ripostes, Rousseau-éditeur essaie de prouver que les jugements du critique sont sans fondement et de montrer que le recueil des *Lettres de deux amants* est fidèle aux mêmes principes au nom desquels l'attaque de l'homme de lettres est faite : l'intérêt, la vérité et la moralité. Il multiplie et diversifie les arguments et les procédés.

Prenons, à titre d'exemple, la 24e réplique de R. et voyons comment les arguments y sont articulés.

> 24 R. Non, voyez l'hiver sur ma tête. Il est un âge pour l'expérience, un autre pour le souvenir. Le sentiment s'éteint à la fin ; mais l'âme sensible demeure toujours.
> Je reviens à nos lettres. Si vous les lisez comme l'ouvrage d'un auteur qui veut plaire ou qui se pique d'écrire, elles sont détestables. Mais prenez-les pour ce qu'elles sont, et jugez-les dans leur espèce. Deux ou trois jeunes gens simples, mais sensibles, s'entretiennent entre eux des intérêts de leurs cœurs. Ils ne songent point à briller aux yeux les uns des autres. Ils se connaissent et s'aiment trop mutuellement pour que l'amour-propre ait plus rien à faire entre eux. Ils sont enfants, penseront-ils en hommes ? Ils sont étrangers, écriront-ils correctement ? Ils sont solitaires, connaîtront-ils le monde et la société ? Pleins du seul sentiment qui les occupe, ils sont dans le délire, et pensent philosopher. Voulez-vous qu'ils sachent observer, juger, réfléchir ? Ils ne savent rien de tout cela : ils savent aimer ; ils rapportent tout à leur passion. L'importance qu'ils donnent à leurs folles idées est-elle moins amusante que tout l'esprit qu'ils pourraient étaler ? Ils parlent de tout ; ils se trompent sur tout ; ils ne font rien connaître qu'eux ; mais, en se faisant connaître, ils se font aimer ; leurs erreurs valent mieux que le savoir des sages ; leurs cœurs honnêtes portent partout, jusque dans leurs fautes, les préjugés de la vertu toujours confiante et toujours trahie.

La juxtaposition d'énoncés déclaratifs et d'énoncés interrogatifs donne à la réplique beaucoup de vivacité. Cette allocution se caractérise aussi par la succession rapide d'éléments contrastés :

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Membre 1 #	Membre 2 ==□	Signification
Être enfants	penser en hommes	Julie et ceux qui gravitent autour d'elle ne peuvent pas penser en hommes
Être étrangers	écrire correctement	Ils ne peuvent écrire correctement
Être solitaires	connaître le monde et la société	Ils ne connaissent ni le monde ni la société
Être pleins du seul sentiment qui les occupe, être dans le délire, et penser philosopher	Voulez-vous qu'ils sachent observer, juger, réfléchir ?	Il est illégitime de leur demander d'observer, de juger, de réfléchir, de philosopher
Conclusion Les personnages de l'*Héloïse* se comportent conformément à leur âge, à leur origine, à leur situation et à leurs compétences : « ils savent aimer ; ils rapportent tout à leur passion ».		

Remarquons la mobilité et la rapidité dans ce fragment : l'orateur formule très brièvement une idée, puis la quitte pour passer à un élément différent. Chaque fait évoqué est un argument qui s'associe aux autres faits dans le but de faire valoir la thèse développée par R et de saper et réfuter celle de la partie adverse.

Les arguments de R ont l'allure d'un syllogisme tronqué : il s'agit d'un enthymème où ne figurent que l'une des deux prémisses et la conclusion ; celle-ci est formulée dans une tournure interrogative (interrogation totale).

Prenons le premier argument comme exemple : « Ils sont enfants, penseront-ils en hommes ? » À partir de ce segment textuel, on peut reconstituer les trois propositions du syllogisme :

[(1) La compétence de « penser » varie selon les âges.]
(2) Or Julie, son amant et la cousine sont encore « enfants ».
(3) Donc ils ne peuvent pas « penser en hommes ».

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

La première proposition étant sous-entendue, l'énoncé est enthymématique. Antoine Arnauld et Pierre Nicole définissent l'enthymème comme :

> « un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression : parce qu'on y supprim[e] quelqu'une des propositions comme trop claire et trop connue, et comme étant facilement suppléée par l'esprit de ceux à qui l'on parle. Cette manière d'argument est si commune dans les discours et dans les écrits, qu'il est rare au contraire que l'on y exprime toutes les propositions, parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour être supposée ; et que la nature de l'esprit humain est d'aimer mieux que l'on lui laisse quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin d'être instruit de tout[130] ».

L'ellipse de l'une des prémisses est une mise à profit de l'implicite : de par sa structure, l'enthymème ne dilue pas le sens de l'argument et, conséquemment, donne plus de force à l'intervention, renforce la visée persuasive du discours et implique l'interlocuteur en le poussant, dans le cadre de cette co-énonciation, à suppléer le non-dit.

Quant au second membre (« penseront-ils en hommes ? », « écriront-ils correctement ? », « connaîtront-ils le monde et la société ? », « Voulez-vous qu'ils sachent observer, juger, réfléchir ? »), il a la forme interrogative. Face à quelles interrogations sommes-nous ici ? Peut-on interpréter ces questions « comme un appel à autrui – à son jugement, à son savoir – pour obtenir de lui une réponse informative[131] » ? Peut-on ramener ces interrogations de R à son ignorance de Julie et de ceux de sa sphère ? Traduisent-elles un doute, une hésitation dans le jugement ?

En formulant ces interrogations dans sa réplique adressée à N., R. affirme que les personnages de l'*Héloïse* ne sont ni adultes

130 *Logique de Port-Royal*, Précédée d'une notice sur les travaux philosophiques d'Antoine Arnauld et accompagnée de notes par Charles Jourdain, IIIe partie, chap. 14 : « Des enthymèmes, et des sentences enthymématiques », Paris, Librairie de L'Hachette et Cie, 1865, p. 247.

131 Andrée Borillo , « Quelques aspects de la question rhétorique en français », *Documentation et Recherche en linguistique allemande contemporaine*, n° 25, Vincennes, 1981. Dans le champ pragmatico-énonciatif, p. 5.
DOI : https://doi.org/10.3406/drlav.1981.969.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

pour « penser en hommes », ni hommes et femmes de lettres pour « écrire correctement », ni habitants des grandes villes pour « connaître le monde et la société », ni philosophes qui observent, jugent et réfléchissent. La valeur illocutoire de toutes ces questions de R est celle d'une assertion négative : Julie et sa petite société ne « pensent pas en hommes », « n'écrivent pas correctement », « ne connaissent pas le monde » qui leur est extérieur, ne savent ni observer, ni juger, ni réfléchir. Chaque question comporte ainsi en elle-même sa propre réponse. Il s'agit donc d'une série de fausses interrogations ou interrogations figurées (interrogations qui n'interrogent pas) contenant des déductions logiques qui n'admettent ni discussion ni réfutation.

N'étant pas de véritable demande d'information et donc n'attendant pas de réponse[132], chacune des quatre interro-positives de R. « constitue pour elle-même et de manière implicite sa propre réponse[133] » et suggère une évidence (colonne 3 du tableau ci-dessus) :

> « L'interrogation (sous-entendu : figure de style) consiste à prendre le ton interrogatif non pas pour marquer un doute et provoquer une réponse mais pour indiquer au contraire la plus grande persuasion et défier ceux à qui l'on parle de pouvoir nier ou même répondre. Il ne faut donc pas la confondre avec l'interrogation proprement dite, avec cette interrogation du doute, de l'ignorance ou de la curiosité par laquelle on cherche à s'instruire ou à s'assurer d'une chose[134]. »

La dernière interrogation figurée a ceci de particulier : elle comporte un verbe de volition. Dans « Pleins du seul sentiment qui les occupe, ils sont dans le délire, et pensent philosopher. Voulez-vous qu'ils sachent observer, juger, réfléchir ? », le verbe « vouloir »

132 Andrée Borillo : « elle constitue le cas extrême où disparaît toute sollicitation et attente de réponse. Elle est le cas où le locuteur, fort de son jugement sur la proposition qu'il émet, pourrait très bien ne pas la présenter sur le mode interrogatif mais carrément l'asserter », *ibid*, p. 6.

133 *Ibid.*, p. 2.

134 Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Introduction par Gérard Genette, Paris, Flammarion, 1977, p. 368.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

exprime « l'idée d'un désir absurde ou irréalisable ne correspondant à aucune possibilité de réalisation et qui par conséquent appelle le rejet, la négation[135] ». La principale fonction de cette interrogation figurée est dissuasive vis-à-vis de l'interlocuteur.

Pour conclure cette analyse des interrogations figurées contenues dans la 24e intervention de R, on peut dire que ce procédé exprime l'autorité du locuteur et traduit l'effet de blocage de l'interlocuteur.

N'ayant pas les mêmes postulats, les deux protagonistes ne voient pas le recueil des *Lettres de deux amants* du même œil, c'est pourquoi les divergences qui les séparent sont si nombreuses qu'elles prennent parfois des tours ironiques, comme nous l'avons montré plus haut.

D'après le critique littéraire, les personnages de *La Nouvelle Héloïse* sont des « gens de l'autre monde » et n'ont « ni traits ni taille » ; leur style « peu naturel » et marqué par l'emphase et la répétition, manque de finesse et d'élégance ; leurs actes sont invraisemblables et l'on n'apprend rien dans « la petite sphère » qui est la leur. Quant à l'ouvrage, il est voué à l'échec à cause de ses nombreux défauts comme sa longueur excessive et le flagrant déséquilibre entre son début et sa fin[136].

R riposte que le « jugement » de son interlocuteur « est sévère » et explique « de quel œil [il] voi[t] ces lettres ». Il reprend tous les aspects discutés par le critique littéraire, en étayant une argumentation en faveur de l'ouvrage, de sa structure, de la morale qu'il véhicule et de ses personnages[137].

Malgré les critiques acerbes de N. et la stratégie qu'il adopte afin « d'empêcher » R[ousseau] de publier ce « livre faible et plat qui [lui] fera tort » (N. 49), l'éditeur décide non seulement d'éditer l'ouvrage :

> La raison qui vous ferait supprimer cet ouvrage m'encourage à le publier (R. 27, p. 18),

135 Andrée Borillo, « Quelques aspects de la question rhétorique en français », *op. cit.*, p. 15.

136 Voir, à titre d'exemples, les répliques 9-11-12-15-16-18-21-25-27, toutes de N.

137 C'est ce que R. développe dans de nombreuses dupliques comme : 10-11-21-22-23-24-25-26-28-29-30-31.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

mais aussi de mettre son nom en toutes lettres « à la tête de ce recueil » :

> N. 41. […] Croyez-moi, si vous avez peur de réussir, tranquillisez-vous ; vos mesures sont trop bien prises pour vous laisser craindre un pareil affront. Quoi qu'il en soit, je vous garderai le secret : ne soyez imprudent qu'à demi. Si vous croyez donner un livre utile, à la bonne heure ; mais gardez-vous de l'avouer.
> R. 41. De l'avouer, monsieur ? Un honnête homme se cache-t-il quand il parle au public ? Ose-t-il imprimer ce qu'il n'oserait reconnaître ? Je suis l'éditeur de ce livre, et je m'y nommerai comme éditeur.

Chacun des deux interlocuteurs varie les procédés et diversifie les armes dans les attaques qu'il adresse à son adversaire. La concession est l'une de ces figures dont ils se servent pour mettre en relief les différends qui les séparent l'un de l'autre.

> « Le mouvement argumentatif de concession […] semble bien être un des schémas les plus fréquemment rencontrés dans une argumentation conversationnelle. […] La concession consiste à manifester à son interlocuteur son accord pour un argument qu'il vient de donner, pour opposer immédiatement après un contre argument qui vient le contredire, ou qui du moins en retreint sérieusement la portée[138]. »

Comment R. répond-il au reproche fait, sur un ton ironique, par l'homme de lettres dans l'intervention suivante ?

> 11 N. Avec ce beau raisonnement, les monstres inouïs, les géants, les pygmées, les chimères de toute espèce, tout pourrait être admis spécifiquement dans la nature, tout serait défiguré ; nous n'aurions plus de modèle commun. Je le répète, dans les tableaux de l'humanité, chacun doit reconnaître l'homme.

138 Mary-Annick Morel, « Vers une rhétorique de la conversation », *Documentation et recherche en linguistique allemande contemporaine*, n° 29, Vincennes, *Communiversation*, p. 39.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La réponse de R. se fait en deux mouvements. Le premier segment exprime l'adhésion de R. à la thèse de son interlocuteur : « J'en conviens » ; mais cet accord subit une restriction exprimée par la locution conjonctive « pourvu que ». Ce connecteur conditionnel exprime « la condition nécessaire et suffisante pour que l'action se réalise » : « J'en conviens, pourvu qu'on sache aussi discerner ce qui fait les variétés de ce qui est essentiel à l'espèce. » Ce deuxième terme vient restreindre la portée du premier terme.

Le même procédé concessif est utilisé par R. dans l'intervention suivante :

> 24 R. Si vous les lisez comme l'ouvrage d'un auteur qui veut plaire ou qui se pique d'écrire, elles sont détestables. Mais prenez-les pour ce qu'elles sont, et jugez-les dans leur espèce. Deux ou trois jeunes gens simples, mais sensibles, s'entretiennent entre eux des intérêts de leurs cœurs. Ils ne songent point à briller aux yeux les uns des autres.

Une autre réponse aux reproches que l'homme de lettres, cet énoncé se compose d'un terme comportant l'élément lexical à valeur modalisatrice « détestables » qui traduit l'accord du locuteur avec la thèse de son interlocuteur ; cependant cette adhésion est soumise à une restriction traduite par l'hypothèse « si ». Introduit par l'adversatif « mais », le second terme vient contredire l'argument de N.

À son tour, le critique littéraire a recours à la concession. Lisons cette intervention :

> 25 N. Je conviens qu'un homme de vingt ans et des filles de dix-huit ne doivent pas, quoique instruits, parler en philosophes, même en pensant l'être ; j'avoue encore, et cette différence ne m'a pas échappé, que ces filles deviennent des femmes de mérite, et ce jeune homme un meilleur observateur. Je ne fais point de comparaison entre le commencement et la fin de l'ouvrage. Les détails de la vie domestique effacent les fautes du premier âge ; la chaste épouse, la femme sensée, la digne mère de famille, font oublier la coupable amante. Mais cela même est un sujet de critique : la fin du recueil rend le commencement d'autant plus répréhensible ; on dirait que ce sont deux livres

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

différents que les mêmes personnes ne doivent pas lire. Ayant à montrer des gens raisonnables, pourquoi les prendre avant qu'ils le soient devenus ? Les jeux d'enfants qui précèdent les leçons de la sagesse empêchent de les attendre ; le mal scandalise avant que le bien puisse édifier ; enfin le lecteur indigné se rebute, et quitte le livre au moment d'en tirer du profit.

On est « en face d'un schéma logique très typé, le premier terme ayant valeur de thème logique et le second ayant une valeur prédicative forte[139] » : « Je conviens que… Mais… » Dans un premier moment, le critique adhère à l'argument de l'éditeur sur « l'espèce » de la petite société de Julie :

> 24 R. Deux ou trois jeunes gens simples, mais sensibles, s'entretiennent entre eux des intérêts de leurs cœurs. Ils ne songent point à briller aux yeux les uns des autres. Ils se connaissent et s'aiment trop mutuellement pour que l'amour-propre ait plus rien à faire entre eux. Ils sont enfants, […].

Le deuxième terme de la concession est introduit par l'adversatif « mais » ; il porte sur les grandes différences entre les premières et les dernières parties du recueil des *Lettres de deux amants* et, conséquemment, sur la logique de la composition de l'intrigue.

Tout au long de leurs nombreuses questions, objections, ripostes et réflexions, N. et R. « disent tour à tour le pour et le contre » (R. 28, p. 18) et n'hésitent pas à « railler » (R. 31, p. 22). C'est surtout N. qui multiplie les tours ironiques en attaquant son interlocuteur. L'ironie, faut-il le rappeler, est cette figure macrostructurale qui se situe dans :

> « un champ intentionnel par l'implicite qu'elle renferme et qui détermine sa propre condition d'existence. Si elle consiste communément à faire entendre à l'interlocuteur le contraire de ce qu'énonce l'auteur, elle se démarque de l'humour par la visée qu'elle soutient vis-à-vis du monde extérieur et la notion de sérieux qui s'y attache[140] ».

139 *Ibid.*, p. 40.

140 « Ironie », in *Encyclopaedia Universalis, Thesaurus*, 1996, p. 1849.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

L'antiphrase est l'un des tropes exprimant l'ironie. N. a recours à ce trope dès sa onzième intervention :

> Avec ce beau raisonnement, les monstres inouïs, les géants, les pygmées, les chimères de toute espèce, tout pourrait être admis spécifiquement dans la nature, tout serait défiguré ; nous n'aurions plus de modèle commun. Je le répète, dans les tableaux de l'humanité, chacun doit reconnaître l'homme (N. 11, p. 12).

L'énoncé contenu dans le syntagme nominal prépositionnel initial « est à comprendre à l'inverse de son sens, pour désigner […] son contraire[141] » : le sens littéral de ce syntagme se trouve sapé par les éléments inscrits dans la suite de la phrase comme le mode conditionnel (« pourrait », « aurions ») et l'opposition entre d'une part « monstres inouïs », « géants », « chimères de toute espèce », et, d'autre part, « nature ». À l'antiphrase, qui signifie tout simplement que le raisonnement fait par R. est non valide et absurde, succède, dans le reste de la phrase, une ironie agressive visant la destruction de ce « raisonnement ». En inversant le signifié apparent, ce discours ironique exerce une double action : l'une sur l'interlocuteur et son raisonnement et l'autre sur le lecteur dont on cherche l'adhésion au discours ironisant et la désolidarisation par rapport au discours ironisé.

Ayant une connaissance préalable des positions et des convictions de N., le lecteur de cette intervention et de nombreuses autres relevant du même registre décode l'ironie du critique littéraire et la situe dans le vecteur de la réfutation.

Parmi les divers signaux ou moyens textuels de l'ironie dans les interventions de N., on trouve, outre l'antiphrase caractérisée, la citation, comme c'est le cas, par exemple, dans :

> *Les belles âmes !… Le beau mot !* (N. 14, p. 13).
> *Et les belles âmes, les oubliez-vous ?* (N. 47, p. 27).

141 Michèle Aquien et Georges Molinié, *Dictionnaire de rhétorique et de poétique*, Paris, Librairie générale française, coll. « La Pochothèque », 1996, p. 64.

PDF destiné à un usage strictement individuel

Ces deux répliques orientées vers R. sont polyphoniques : chacune d'entre elles fait entendre la voix de N. et celle de R. Le syntagme « les belles âmes » n'y est qu'une mention[142] de l'inscription de la 7e planche : « Les confiances des belles âmes. » En citant à la lettre un fragment de cette inscription et en ne prenant pas la responsabilité du contenu propositionnel du discours cité, le discours citant exprime « une distanciation ironique[143] », une « désolidarisation », selon l'expression de Catherine Kerbrat-Orecchioni[144]. En rapportant des propos antérieurs de R., N. reproduit le signifié et le signifiant du discours d'origine, il rapporte la croyance de R. sans croire qu'elle est vraie ; bien au contraire, il croit qu'elle ne l'est pas. N. souligne la forte contradiction entre la qualification de Julie par l'expression « belle âme » et ses actes :

> *Une femme chrétienne, une dévote qui n'apprend point le catéchisme à ses enfants ; qui meurt sans vouloir prier Dieu* (N. 16, p. 13).

Ainsi, l'insertion d'une énonciation dans une autre a-t-elle une visée ironique. N reprend les termes de R pour s'en moquer et non pour en prendre la responsabilité. Dans *Le Dire et le dit*, Ducrot définit l'ironie de la manière suivante :

> « Parler de façon ironique, cela revient, pour un locuteur L, à présenter l'énonciation comme exprimant la position d'un énonciateur E, position dont on sait par ailleurs que le locuteur L n'en prend pas la responsabilité et, bien plus, qu'il la tient pour absurde[145]. »

142 Sperber et Wilson pensent que « toutes les ironies sont interprétées comme des mentions ayant un caractère d'écho : écho plus ou moins lointain, de pensées ou de propos, réels ou imaginaires, attribués ou non à des individus définis ». Dan Sperber et Deirdre Wilson, « Les ironies comme mention », *Poétique*, n° 36, novembre 1978, p. 408.

143 Harald Weinrich, *Grammaire textuelle du français*, Paris, Éditions Didier, 1989, p. 565.

144 Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Problèmes de l'ironie », in *Linguistique et Sémiologie*, vol. 2, Travaux du Centre de recherches linguistiques et sémiologiques de Lyon, 1976, p. 9-45.

145 Oswald Ducrot, *Le Dire et le dit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 211.

PDF destiné à un usage privé strictement personnel, ne pas diffuser

L'ironie est exprimée par la tonalité des énoncés où figure chacune des deux occurrences du syntagme « les belles âmes » et par l'environnement linguistique de ce dernier dans les deux répliques de N. : ce syntagme apparaît une fois dans une tournure exclamative (N. 14) et, une autre fois, dans une interrogation directe et totale où il est emphatisé par extraction et reprise pronominale (N. 47).

Dans ses deux répliques 14 et 47, N. est bien évidemment le locuteur, instance différente de celle qui a énoncé la suite « les belles âmes ».

Qu'est-ce qui montre que le locuteur se désolidarise et se distancie, à l'intérieur de son discours, de l'énoncé rapporté de son interlocuteur ? On doit voir comment le discours citant présente et encadre le discours cité et observer la périphérie de ce dernier, son cotexte et le contexte de sa seconde énonciation.

Dans N. 14, le syntagme cité se trouve suivi d'un point d'exclamation, des points suspensifs et d'un autre syntagme nominal étendu ayant la même structure que celle du syntagme cité (article défini + adjectif épithète + nom). La position ironique est exprimée à travers cette chaîne syntagmatique, soit l'hypozeuxe, c'est-à-dire les reprises et les parallélismes grammaticaux.

À côté de son effet de vivacité, l'exclamation, on le sait, traduit et dit une position : « l'énoncé communique une qualification de son énonciation, donnée pour l'effet de cela même dont elle informe[146] ». Le tour exclamatif constitue la modalité portant sur un énoncé antérieur, l'inscription de la 7e estampe où il est question de « belles âmes » : il dit l'effet de cet énoncé sur le locuteur N. Ce signe de ponctuation marque la position ironique de l'homme de lettres : il s'agit d'un « point d'ironie », selon l'expression d'Alcanter de Brahm[147]. On le retrouve après le second syntagme nominal « le beau mot » qui, de surcroît, reprend l'adjectif qualificatif épithète « beau » dans « belles âmes ». Le deuxième membre de la quatorzième réplique de N. est un commentaire du

146 Monique Lebre-Peytard, *Situations d'oral. Documents authentiques : analyse et utilisation*, Paris, CLE international, coll. « Didactique des langues étrangères », 1990, p. 187.

147 « *Point d'ironie*, signe particulier de ponctuation orthographique, proposé par Alcanter de Brahm pour indiquer au lecteur les passages, les phrases ironiques dans un texte imprimé ». *Grand Dictionnaire des Lettres*, t. IV, Paris, Larousse, 1989, entrée « ironie », p. 2809.

PDF destiné à l'usage strictement personnel ne pas diffuser

segment cité : grâce au cotexte qui permet de connaître les positions du critique littéraire, le syntagme « le beau mot ! » signifie le contraire de ce qu'il dit[148] : à son sens littéral laudateur se substitue le sens critique. L'« ironisé », pour reprendre un terme de Philippe Hamon[149], est à la fois l'énonciateur de « belles âmes » et l'allocutaire de N. : cette « assimilation, écrit Ducrot, rend [...] l'ironie agressive[150] ».

Si « le point d'ironie » révèle le ton ironique avec lequel les deux syntagmes ont été prononcés par N., les points suspensifs, placés entre ces deux syntagmes, constituent le soutènement de la construction de l'énoncé : ils assurent tout à la fois la rupture et la cohésion des deux membres de l'énoncé et disent l'essentiel. Ce « silence visible » est un signe iconique d'un « silence audible[151] ». Ce *manco* dans l'énoncé est introduit comme stratagème : il « nous renseigne sur la valeur [des paroles] qui sont visibles[152] ».

Point d'ironie, *manco*, aposiopèse et hypozeuxe : voilà des moyens qui rendent patente l'intention ironique et qui, de ce fait, viennent démentir le sens littéral des deux syntagmes nominaux. Reprenant et mentionnant les propos de son interlocuteur, N. les tourne en dérision : l'ironie porte moins sur ce que l'expression de R. désigne que sur elle-même[153].

Par ces procédés et bien d'autres, le discours ironique de l'homme de lettres « travaille à révéler l'incompatibilité de la

148 Selon la rhétorique classique, l'ironie est « une figure par laquelle on veut faire entendre le contraire de ce qu'on dit ». Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 145.

149 Hamon oppose l'« ironisant » à l'« ironisé », c'est-à-dire respectivement celui qui tient le discours ironique et la cible de l'ironie. Voir « L'ironie », in *Le Grand Atlas des Littératures*, *Encyclopaedia Universalis*, 1990.

150 Oswald Ducrot, *Le Dire et le dit*, *op. cit.*, p. 211.

151 Expressions de Pierre Van Den Heuvel dans *Parole, Mot, Silence. Pour une poétique de l'énonciation*, Paris, Librairie José Corti, 1985, p. 75. Deux pages plus haut, Heuvel donne son interprétation du silence traduit par les points de suspension : « Dans le cas des points de suspension, le silence prend la valeur de l'aposiopèse qui marque la passation de la parole au lecteur supposé capable de compléter tout seul la phrase tronquée. Dans de tels cas, les fonctions sont claires : l'écriture lacunaire nous invite à dire une évidence que la situation graphique suggère... », p. 73.

152 *Idem*.

153 Dan Sperber et Deirdre Wilson : « le locuteur s'exprime à [...] propos [de l'énoncé] plutôt qu'à propos de ce dont [cet énoncé] traite ». « Les ironies comme mention », *op. cit.*, p. 404.

PDF destiné à un usage privé uniquement, pas diffusion

Représentation à dire la réalité[154] ». En parlant, en interrogeant[155], il oriente son discours en fonction de sa stratégie argumentative afin de convaincre l'éditeur sinon de l'anéantir :

> « l'objet du convaincre, écrit Louis Ucciani, est d'amener à soi le groupe. […] Convaincre consiste, dans un conflit de représentations, à imposer sa propre représentation. Or, l'ironie est bien un élément du convaincre. Mais si la rhétorique comprend l'art de convaincre dans l'optique d'amener à soi ce qui serait revêche, l'ironie vise plus une conviction par anéantissement de l'autre que sa conversion. L'autre ne devient pas le même mais se dissout en tant qu'autre[156] ».

L'homme de lettres se sert de diverses manœuvres auxquelles il veut contraindre l'éditeur. Mais celui-ci s'avère non coopératif. R. a cette qualité (ou ce défaut, selon le point de vue que l'on adopte) : il ne coopère pas dans la mesure où il ne répond pas directement aux questions que lui pose son interlocuteur, d'où d'ailleurs, l'infélicité des actes de parole de l'homme de lettres.

Portant le masque d'éditeur, Rousseau a recours, lui aussi, à une forme particulière de l'ironie : « elle consiste dans la simple utilisation d'un mot qui, sous une autre plume, ne comporterait aucun jugement de valeur, et, dans le contexte de l'œuvre de Rousseau, devient méchant[157] ». C'est le cas des termes « auteur », « bel esprit », « philosophe » dans les énoncés suivants :

> R. 22 : Lisez une lettre d'amour faite par un auteur dans son cabinet, par *un bel esprit qui veut briller* ; pour peu qu'il ait de feu dans la tête, sa lettre va, comme on dit, brûler le papier ; la chaleur n'ira pas plus loin. Vous serez enchanté, même agité peut-être, mais d'une agitation passagère et sèche, qui ne vous laissera que des mots pour tout souvenir.

154 Louis Ucciani, *Ironie et dérision (Éléments pour une critique par les formes exclues)*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Diffusion les Belles Lettres, 1993, p. 82.

155 En grec ancien, l'action d'interroger est signifiée par le terme *eironeia*.

156 Louis Ucciani, *Ironie et dérision*, *op. cit.*, p. 77.

157 Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, *op. cit.*, p. 142.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non pas diffuser

> R. 24 : Je reviens à nos lettres. Si vous les lisez comme l'ouvrage d'un auteur qui veut plaire ou qui se pique d'écrire, elles sont détestables.
> R. 35 : […] vos lâches auteurs ne prêchent jamais que ceux qu'on opprime ; et la morale des livres sera toujours vaine, parce qu'elle n'est que l'art de faire sa cour au plus fort[158].

R. se distancie des « sublimes auteurs », des « philosophes », de la « littérature » de l'époque et des « institutions » de la Ville ; il les désigne en se servant de l'adjectif possessif de la deuxième personne du pluriel : « vos drames et […] vos romans » (21 R.), « les acteurs de tous vos romans » (28 R), « Cependant, loin de leur rien offrir de convenable à leur situation, vos romans ne servent qu'à la leur rendre encore plus amère » (31 R.), « vos lâches auteurs » (35 R.), « La nature les fit, vos institutions les gâtent » (47 R.). Le critique adoptant les préceptes de ces « bel[s] esprit[s] qui veu[len]t briller », l'éditeur R. n'hésite pas à « insulter » les critiques littéraires à propos desquels il tient un discours injurieux en les comparant aux chiens :

> 37 R. Vous êtes pressant, il faut me taire ; je ne suis ni assez fou ni assez sage pour avoir raison ; laissons cet os à ronger à la critique (p. 25).

Impartiaux, inconséquents, « étourdis » et hommes à préjugés, les critiques émettent, selon R., leurs jugements sur des ouvrages avant même de les lire :

> 38 R. Je veux, monsieur, qu'un critique soit conséquent lui-même, et qu'il ne juge qu'après avoir examiné. Relisez mieux l'écrit que vous venez de citer ; relisez aussi la préface de Narcisse, vous y verrez la réponse à l'inconséquence que vous me reprochez. Les étourdis qui prétendent en trouver dans le Devin du Village en trouveront sans doute bien plus ici. Ils feront leur métier.

158 Nous soulignons.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Ces remarques, pour incomplètes et rapides qu'elles soient, montrent comment N. souligne le « manque de justesse ou de pertinence[159] » du jugement de R. et à quel point la vision du monde de l'homme de lettres s'écarte de celle de R. Cependant, il serait hâtif de déduire de ce qui précède que les deux interlocuteurs entretiennent entre eux un rapport conflictuel constant. Leur désaccord se transforme, à la fin de la conversation, grâce à la conversation, en une remarquable complicité : le critique littéraire coopère, participe à la rédaction de la préface, il en est l'un des deux cosignataires :

> Tout le monde aura la même curiosité que moi. Si vous publiez cet ouvrage, dites donc au public ce que vous m'avez dit. Faites plus ; écrivez cette conversation pour toute préface. Les éclaircissements nécessaires y sont tous (N. 58, p. 29-30).
> Vous avez raison ; elle vaut mieux que ce que j'aurais dit de mon chef. Au reste, ces sortes d'apologies ne réussissent guère (R. 58, p. 30).

L'échange verbal permet ainsi d'aboutir à une conclusion substantielle sur laquelle les deux partenaires se rejoignent : le lecteur se rend compte à la fin de sa lecture de l'*Entretien* qu'il vient d'assister à la genèse d'une « Préface[160] ».

*****

Une lecture plus détaillée de cette pièce permettrait de dévoiler l'art de Rousseau dans l'exécution fignolée de l'un des « ouvrages » les plus remarquables en matière de poétique romanesque.

À l'image de son auteur – une personnalité qui « abonde en contrastes paradoxaux[161] » –, l'*Entretien* met en scène deux protagonistes dont les rapports sont marqués par l'antagonisme.

159 Dan Sperber et Deirdre Wilson, « Les ironies comme mention », *op. cit.*, p. 409.

160 Cette « dérobade élégante », Rousseau la doit à Cervantès : « Cervantès s'ouvre à un ami de son dégoût des préfaces, l'ami répond avec éloquence, et Cervantès trouve son discours si juste qu'il en fait… la préface de *Quichotte* ». Gérard Genette, *Seuils*, *op. cit.*, p. 217.

161 Jean-Louis Lecercle, « Réflexions sur l'art de Rousseau », *Europe*, n° 391-392, 39e année, novembre-décembre 1961, p. 97.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Chacun de ces deux acteurs attaque, défend, réfute, ironise et s'arme d'arguments et de contre-arguments. Le lecteur de cette pièce se trouve indisposé, non seulement à cause du brouillage qui marque ces discours et du clair-obscur produit par les nombreuses dichotomies entre les interventions et les positions des deux instances énonciatives, mais aussi à cause de la forme et du contenu de cette espèce, qui s'écartent de la tradition préfacielle et qui en font une « espèce d'écrit » ou, si l'on veut, une anti-préface.

L'*Entretien* est cette pièce qui, servant de paratexte à *La Nouvelle Héloïse*, a elle aussi son paratexte : un « Avertissement » et une « Introduction ». Ces deux textes nous informent que cet *Entretien* n'est que pure fiction, que l'auteur « feint de partager le discours avec un interlocuteur imaginaire[162] » : il s'agit, selon l'« Avertissement », d'un « dialogue ou entretien supposé » ; cet « Entretien », écrit Rousseau dans une autre pièce liminaire – l'« Introduction » supprimée –, contient :

> le sentiment d'un homme de goût et de lettres à qui je suppose avoir prêté mon manuscrit, et à la place duquel j'ai tâché de me mettre pour en juger aussi sévérement qu'il auroit fait. Comme en m'accusant je ne perds pas le droit de me deffendre ; pour n'oublier ni l'intérest de la vérité ni celui de l'Éditeur, j'ai suivi le plus fidellement que j'ai pu les idées du censeur et les miennes sous forme d'entretien (p. 793-794).

Embarrassé par ces continuels paradoxes, le lecteur ne sait que retenir. Doit-il croire le discours de l'*Entretien sur les romans* ou celui de son paratexte (paratexte du paratexte) ? L'*Entretien sur les romans* déstabilise les certitudes du lecteur habitué au topos du manuscrit trouvé. La situation se trouve compliquée avec le double statut de l'*Entretien* : il est texte ayant son paratexte et paratexte d'un autre texte.

Cet opuscule ne s'inscrit pas dans le « répertoire[163] » des préfaces classiques qui répondent ordinairement à « un ensemble

162 Gérard Genette, *Seuils*, *op. cit.*, p. 177.

163 Terme de Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, *op. cit.*, voir surtout p. 99 et suivantes.

PDF destiné à un usage strictement individuel et non diffusé

de règles, de régularités, de conventions, qu'elles soient constitutives, prescriptives ou traditionnelles, en fonction desquelles le lecteur s'immerge[164] » dans ce type de textes liminaires. L'*Entretien* s'écarte, de par sa forme, sa taille, son contenu et son ton, de la pratique préfacielle « conventionnelle » ou, si l'on veut, « ordinaire », il transgresse « l'horizon d'attente » opéré par le « genre » – déjà institué par la tradition et la pratique – des pièces liminaires. Il est de ces créations littéraires qui dérangent les frontières établies par la tradition, c'est ce qui fait son originalité et sa spécificité :

> « Les frontières, écrit Bakhtine, entre ce qui est art et ce qui ne l'est pas, entre littérature et non-littérature, n'ont pas été fixées par les dieux une fois pour toutes. Toute spécificité est historique. Le devenir de la littérature ce n'est pas sa croissance et ses transformations dans les limites immuables de sa spécificité. Elle dérange même ces frontières[165]. »

Innovant et déviant « par rapport aux normes et aux conventions génériques assimilées », l'*Entretien* « demande de la part du lecteur un effort d'accommodation » : il l'oblige à « reconfigurer les cadres de son expérience esthétique, de ses représentations génériques, de ses connaissances encyclopédiques et de son système axiologique[166] ». Rousseau surmonte, dans l'*Entretien* (et dans la « petite » préface), la « confusion qui s'est établie entre la vérité du fait raconté et une vérité plus haute, propre à l'art, qui est une adhésion de l'imagination et de la sensibilité[167] ». Assistant à un éclatement et à une implosion du système générique dans une préface qui n'en est pas une, dans un discours hors normes, qui, de bout en bout, entretient le doute, le lecteur élu par Rousseau est ce

164 André Petitjean, « Pour une problématisation linguistique de la notion de genre : l'exemple du texte dramatique », VIe Congrès des Romanistes Scandinaves, Copenhague, août 2005. Version électronique : www.ruc.dk/cuid/publikationer/publikationer/XVI-SRK-Pub/MOL/MOL07-Petitjean/

165 Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et Théorie du roman*, *op. cit.*, p. 467.

166 *Idem*.

167 Frédéric Deloffre, « La nouvelle », in *Littérature et genres littéraires*, éd. par Jean Bessière, Paris, Larousse, 1978, p. 81.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

lecteur « émancipé » qui se sent « libre de déterminer lui-même s'il est disposé ou non à se laisser abuser[168] ».

Le jeu du « montré-caché », habilement mené par le romancier dans cette pièce, sert à créer un nouvel horizon d'attente. L'*Entretien sur les romans* brouille les cartes et jette le trouble sur le statut de la correspondance (authentique ou fictive ?), sur le système sémiotique verbal auquel elle appartient (texte ou non-texte ?), lequel système (système littéraire ou système non-littéraire ?) est lié au statut de Julie et de ceux qui gravitent autour d'elle (personnes ou personnages ?), et sur le statut de R. (autos ou auctor ? éditeur ou auteur ?).

Les questions posées au texte se déplacent et se modifient : il importe peu de savoir comment on a collectionné les pièces de l'œuvre ou si l'intrigue est réelle ou fictive, ce qui importe, dans cette *nouvelle* perspective, c'est de voir comment le texte est composé, quelles en sont les finalités, la dynamique et l'esthétique. Ce déplacement et cette modification des questions libèrent la création romanesque du joug de la poétique classique et sapent l'éthique et l'esthétique fondées essentiellement sur la « génétique » et l'héritage : deux valeurs fondamentales d'un système devenu caduc.

Pour clore cette modeste contribution sur la *Préface dialoguée*, il convient de renouer avec les dires de Gérard Genette à propos des fonctions du péritexte et de les interroger. Selon ce poéticien, la préface a « deux actions, dont la première conditionne, sans nullement la garantir, la seconde, comme condition nécessaire et non suffisante : 1. *obtenir une lecture*, et 2. *obtenir que cette lecture soit bonne*[169] ».

À y regarder d'assez près, cette définition proposée par Genette et longtemps illustrée par les études paratextuelles transforme la préface en une espèce de « pont » dont la raison d'être

168 Lucia Omacini, « Parole véridique, parole mensongère : le roman épistolaire après Rousseau (1790-1820) », *op. cit.*, p. 279. Christian Angelet constate lui aussi que Rousseau, dans ses deux préfaces, met « le poids sur la lecture et sur la part du lecteur » en ancrant « l'œuvre dans la réalité du consommateur ». Christian Angelet, « Le topos du manuscrit trouvé : considérations historiques et typologiques », in *Le Topos du manuscrit trouvé*, Actes du colloque international, Louvain-Gand, 22--24 mai 1997, Louvain/Paris, Peeters, 1999, p. XLIV.

169 Gérard Genette, *Seuils*, *op. cit.*, p. 183.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

est de servir le texte qu'elle accompagne : c'est la lecture de ce texte qui importe et non pas celle du discours liminaire, ou, pour être plus précis, le lecteur ne lit pas la préface pour elle-même, comme si celle-ci ne se constituait pas en un texte ayant son fonctionnement propre à lui, son architecture, sa rhétorique et ses finalités. La *Préface de Julie* met en œuvre tout un dispositif rhétorique et pragmatique afin de se faire lire avant de faire lire la correspondance à laquelle on la rattache. Si l'on considère la formule « faire lire » comme l'expression de la principale visée pragmatique de la préface, il est possible de distinguer deux pragmatiques : une « pragmatique interne » et une « pragmatique externe ». Non seulement le discours « liminaire » peut parfois être introduit, à son tour, par un autre discours liminaire[170], mais aussi il renvoie assez souvent à lui-même : cette sui-référentialité fort remarquable dans *Préface de La Nouvelle Héloïse ou Entretien sur les romans* pourrait faire l'objet d'une étude où l'on discuterait la fameuse image de l'éléphant et de son cornac, formulée par Genette dans les dernières lignes de *Seuils*. Le cornac sans éléphant peut ne pas être une « parade inepte » : le « péritexte » n'est pas condamné à n'être « qu'un auxiliaire, qu'un accessoire du texte[171] ». Ne peut-on pas considérer les *Lettres de deux amants* comme une extension, une amplification, une projection et une transposition de l'*Entretien sur les romans* ? Le critique littéraire n'est-il pas le double du père de Julie, aveuglé par les préjugés et les valeurs de sa caste ? N. ne finit-il, après une longue conversation, par devenir le complice de R., tout comme Milord Edouard qui était, au début, le rival de Saint-Preux, et qui devient, par la suite, son confident et son adjuvant ?

170 L'exemple qui illustre parfaitement l'accumulation de discours préfaciels est celui des *Amours du chevalier de Faublas* de Jean-Baptiste Louvet de Couvray (1760-1797). Ce roman est précédé de cinq préfaces (« Épîtres dédicatoires », « Avertissement », « Préface ») et d'une « Préface des préfaces » qui porte, comme son titre le dit clairement, sur les préfaces et non pas sur les *Amours du chevalier de Faublas* : « [...] je jette à la tête du premier volume toutes ces préfaces à jamais amies ; et, pour consacrer leur séparation première et leur éternelle réunion, je jette devant elles cette préface des préfaces ». Jean-Baptiste Louvet, « Préface des préfaces », *Les Amours du chevalier de Faublas*, in *Romanciers du XVIIIe siècle*, t. II, Préface par Étiemble, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1965, p. 409.

171 Gérard Genette, *Seuils*, *op. cit.*, p. 376.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Cette pièce est immensément riche qu'il est impossible de la cerner dans le cadre restreint du présent travail : ses thèmes, sa dynamique, son architecture, ses procédés argumentatifs, son style, ses visées nécessitent une lecture davantage patiente, détaillée et plurielle.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

3

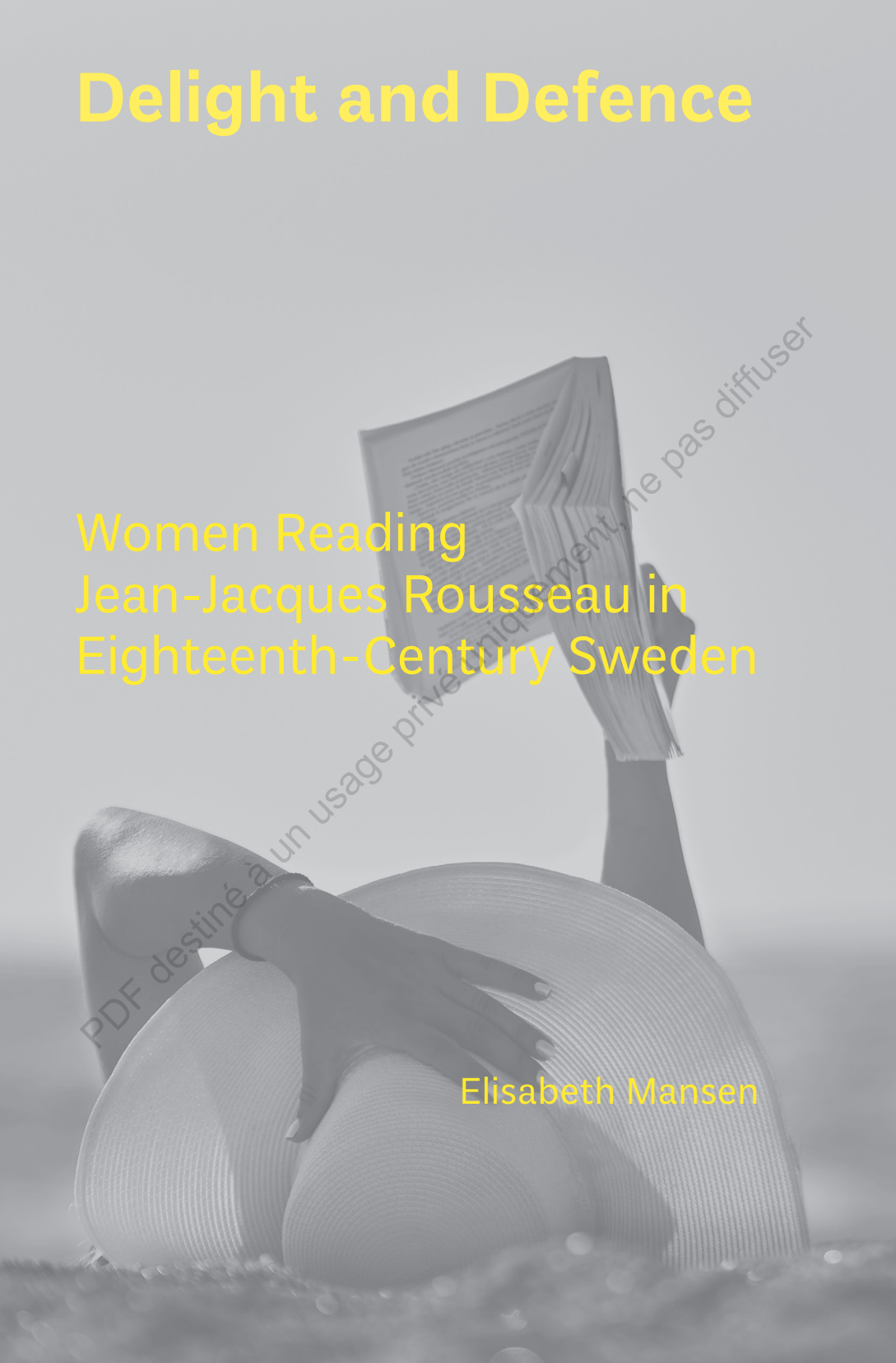
Un usage strictement personnel, ne pas diffuser

Loin de Genève, près de Rousseau

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Elisabeth Mansen
Nahid Rezaei

Delight and Defence



Women Reading Jean-Jacques Rousseau in Eighteenth-Century Sweden

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Elisabeth Mansen

Jean-Jacques Rousseau is often characterized as a women's writer – read, admired, loved and criticized by women. Internationally, there is a research field laid out by Mary Seidman Trouille's classic work, *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau* (New York 1997) and heralded by Robert Darnton's examination of reader reactions to Rousseau in *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History* (London 2001 [1984]). However, more scholarly work is needed to gain a clear picture of women reading Rousseau. Recent studies have rather unexpectedly found that the very first woman to criticize Rousseau's views on women in print was Swedish poet Hedvig Charlotta Nordenflycht (1718–1763). Her *Defence of the Female Sex against J. J. Rousseau, Citizen of Geneva*, currently translated into English, was written in 1759 and originally published in 1761[1]. This was one year before Rousseau's *Émile, ou de l'éducation* (1762) was published and more than thirty years before Mary Wollstonecraft's famous examination of Rousseau in *A Vindication of the Rights of Woman* (1792).

Hedvig Charlotta Nordenflycht is the only one among the critics of Rousseau to present her opinions in rhyme and meter. *Defence of the Female Sex* consists of an argumentative introduction over five pages, followed by an impressive poem, 648 lines long, with her views on Rousseau and on the oppression of women throughout history. The argumentation in *Defence of the Female Sex* uses a rich variety of elements connected to our conception of the Enlightenment, such as the symbolism of light, the idea of utility, the critique of inherited notions, the rights of man, and the opposition to all autocratic power. Moreover, it highlights the importance of re-examining history. In her poem, Nordenflycht invites Rousseau to follow her on an imaginary journey through history.

1 Hedvig Charlotta Nordenflycht, *Defence of the female sex against J.J. Rousseau, citizen of Geneva (1761)*, Lund : Ellerström, 2016. Nordenflycht's text has been translated into English, by Alan Crozier, as *Defence of the female sex against J.J. Rousseau, citizen of Geneva (1761),* and into French, by Françoise Sule, as *La défense du genre féminin contre J.J. Rousseau, citoyen de Genève (1761)*; the Swedish original being *Fruentimrets Försvar, emot J.J. Rousseau medborgare i Genève*. This article is built on two articles in Swedish, previously printed in *Kritik och beundran: Jean-Jacques Rousseau och Sverige 1750–1850*, ed. Jennie Nell & Alfred Sjödin (Lund 2017, Criticism and admiration: Jean-Jacques Rousseau and Sweden 1750–1850). This is a combined, concentrated, revised, and expanded version, not available anywhere else.

PDF destinée à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

She explores time and space in his company in order to find philosophers who share her opinions on liberty, equality and gender, as well as women who will show Rousseau and the reader what they are capable of.

The significance of this poem of Nordenflycht's in an international context became obvious as the result of a project on the reading and reception of Rousseau in Sweden during the period 1750–1850, funded by The Swedish Foundation for the Humanities and Social Sciences[2]. It raises more general questions about women reading Rousseau. Were women really as delighted with him as has hitherto been supposed ? Did women really read Rousseau to the extent that we have been led to believe ? Consequently, this study examines women reading Rousseau in Sweden from the 1750s to the 1850s. The purpose is to identify women reading Rousseau, and discover what they read, how they read it and the thoughts, feelings and reactions aroused by their reading. There are many questions to ask: Were they influenced by Rousseau, did they express ideas about his writings and did they spread their views to others ? Did they visit Rousseau while he still lived or travel to places associated with him? Who owned books by Rousseau or showed interest in him in other ways ? Did this interest vary with social status or change over time ? Our picture of the literary landscape of the eighteenth century would benefit from further research and, in addition to previous research, this study will consult biographical material, book lists, diaries and letters in order to try to answer as many of these questions as possible.

Rousseau's works were available in French on the Swedish book market during the eighteenth century, in bookshops and lending libraries as well as at auctions[3]. But his direct influence

2 It is almost impossible to prove the negative point needed in order to claim that there are no earlier publications by women on this topic. However, corroboration has been sought from all the participants in the project as well as from the international Advisory Board.

3 Margareta Björkman, *Catharina Ahlgren: Ett skrivande fruntimmer i 1700-talets Sverige* (Catharina Ahlgren: A women writing in eighteenth century Sweden), Stockholm, 2006, p. 471, Anita Ankarcrona, *Bud på böcker: Bokauktioner i Stockholm 1782–1801: Traditionen – böckerna – publiken,* (Bid on Books : Book Auctions in Stockholm 1782–1801: The Tradition – the Books – the Audience), Stockholm, 1989, p. 123, 134, 152 and 162f.

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

is sometimes inferred too easily when certain subjects are mentioned, such as a general critique of western civilization, the social contract, more liberal child education, a complementary gender perception or a special appreciation of nature. The name Rousseau often takes precedence, although these themes were discussed by many others, sometimes as far back as antiquity, i.e. by the stoics. Therefore, this study requires more positive proof of the reading of Rousseau than thematic references or general associations.

Hedvig Charlotta Nordenflycht – a poet with enlightened ideas

The most ardent reader of Rousseau among Swedish women during this period seems to have been the poet Hedvig Charlotta Nordenflycht. She was a contemporary of Rousseau and her reactions to his ideas range from warm admiration to intense criticism. She appreciated him as a writer and had no problem reading his works in French, but she reacted strongly against his ideas on women, as expressed in his *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758). She delivered her powerful and passionate response in print in *Defence of the Female Sex, against J. J. Rousseau, citizen of Geneva* (2016, orig. *Fruentimrets försvar, gentemot J. J. Rousseau medborgare i Genève*, 1761). Alone among Rousseau's critics, Nordenflycht chose the didactic poem as a genre, and filled her alexandrines with striking metaphors and antitheses in order to demonstrate the elevated ambition of the poem. She even emphasized the idea of equality by alternating between masculine and feminine rhymes of one and two syllables respectively. Her choice of the poetic form was deliberate. She knew that poems do not attract everybody, but, according to Nordenflycht, poetry has the capacity to simultaneously please the senses and engage the mind[4].

Nordenflycht has an assured place in the history of Swedish literature as an author and member of the learned society Tankebyggarorden (Order of Thought Builders) in Stockholm, but her harsh criticism of Rousseau's outlook on women is less well

4 Nordenflycht, *op.cit.*, p. 12.

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

known and deserves international attention. Nordenflycht's poem appeared long before Mary Wollstonecraft, Madame de Staël or Olympe de Gouges formulated their critiques of Rousseau, and her contribution is particularly interesting in that she reacted while Rousseau was still alive, and a year before the publication of *Émile, ou de l'éducation* (1762), in which he elaborated upon his views on women. Her ambivalence is obvious. She appreciated Rousseau as an author, especially his ambition to be honest and sincere, but her reaction to his outlook on women remained firm[5].

Nordenflycht's response rested on her wide reading of Rousseau and her profound admiration for him. Her motive force consisted in large parts of amazement and disappointment. In his earlier work, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), she had found him open to the idea that better education for women would benefit the whole of humankind. That is part of the reason why Nordenflycht reacted so vehemently when Rousseau's *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758) included a long footnote in which he claimed that women in general were extremely limited both intellectually and emotionally. They lacked celestial fire, and could neither think profoundly nor feel intensely. In the text, Rousseau made women's attitudes responsible for the superficial civilization that he despised, as well as for the wretched theatrical productions in Paris[6].

Nordenflycht shared Enlightenment values and hoped for development towards greater freedom, justice and equality, for women as well as men. In her poem, she invoked the strongest authorities of the age : Nature, Experience and History. She

5 Nordenflycht claimed women's admission to higher education and civil rights as early as 1741 in the poem « Fruentimbers plikt at upöfwa deras wett » (Women's duty to develop their minds). Her defence of the female sex was published in a separate volume early in the summer of 1761. She sent it to her friend Samuel Älf on 26 June 1761. The poem reached a wider audience in *Witterhets Arbeten*, 1762, Works of Fiction. Sven G. Hansson, *Satir och kvinnokamp i Hedvig Charlotta Nordenflychts diktning: några konflikter, motståndare och anhängare* (Satire and the struggle for women's rights in the poetry of Hedvig Charlotta Nordenflycht: Some conflicts, opponents and supporters), Stockholm, 1991, p. 112.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Letter to d'Alembert and Writings for the Theatre,* in *Collected Writings of Rousseau*, vol. 10, edited and translated by Allan Bloom, Charles Butterworth, and Christopher Kelly, Lebanon, NH : Dartmouth College, 2004, p. 327.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

embarked upon a pioneer quest, combing through history for philosophers and authors with a positive view of women. She started with the Bible, and continued with Plato, Plutarch, Pierre Bayle and the Danish author Ludvig Holberg[7]. Her next argument consisted of a gynaeceum, a catalogue of women. She began with Sappho, a brilliant exception whom Rousseau himself willingly acknowledged, and continued with Aspasia, Cleopatra and Semiramis. She highlighted the contributions of women to both culture and science, including female rulers and monarchs. Nordenflycht believed that the power of example is the most convincing evidence of women's competence and capacity.

> To convince M. Rousseau and his supporters about how preposterous their way of thinking is, in this my defence of the female sex I have cited some of the famous women who have shone and still shine with great properties, genius, learning, virtue and heroism, since examples are the most binding proof[8].

She tried to cover as many fields as possible, but was well aware of the fact that readers could not be supposed to be familiar with all the distinguished women mentioned. Therefore, she supplied the text with generous biographical and historical footnotes.

Thirty years later, Mary Wollstonecraft had largely abandoned this line of reasoning. She declared: « I shall not lay any great stress upon the example of a few women », mentioning only a couple with admiration, such as Sappho and Eloisa (shared with Rousseau and Nordenflycht), and the Empress of Russia. Wollstonecraft also added the androgynous Chevalier d'Eon, and the highly respected historian Catharine Macaulay, ending with « etc. »[9]. She knew the impact of example, but had no real inte-

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

7 Nordenflycht, *op.cit.*, p. 21.

8 *Ibid.*, p. 11.

9 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman,* in *The works of Mary Wollstonecraft,* Vol. 5, ed. Janet Todd & Marilyn Butler, London, Pickering, 1989, p. 145–146. Chevalier d'Eon was an androgynous character with an adventurous life and an impressive name. J. M. J. Rogister, *D'Éon de Beaumont, Charles Geneviève Louis Auguste André Timothée, Chevalier D'Éon in the French nobility (1728–1810)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

rest in exceptional women[10]. Nordenflycht would have agreed, but still believed in numbers, up to a point: « to enumerate them all, it would have become an encyclopaedia, not a poem »[11]. Too many examples would ruin the poetry, and a few exceptions could be tolerated or simply overlooked, but in her opinion a carefully chosen but still massive historical testimony proved the worth of women.

Nordenflycht's philosophical ideal was equality in reason, emotion and ambition, founded on the idea of the innate and natural rights of man. Addressing women in general, she wrote :

> You are yourself one part that holds the world together,
> And born with sense and drive, with feelings and desires.
> Woman, just like Man, as human is complete[12].

The problem, as she saw it, was that men, no matter whether they worshipped or disparaged women, prevented them from using their reason, acquiring knowledge, or reaching important positions in society.

> Our sex's rights have seen such autocratic treatment,
> Transformed at times to God, at times into a maggot,
> Yet always in accord with one severe decree:
> To keep us from the light, and bar from high pursuits[13].

It was the sincere conviction of Nordenflycht that references to Nature usually hid the true state of things, and that present society was the result of inadequate education.

> So Nature gets the blame, and blood and heart likewise
> For causing what is due to nurture, nothing else[14].

She laid the blame on tradition, unjust politics and men in power.

10 Wollstonecraft, *op.cit.*, p. 146.

11 Nordenflycht, *op.cit.,* p. 12.

12 *Ibid.*, p. 13

13 *Idem.*

14 *Ibid.,* p. 15.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

> They block the vein that brings the water to the wellspring,
> And then they wonder why that vein will give no water.
> They snare the eagle's foot and mutilate its wing,
> And then reproach the bird that cannot reach the sun.
> So female drive is bound by upbringing and habit[15].

The actions of men were the reason for the shortcomings of women. Upbringing and habit provided the limits of their movements. Fortunately, women were not represented by flimsy swallows or tiny sparrows. Instead, Nordenflycht chose the eagle as a symbol of female power. Furthermore, she connected the fate of women with the greater history of mankind.

> Oh, cruel tyranny, how can our world grow better,
> When half mankind is bound in ignorance and fettered[16].

Ignorance constituted the fetters; education was the obvious countermeasure.

Nordenflycht was a firm advocate of the rights of women. She considered it her duty to defend her sex and voiced hope for a development towards greater freedom, justice and equality. Her endeavour included battling habits, prejudices, longstanding tradition—and Rousseau.

> … my zeal has been ignited by reverence for truth, love of justice, concern for the value and rights of my sex, which have for so long been downtrodden by the tyranny of habit. M. Rousseau has the interest of his native country to defend and I have half the human race[17].

Hedvig Charlotta Nordenflycht is probably the most important woman reading Rousseau in Sweden, and her defence of women stands out with increasing clarity as a central Enlightenment text in its desire to combat prejudices and injustices, as a pioneering

15 *Idem.*

16 *Idem.*

17 *Ibid.*, p. 11.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

feminist work by virtue of the arguments about women's competence, and in Rousseau reception through its distinct character of protest. For a long time to come, her poem gave rise to commentary and thus contributed to Rousseau's presence in Swedish cultural life.

Magdalena Sofia Montgomery Silfverstolpe – a salon hostess who loved Rousseau

Rousseau was also important to a central figure in the Swedish Romantic tradition, the salon hostess Magdalena (Malla) Sofia Montgomery Silfverstolpe (1782–1861)[18]. Her extensive diaries, containing notes on everything from philosophy and aesthetics to everyday events, are an invaluable source of cultural history. Rousseau was among her most beloved writers, but, unlike Nordenflycht, she was an unreserved admirer. There is every reason to believe that her own diary project was inspired by Rousseau's *Confessions*, published in the year of her birth.

Malla Silfverstolpe owned a library of over a thousand volumes and kept meticulous reading notes, sometimes including short reviews and personal reflections. Reading Rousseau, she was always willing to acknowledge her delight. She bestowed her blessing upon his ashes and highlighted both his sublime genius and his passionate heart. Writing in French, she exclaimed : « Génie sublime, coeur passionné et sensible, mes bénedictions sur ta cendre ! »[19]

The early volumes of Silfverstolpe's diary are full of underscores and exclamation marks. She resembled Rousseau in her subjective and emotional traits, in her emotional outbursts, her conflicting impulses, and her awkward combination of strong self-esteem and deep despair.

18 The archive of Malla Silfverstolpe at Uppsala University Library amounts to 26 volumes. A selection of her memoirs is available in Swedish in *Malla Montgomery-Silfverstolpes memoarer* (The Memoirs of Malla Montgomery-Silfverstolpe), 1–4, Stockholm, 1908–1911.

19 Malla Silfverstolpe's diaries. Original manuscript, p. 1590f. UUB. See also Ingrid Holmquist, *Salongens värld: Om text och kön i romantikens salongskultur* (The world of salons : Text and gender in the romantic culture of salons), Stockholm, 2000, p. 201.

PDF destiné à un usage privé uniquement, n'est pas diffuser

Both of them often felt lonely, even in company, and considered themselves simultaneously uniquely important and misunderstood. Silfverstolpe easily identified with Rousseau's heroines, a Julie or a Sophie, and like Julie, she often fell in love with young men and felt torn between duty and inclination. Silfverstolpe read Rousseau's *Émile, ou de l'éducation* (1762) in her youth. In her diary, she admits that some of his reasoning was too advanced for her, but she felt a close affinity with Sophie[20]. In her diary, where she called herself Malla, she wrote :

> At this time Malla made acquaintance with Rousseau in "Emile". There was a lot that was too serious and profound for her, but Sophie interested her, and she delivered a kind of solution to her own mystery. One night, just like Sophie in « Emile », Malla dreamed that she would become acquainted with a person who in the future would have a great influence on her destiny[21].

Silfverstolpe does not object to Rousseau's ideas on women. She belongs to the Romantic tradition and readily accepts the notion that women's talents are mainly found in the area of emotions, which is Rousseau's position in *Émile*. In her memoirs, she recollects a strange encounter in her teens with one of her many admirers, in which Rousseau plays an ambiguous role:

> February 8 [1801], Malla's birthday, Brelin came in the evening, took the opportunity to speak to her alone and said, « Miss Malla's only obligation towards me is to be happy ! Receive with kindness this little book that contains some good advice. » It was a « Taschenbuch » for the year 1800 with the title : « Die Kunst mit Männer glücklich zu seyn, nach Goethe, La Fontaine, Rousseau und Wieland. » The title seemed so peculiar that she was ashamed to display the book,

20 Silfverstolpe's diaries, *op.cit.*, p. 211.

21 Malla Silfverstolpe, *Malla Montgomery-Silfverstolpes memoarer*, 1, 1782–1803, Stockholm, 1908, p. 147.

PDF destiné à un usage strictement personnel, ne pas diffuser

but it was really rather good and Malla made many notes showing her acclaim and approbation[22].

Rousseau is presented as a teacher of happy heterosexual relationships. In her diary, Silfverstolpe called him her most beloved author and the reading notes for 1817, when Silfverstolpe was 35 years of age, tell us that she read Rousseau's *Les Confessions* (1–2, 1782–1789) with « sincere interest »[23]. Visiting Germany in 1825–1826 together with the poet Erik Gustaf Geijer and the composer Adolf Fredrik Lindblad, she spent some time in Berlin with her literary friends Bettina von Arnim (1785–1859), Rahel Varnhagen von Ense (1771–1833) and Amalia von Helvig (1776–1831). Helvig often spent time in Sweden and is sometimes considered Swedish because she was married to a Swedish nobleman. She was a member of the Swedish Academy of Art and in 1804–1810 held a salon in Stockholm, visited by, among others, Malla Silfverstolpe. On 31 January 1826, Silfverstolpe made notes of discussions with Helvig on Rousseau and Goethe, two of her favourite authors. When Helvig mentioned that someone had criticized Rousseau's *Les Confessions* and that someone else opposed this, Silfverstolpe defended Rousseau, insisting on his innocence and sincerity[24].

Silfverstolpe allowed Rousseau to influence both her life and her writing. This was noted by her contemporaries, not least by the author Fredrika Bremer, who associated Silfverstolpe's journal with Rousseau's work[25]. Previous research has also noticed the influence of Rousseau on Silfverstolpe's literary style in general, and on her diary in particular. Literary scholar Ingrid Holmquist, who has studied the original manuscripts of Malla Silfverstolpe, finds major similarities between their literary expressions and points out that the early sections of Silfverstolpe's diaries in particular,

22 *Ibid.*, p. 277.

23 *Ibid.*, p. 240 and 290. Holmquist, *op.cit.*, p. 201.

24 Malla Silfverstolpe, *Malla Montgomery-Silfverstolpes memoarer,* 4, 1825 (sept.)–1861, Stockholm, 1911, p. 46, The poem « Sur Les Confessions de J. J. Rousseau » in C. Bonafont, *Flore, ou variétés littéraires: étrennes pour 1816*, Strasbourg, 1816, p. 66.

25 Letter from Fredrika Bremer to Malla Silfverstolpe dated Årsta 23 December 1840. Fredrika Bremer, *Fredrika Bremers brev*, 2, 1838–1846, Stockholm, 1916, p. 93f and 541.

PDF de l'article à l'usage privé du client. Tout usage commercial est interdit.

where you find an older narrator looking back on her earlier life, are similar to Rousseau's *Confessions*[26]. The form of reading attributed to romantic readers, whose intense empathy has consequences for their way of living their lives, called « rousseauanism » by Robert Darnton, accurately describes Silfverstolpe's relation to Rousseau.

Silfverstolpe's reading of Rousseau did not remain only a private matter, expressed in her diary and notes on her reading. In the romantic salon she started in the university town of Uppsala in 1819, and maintained with brief interruptions until the 1840s, reading aloud and discussing literary and aesthetic subjects were major elements. She read from her diaries and spread her views on Rousseau to a large circle of men and women, including younger generations. Among the guests were friends and family, as well as more casual visitors, such as author Fredrika Bremer and singer Jenny Lind. Some of the women in her salon owned copies of the works of Rousseau. Salon hostess Alida Knös (1785–1855) and her daughter, the poet Thekla Knös (1815–1880), had a copy of *Julie, ou La nouvelle Héloïse* in their library. The writings of Thekla Knös show that she was well acquainted with the ideas of Rousseau[27].

Malla Silfverstolpe maintained an interest in Rousseau throughout her life. During the 1850s, she read Saint-Marc Girardin's portrait of Rousseau's life and work in the issues of *Revue des Deux Mondes*. Her comment, in French, was that Girardin did not do justice to the author[28]. She had obviously retained her positive attitude, but her diary and reading notes are not always full of references to Rousseau. On the contrary, there are long periods during which she says nothing about him. Her other favourite author, Goethe, is mentioned and quoted more frequently. She also frequently mentions Lord Byron, Maria Edgeworth, Victor Hugo,

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

26 Holmquist also finds influences from Byron, Madame de Staël and Fredrika Bremer. Holmquist, *op.cit.*, p. 195, 201, 203, 222, 236. See also Paul Fröberg, *Minnen och bikt : En studie i Malla Montgomery-Silfverstolpes memoarer* (Memories and confession : A study in Malla Montgomery-Silfverstolpe's memoirs), Stockholm, 1975, p. 24.

27 Elisabeth Mansén, *Konsten att förgylla vardagen : Thekla Knös och romantikens Uppsala*, (The art of beautifying everyday life : Thekla Knös and Romanticism in Uppsala), Nora, 1993 p. 72.

28 Malla Silfverstolpe's Reading Notes dated 1 December 1853, in October 1854 and March 1855. UUB. Girardin's work was published in Paris in 1875, after the death of Malla Silfverstolpe.

Edgar Allan Poe, Ann Radcliffe and Walter Scott, as well as Swedish authors such as Carl Jonas Love Almqvist and Fredrika Bremer. Silfverstolpe's reading notes rarely provide more than authors and titles, sometimes giving a final assessment, but they clearly show that, in Malla Silfverstolpe, Rousseau had found a congenial reader.

Fredrika Bremer – a champion of women's rights

The most famous female Swedish author of the nineteenth century, Fredrika Bremer (1801–1865), also has a documented interest in Rousseau. In her youth, she read *Julie, ou La nouvelle Héloïse* with delight[29]. On a visit to Bern in October 1832, she visited St. Peter's Island where Rousseau had lived. She found it verdant and beautiful in the middle of a calm lake[30]. She then called him « Roussau », but a few months later, in a letter to her friend Per Böklin, she spelled Rousseau's name correctly[31]. In her letters, she also associated Rousseau (and Madame de Staël) with the question of whether or not suicide is a crime[32]. Around 1840, there are several references to Rousseau in Bremer's letters, and when she discussed the reasons for the French Revolution, she considered the enthusiasm for Rousseau's perception of nature to be a contributing factor[33]. Fredrika Bremer associates Rousseau with finding comfort in nature, quoting him in French: « tant que j'herborise je ne suis pas malheureux » (when I collect plants I am never unhappy)[34].

29 Carina Burman, *Bremer : En biografi* (Bremer : A biography), Stockholm, 2001, p. 29, Sophie Adlersparre and Sigrid Leijonhufvud, *Fredrika Bremer : Biografisk studie* (Fredrika Bremer : Biographical study), Stockholm, 1896, p. 1 and 21f.

30 Fredrika Bremer, *Fredrika Bremers brev, 1, 1821–1838,* Stockholm, 1915, p. 63.

31 *Ibid*., p. 217.

32 Letter from Bremer to Anders Lindeberg (1789–1849) in Fredrika Bremer, *Brev: Ny följd, tidigare ej samlade och tryckta brev, 1, 1821–1852*, Stockholm, 1996, p. 73f. « Tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver. » Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social,* Paris, 1762, II : 5, p. 69.

33 Bremer writes about « the enthusiasm for the nature gospel that Rousseau preached. » Letter-like draft in Bremer (1996) p. 467.

34 Letter from Fredrika Bremer to Ebba Svanberg (1821–1887), Stockholm 9 January 1843. Bremer, 1916, *op.cit*., p. 297. See Lettre DCCCLXVI à M. Peyrou, Dec 19 1768. *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau : correspondance* (Paris 1826) p. 7.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

This is a quotation from one of Rousseau's letters, available in a French edition from 1826, and if Bremer had not received it from other sources, she seems to have devoted more detailed studies to the works of Rousseau. She also discussed the flaws and merits of Rousseau in her novel *En dagbok* (A Diary, 1843)[35].

Of particular interest is a letter from Fredrika Bremer to Malla Silfverstolpe, dated Årsta, 23 December 1840, in which Bremer compares Rousseau's *Les Confessions* to both the diary of Malla Silfverstolpe and her own plans to write a frank biography:

> [...] I thought that no one could be more sincere than I, so merciless in exposing one's own weaknesses and misery, – revealing things only the goal can justify, turning ugliness to beauty, in short I believed myself to be (~~next to Rousseau~~) alone with such a state of mind. – In your work, dearest Malla, I have greeted a kindred spirit, and acknowledged it with joy. This is how you encounter and recognize each other – in God[36].

Thanks to the careful publishers of the letters of Fredrika Bremer (Klara Johanson and Ellen Kleman), this reference to Rousseau remains visible, although Bremer herself had deleted it. Obviously, she saw the similarity between the three writing projects, although she might have overestimated the religious inclinations of the others.

Sophie Sparre – discovered in a private library by a stroke of luck

Sometimes, you have a stroke of luck. After this study had come to an end, I found an odd volume of Rousseau's *Émile* in a private library. It was a first edition and the book still had its old grey cover. Giving it a closer look I found the owner's signature: Sophie Sparre.

35 Fredrika Bremer, *En Dagbok* (A Diary), Stockholm, 1843, p. 25f. See Burman, *op.cit.*, p. 230–243.

36 Letter from Fredrika Bremer to Malla Silfverstolpe, op.cit. Bremer, 1916, *op.cit.*, p. 93f and 541.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

The style was beautiful, thin and slightly sprawling, the ink bleached, and the name written with a pen that created wider lines when the hand pressed harder. This signature was obviously written long ago by another woman who owned a volume of Rousseau. But the discovery would be much more interesting if it were possible to identify this Sophie Sparre. There have been several women of that name, but a clear favourite is the Sophie Sparre (1761–1832), who married the artist and author Carl August Ehrensvärd (1745–1800) at the Royal Palace of Stockholm in 1785[37]. This Sophie Sparre was a well-read woman, and associated with several Rousseau-reading women at court. She had been in the service of Princess Sofia Albertina and the former Duchess Hedvig Elisabeth Charlotta, by then Queen Charlotte. She is supposed to have managed to make Ehrensvärd abandon his negative opinion of women and their marriage was very happy. To decide whether the bookkeeping Sophie Sparre really was the Sophie Sparre married to Ehrensvärd, a signature of the latter was needed. Sweden's foremost expert on Ehrensvärd is Sten-Åke Nilsson, professor emeritus in Art History at Lund University. He knows that in the Tosterup collection at the National Archives there is a letter signed by said Sophie Sparre[38]. Luckily, he owns a copy of this letter, which is fortunate, as access to the Tosterup collection requires special permission. Nilsson is one of my former teachers and he agreed to meet me in the entrance to the Royal Library in Stockholm, where we could compare the two signatures.

At a quick glance, the signatures seem very similar – the initials, the inclination, the r:s. But there are also differences. The name on the letter is beautifully written and the p:s perfectly rounded. The name in the book seems to be written quickly, the

37 « Carl August Ehrensvärd », in *Svenskt biografiskt lexikon.* (Bengt Hildebrand, O. Nikula, and Gunhild Bereh.), http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/16733> 2019-08-23. See « Carl August Ehrensvärd », Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Carl_August_Ehrensv%C3%A4rd> 2019-08-23. See also Sten Åke Nilsson, *1700-talets ansikte* : *Carl August Ehrensvärd* (The image of the eighteenth century : Carl August Ehrensvärd), Stockholm, 1996 ; and Elisabeth Mansén, *Sveriges historia. 1721–1830* (The history of Sweden 1721–1830), Stockholm, 2011, p. 197f, 227, 529 and 537f. Ehrensvärd's letters to Sophie Sparre are published as Carl August Ehrensvärd, *Brev till Kickan* (Letters to Kickan), Stockholm, 1971.

38 The inventory of Carl August Ehrensvärd. The National Archives, Svea Court of Appeal, Main archive, E IXb: 163 (1801 no. 34).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

p:s are open. You have to take into account that the situation is different, perhaps also the time, but is that enough of an explanation ? Another expert, antiquarian book-seller Mats Rehnström, can produce pictures of several signatures of the Sophie Sparre who married Ehrensvärd. By the end of our lunch, we had agreed that the main characters are so similar that it is reasonable to suppose that the signatures were written by the same person. On reflection, he decided that it is so[39]. On this evidence, I really believe that this is the case. And, regardless of the identification, we have found another woman reading Rousseau : a Sophie Sparre who owned an original volume of Rousseau's *Émile*.

This was, of course, an unexpected occurrence. Without this series of coincidences, that woman's connection to Rousseau would have remained hidden from the world. Some works of Rousseau have obviously been in the possession of women without leaving any traces in public archives. It must be remembered that reading does not always leave traces. Matters discussed in conversation or over a cup of coffee are irretrievably lost. Only a few women bothered to make reading notes or document their reading in diaries, letters, or other media. Furthermore, the evidence that was produced may have disappeared over time.

More voices in the choir

Nevertheless, more women reading Rousseau in Sweden between 1750 and 1850 have been recorded. At court, Rousseau was studied by Queen Louisa Ulrika (1720–1782), by her daughter Princess Sophia Albertina (1753–1829) and by Duchess Hedvig Elisabeth Charlotta (1759–1818). In December 1779, Rousseau's *Émile* was read aloud at court, according to the Duchess, who reported this to her friend Sophie von Fersen, sister of the Axel von Fersen who tried to save Queen Marie Antoinette of France from the guillotine[40].

39 E-mail from Mats Rehnström to Elisabeth Mansén 25 October 2015.

40 My Hellsing, *Hedvig Elisabeth Charlotte: Hertiginna vid det gustavianska hovet* (Hedvig Elisabeth Charlotte: Duchess at the Gustavian Court), Stockholm, 2015, p. 304.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Library researcher Sten G. Lindberg has established that the original edition of Rousseau's *Émile* that was found in the Queen's library at the Palace of Drottningholm was particularly well worn[41]. The Queen was of course reminded of Rousseau's ideas as early as 1761, when Nordenflycht's *Defence of the Female Sex* was dedicated to her[42]. The Queen corresponded with several French philosophers, including Voltaire, but not Rousseau. Researcher Merit Laine assumes that he was considered something of an outsider[43]. Duchess Hedvig Elisabeth Charlotta read Rousseau as a young woman. Historian My Hellsing, who has devoted a doctoral thesis to the Duchess, believes that she was familiar with Rousseau's political writings, and in a letter to her friend Sophie von Fersen from 15 June 1784, she quoted Rousseau's *Les Confessions*[44]. The two letters give the impression that Sophie von Fersen also belongs to the Rousseau-reading women of this period.

Several of the women who read Rousseau early on were writers. This is the case with Françoise Marguerite Janiçon (1711–1789), who was declared the most learned woman in Sweden by the well-read publicist Carl Christoffer Gjörwell (1731–1811). On 9 December 1758, long before the first Swedish review, she pointed the attention of her friend Johan Arckenholtz to Rousseau's letter

41 Sten G. Lindberg, « Drottning Lovisa Ulrikas bibliotek på Drottningholm » (Queen Louisa Ulrika's library at the Palace of Drottningholm), in *Kungl. Vitterhets historie och antikvitetsakademiens årsbok,* 1994, p. 82. See also Anita Ankarcrona, « Drottningholmsbibliotekets bokbestånd » (The Books at the Library of the Palace of Drottningholm) in Stig Fogelmarck, Anita Ankarcrona, & Anders Zander (ed.), *Biblioteket på Drottningholms slott* (The Library at the Palace of Drottningholm), Drottningholm, 1998, p. 22.

42 Ann Öhrberg, in «"Man snärjer örnens fot": En diskussion om begreppet makt med utgångspunkt från Hedvig Charlotta Nordenflychts dikt "Fruentimrets Försvar"», in *Feministiska litteraturanalyser 1972–2002* (Feminist literature analyzes 1972–2002) , Lund, 2005, p. 186. See also Hansson, *op.cit*., p. 103.

43 Merit Laine draws attention to Louisa Ulrika's appreciation of Nordenflycht and her poem dealing with Rousseau. Merit Laine, « En drottning med "mannawett"». See also Marie-Christine Skuncke, « Lovisa Ulrikas korrespondens med utländska författare och lärda », in Sten Åke Nilsson (ed.), *Drottning Lovisa Ulrika och Vitterhetsakademien* (Queen Louisa Ulrika and the Royal Swedish Academy of Letters) , Stockholm, 2003, p. 39 and 52. In her surviving library, you can find Rousseau's *Émile* (1762). Mats Rehnström, « Sofia Albertinas bibliotek », in *Biblis* 2000 :10 p. 3–16, Sam Owen Jansson, « Det stenbockska fideikomissbiblioteket », in *Fataburen* 1953, p. 95–108.

44 Hellsing, 2015, *op.cit*., p. 211 and 304.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

on the theatre[45]. Catharina Ahlgren (1734–ca 1800), who often published herself under the pseudonym Adelaide, is another author reading Rousseau. Literary sociologist Margareta Björkman claims that Ahlgren had a special interest in *Julie, ou La nouvelle Héloïse* and associated Rousseau with ideas of true friendship. Ahlgren identified herself primarily with Julie's friend Claire[46]. Her copy of *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, as well as copies of the works of Nordenflycht, were inherited by her daughter Catharina Juliana (Julie) Eckerman (1765–1800), who may have received her nickname from Rousseau's novel. Björkman includes them both in her interesting attempts to reconstruct reader profiles of the Swedish eighteenth century. She finds them more well-read and less limited to novel reading than is usually presumed of women at the time[47].

Another Rousseau-reading woman with literary connections was the author Carl Jonas Love Almqvist's mother, Brigitta Lovisa Gjörwell (1768–1806), daughter of the aforementioned Carl Christoffer Gjörwell. Almqvist reports that her dearest pleasure was to wander around in the woods and fields, with no other companion than her beloved author Rousseau[48]. A special position among the women reading Rousseau around the turn of the century is given to her sister Gustafva Gjörwell (1769–1840). She had an impressive book collection of over two thousand volumes, not including Swedish literature and maps[49]. Rousseau is represented by his novels, his *Confessions* and a collection of letters, but not by his essays. You can find *Julie, ou la nouvelle Héloïse* in two editions, from 1782 and 1783, *Émile, ou de l'Education* (ed. 1782),

45 Hansson, *op.cit.*, p. 94ff. Öhrberg, *op. cit.*, p. 227ff and 259.

46 Björkman, *op.cit.*, p. 168f, 366f, 437 and 448. See also Ruth Nilsson, *Kvinnosyn i Sverige: Från drottning Kristina till Anna Maria Lenngren* (Views on women in Sweden: From Queen Kristina to Anna Maria Lenngren), Lund, 1973, p. 250.

47 Björkman, *op.cit.*, p. 375–380 and 404. Ekerman is considered to have mastered French and is described in Wikipedia as a « courtesan and spy», http://sv.wikipedia.org/wiki/Julie_Eckerman, 23 August 2019.

48 Albert Theodor Lysander, *C. J. L. Almqvist, karakters- och levnadsteckning* (C. J. L. Almqvist, A Picture of his Life and Character), 1878, p. 260.

49 *Förteckning öfver afl. Enkefru Gustafva Eleonora Lindahls, född Gjörwell, efterlemnade Boksamling, som kommer att försäljas å Stockholms Bok-Auctionskammare den 21 November 1840 och påföljande auctionsdagar*, Stockholm, 1840. See Carl Magnus Carlander, *Svenska bibliotek och ex-libris* (Swedish libraries and bookplates), Stockholm, 1904: 3; p. 121ff.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Les Confessions (ed. 1790) and *Correspondances* (3 vol., ed. 1803). There are some volumes of Rousseau's collected works from 1782, as well as a supplement, which makes it likely that the other volumes of his collected works have gone missing. Among literature on Rousseau is to be found Louis-Sébastien Mercier, *De J. J. Rousseau considéré comme l'un des premiers Auteurs de la Révolution* (1791)[50]. How much of this Gustafva Gjörwell herself had read is not known. She may have inherited the books from her father, her husband and/or her sister. A lot of women, and men, obtained access to literature through their friends and relatives. Gustafva Gjörwell, however, had a more personal connection to Rousseau as his name is found in her autograph collection. Autographs could be bought or obtained in different ways, but they must have been written by the person in question. Gustafva Gjörwell's lifetime overlaps Rousseau's and the question is: did she meet him ? If so, it must have been early in her life. She travelled extensively in Europe and visited famous people and places. Among the persons mentioned in this context are Goethe, Schiller, Klopstock, Herder – and Rousseau. But her travels took place mainly after her marriage to shipowner and book collector Johan Niklas Lindahl (1762–1813) in May 1781[51]. This was several years after Rousseau's death, so she probably never did meet him.

The Rousseau references in the works of well-known Swedish poet Anna Maria Lenngren (1754–1817) are debated, peripheral and few. Rousseau is mentioned primarily in connection with her poems « Några ord till min k. Dotter, i fall jag hade någon » (1798; Advice to my dear daughter, if I had one) and « Pojkarne » (1797; Boys). The latter is associated with Rousseau's letter to d'Alembert about the theatre. Both poems express a complementary relationship between the sexes, but since Rousseau is not mentioned by name, researchers disagree as to how important his

50 *Ibid*., p. 32.

51 Carlander, *op.cit*., p. 121ff. Oscar Levertin & Carl Christoffer Gjörwell (ed.), *Svenska memoarer och bref.* 2, *Bibliotekarien C. C. Gjörwells familjebref* (Swedish memoirs and letters, the family letters of lilbrarian C. C. Gjörwell), Stockholm, 1900, p. 31. Freddie Hallberg, « Gustafva Eleonora Lindahl, "Gröna frun på Saltängen", 1769–1840. » Östergötlands länsmuseum, https://norrkopingprojekt.wordpress.com/historia/folkets-stad/grona-frun-pa-saltangen, 23 August 2019. Johan Niklas Lindahl later donated his library to the Swedish Academy.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, pas diffuser

influence was. However, everyone seems to agree that Lenngren refers to Nordenflycht's critique of Rousseau in the phrase « I wrote the defence of my entire sex » in the poem « Dröm » (1798; Dream)[52]. According to current research, Lenngren does not contribute more than that[53].

However, the poet Julia Christina Nyberg (1785–1854), known under the pen-name Euphrosyne, explicitly refers to Rousseau. In her poem « Tank-Lekar » (1842; Games of Thought), she focuses on Rousseau's critique of western civilization and makes fun of the fact that, despite his preference for a natural life in ages past, he cannot force time to go backwards[54]. In an earlier work, she reminded the reader of Rousseau's play *Pygmalion*[55]. Rousseau – and especially Nordenflycht's criticism of him – is also mentioned in Nyberg's poem « Minnessång öfver Hedv. Ch. Nordenflycht » (1831; In Memory of Hedv. Ch. Nordenflycht)[56]. Obviously, Nyberg liked to comment on both Rousseau and Nordenflycht.

In addition to women who read Rousseau and wrote about him, there are also a number of female book collectors who might be worthy of closer study[57]. However, owning a book does not prove that you have actually read it. Also, many women of the period read books owned or borrowed by men – their fathers, brothers, sons, spouses, friends and acquaintances. One example is professor

52 Nordenflycht in this poem is called « the Swedish Uranie ». Anna Maria Lenngren, *Samlade skrifter*, 2, Stockholm, 1918; Collected Works, p. 203 and Anna Maria Lenngren, *Samlade skrifter*, 3, Tillägg och kommentarer, Stockholm, 1926, p. 392 and 396ff.

53 Lenngren, 1926, *op.cit.*, p. 513. The commentator Anton Blanck does not hesitate to call Lenngren a follower of Rousseau, and claims that in the poem "Boys" she is close to Rousseau's letter to d'Alembert both in motif and style. Anton Blanck, « Om allvaret i Fru Lenngrens diktning », in *Samlaren* 1920, p. 47f. The Rousseau referred to in Lenngren's poems is usually the author Jean-Baptiste Rousseau (1670–1741).

54 Julia Christina Nyberg, *Samlade dikter af Euphrosyne* (Collected poems by Euphrosyne), 3, Stockholm, 1842, p. 97.

55 Julia Christina Nyberg, *Samlade dikter af Euphrosyne*, 2, Örebro, 1832, p. 274.

56 The poem is included in Julia Christina Nyberg, *Samlade dikter af Euphrosyne*, 1, Örebro, 1831, p. 237–247. The emphasis on the word Rousseau is here on the first syllable, otherwise in Swedish, as in French, on the second syllable. See also Nyberg, 1842, *op.cit.*, p. 246.

57 In Carl Magnus Carlander's classic work on Swedish libraries and bookplates, *Svenska bibliotek och ex-libris*, 1–4, Stockholm, 1902–1904. You can find over sixty women born during the period 1750–1850 recorded as owners of more extensive libraries.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Daniel Boëthius (1751–1810), who borrowed Rousseau's *Julie, ou la nouvelle Héloïse* from Uppsala University Library and kept it for five years between 1790 and 1795[58]. Family and friends had plenty of time to read this book.

International comparison

This study of Swedish women reading Rousseau gains a wider interest when related to Trouille's analysis of French and English women reading Rousseau[59]. She concentrates her study on seven women of the Enlightenment: Mary Wollstonecraft, Madame de Staël, Madame d'Epinay, Madame de Roland, Madame de Genlis, Olympe de Gouges and the letter writer Henriette, who corresponded with Rousseau but, as far as we know, never published anything[60]. To these interesting early readers we can now add Hedvig Charlotta Nordenflycht, Malla Silfverstolpe, Fredrika Bremer and their Swedish sisters. Just like many of the writers studied by Trouille, they admired Rousseau as an author and sometimes excelled in trying to provide him with excuses for his harsh words against women. Several of these readers of Rousseau were authors, both those found in the Swedish material and in Trouille's book and, in the case of Madame d'Epinay, Madame Roland and Silfverstolpe, Rousseau is regarded as an inspiration for their autobiographical works[61]. Their ambition as authors provided them with personal reasons to oppose Rousseau's insistence on limiting women's sphere to their homes. They could not reasonably subscribe to

58 Björkman, *op.cit.*, p. 38.

59 The comparison is mainly based Mary Seidman Trouille, *Sexual politics in the Enlightenment: Women writers read Rousseau,* Albany, NY: State University of New York Press, 1997, p. 1–10, 62, 137f, 201–204, 242f and 281. Trouille's material suggests that noble women were more critical of Rousseau than middle-class women. In Sweden, this is not obvious. Nordenflycht is critical, but Silfverstolpe is not, which suggests a difference in time rather than social standing.

60 Only the opinions of Madame d'Epinay and Henriette were penned during the lifetime of Rousseau. Henriette's first letter is dated 26 March 1764, three years after the publication of Nordenflycht's *Defence.* Madame d'Epinay expressed her ideas through the characters of her novel *Histoire de Madame de Montbrillant*, published posthumously. Trouille, *op. cit.*, p. 2–10 and 95–161.

61 *Ibid.*, p. 95.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

his opinion that it is disgraceful for a woman to publish her own works or otherwise attract attention. Moreover, their appreciation of Rousseau did not prevent Mary Wollstonecraft, Madame de Staël or Fredrika Bremer from creating literary heroines with great revolutionary potential. Madame de Roland and Madame de Staël, just like Malla Silfverstolpe, also had to ignore the fact that Rousseau did not regard the role of salon hostess as acceptable for women.

The women in Trouille's book, as well as the women in the Swedish material, were not always willing to recognize the traits of Rousseau's philosophy with which they came into conflict. Most of them did not perceive the inconsistencies found within Rousseau's writings and some of them might have had tactical reasons for appearing to agree with Rousseau on certain points. This seems to be the case with Wollstonecraft, and perhaps also Nordenflycht. There are, of course, genuine fans as well. Both in the Swedish material and in Trouille's book, women explicitly state that they share Rousseau's view of women and his complementary gender construction. They appreciate his emphasis on the importance of the home and the family, they like his sensibility and his insistence on the power of love. They draw attention to passages in which he seems to admire women, and they embrace his ideals of mutual fidelity in marriage. They would like to believe that women's strength lies in emotional superiority rather than in intellectual activity and that, even personally, they have more to lose than to gain by competing with men or trying to imitate them. They also notice the more positive ideas about women that Rousseau expresses in *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, as well as in the first part of *Émile*, rather than the more critical views he formulates in the letter to d'Alembert and in the second part of *Emile*. Wollstonecraft allows the characters in her novels to read Rousseau with pleasure and she personally gives *Julie, ou la nouvelle Héloïse* to her future husband, philosopher and author William Godwin[62].

62 Elisabeth Mansén, « Vänskap som smälte till kärlek : Om Mary Wollstonecraft och William Godwin » (Friendship Melting into Love ; On Mary Wollstonecraft and William Godwin), in Ingrid Holmquist (ed.), *Könsöverskridande vänskap : Om vänskapsrelationer mellan intellektuella kvinnor och män* (Friendships crossing borders of gender : About friendly relations between intellectual women and men), Göteborg, 2011, p. 101, Elisabeth Mansén, « Mary Wollstonecrafts mångskiftande bilder av män. En ny läsning av *A vindication of the Rights om Woman* » (Variable

Some women also agree with Rousseau's criticism of women of the time as (to a great extent) vain and superficial. This is clearly true of Mary Wollstonecraft and Olympe de Gouges, and possibly also of Fredrika Bremer.

A quick comparison between the works of Nordenflycht and Wollstonecraft shows that Rousseau played an equally important but very different role in their writings. On a general level, Nordenflycht was looking for friends and allies, while Wollstonecraft was attacking her enemies. Nordenflycht was a contemporary of Rousseau and wanted to treat him as a potential friend. He was alive and might change his mind. She just had to provide evidence, gather support from other authors who shared her opinions, and show him the error of his ways. Wollstonecraft was too late for that. She concentrated her research on her opponents in order to expose writers with ideas that she definitely did not share, to dissect their works and to convince the reader that the misogynists were wrong, and she was right. This creates a fundamental difference between the works of Nordenflycht and Wollstonecraft, making further comparison less interesting. Moreover, Nordenflycht was first and foremost a poet; Wollstonecraft was not.

Final discussion

Eighteen women reading Jean-Jacques Rousseau in Sweden between 1750 and 1850 have been identified in this study[63]. All of them read Rousseau in French. Several simultaneously expressed

images of men : A new reading of *A Vindication of the Rights of Woman*"), in Kristina Fjelkestam, Helena Hill & David Tjeder (ed.) *Kvinnorna gör mannen: Maskulinitetskonstruktioner i kvinnors text och bild 1500–2000* (Women make the man: Constructions of masculinity in women's texts and images 1500–2000), Göteborg, 2013, p. 203f.

63 The women reading Rousseau discussed in this study are Queen Louisa Ulrika, Princess Sophia Albertina, Duchess Hedvig Elisabeth Charlotta, Catharina Ahlgren, Fredrika Bremer, Julie Ekerman, Sophie von Fersen, Brigitta Lovisa Gjörwell, Gustafva Gjörwell, Amalia von Helvig, Françoise Marguerite Janiçon, Alida Knös, Thekla Knös, Anna Maria Lenngren, Hedvig Charlotta Nordenflycht, Julia Christina Nyberg, Magdalena Sophia Silfverstolpe, and Sophie Sparre. In some sense, Madame de Staël is Swedish, because she was married to a Swede, but her connection to Swedish culture is not strong enough for her to be counted among Swedish readers in this context.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

both admiration and critique. Those who attacked him often defended him too, and even those who appreciated his vision of women did not live accordingly. They insisted on thinking independently and claimed the right to formulate their own opinions, sometimes in print. Quite a few of these women were unmarried and childless, and all of them went beyond the roles of wife and mother. Nevertheless, they might have appreciated his high esteem of the tender mother and the intimate family sphere. However, all of them were attracted to other features of his philosophy. They appreciated his honesty and his style as a writer, they loved his descriptions of nature and the profound movements of the human soul, they treasured the good things he said about women, and they probably sympathized with his egalitarian ideals, as well as what they perceived as a defence of the outcasts from society. They each interpreted Rousseau in their own way, and chose different approaches to him, various ways of expressing their admiration and criticism and numerous ways of allowing him to influence their lives. Appropriation, adaptation and apology are just some of the attitudes that occur. Receptivity, refutation and counter-reaction are others.

The study also suggests that *Julie, ou la nouvelle Héloïse* was by far the most widely read of Rousseau's works by women during this period. Apart from this novel, women in the eighteenth century seem primarily interested in his philosophical ideas, particularly his views on women. The texts that came into focus were *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758) and *Émile, ou de l'éducation* (1762). Hedvig Charlotta Nordenflycht also referred to both *Discours sur les sciences et les arts* (1750) and *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi des hommes* (1755). However, *Julie, ou la nouvelle Héloïse* (1761) seems to have attained a dominant position in the eighteenth century. Both Catharina Ahlgren and her daughter Julie are tied to this work. The women of the early nineteenth century mainly appreciated Rousseau's literary style and his depictions of individuals, emotions and moods. They liked to read *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, but also *Les Confessions* (1–2, 1782–1898). They identified themselves with the heroines of his novels and discussed the ideal friendship, the display of emotions and the power of love. This applies in particular to Malla

PDF destiné à un usage privé uniquement, non autorisé à la diffusion

Silfverstolpe, but also to Amalia von Helvig. Both Fredrika Bremer and Julia Christina Nyberg pay attention to Rousseau's critique of western civilization and his views on nature. Nyberg mentions *Pygmalion*, and Bremer refers to his letters, and comments on his influence on the French Revolution and his attitude towards suicide.

The importance of Nordenflycht should not be underestimated. Her response to Rousseau stands out as a central Enlightenment text in its desire to combat prejudice and injustice; advocating freedom, justice and equality, and invoking nature, experience and history in a passionate and poetic defence of women. Nordenflycht presented her poem to different readers for different purposes: to Rousseau (to refute him), to women (to defend them), to the literary world (to impress with intricate rhymes and learned associations) and to Queen Louisa Ulrika of Sweden (to strengthen the bonds with her patroness). The memory of her poem follows women reading Rousseau into the nineteenth century, when Malla Silfverstolpe, as a writer and salon hostess, becomes a centre for spreading interest in Rousseau. Silfverstolpe appears as a clear representative of the romantic reading that Darnton calls "rousseauanism", which had consequences for her entire life. As a full-fledged romantic, she has no problem accepting Rousseau's complementary view of the sexes. On the contrary, she identifies with his female protagonists and believes that they explain the mystery of her own life. She reads *Émile, ou de l'éducation* as well as *Julie, ou la nouvelle Héloïse* and *Les Confessions*. His belief in the power of love, and his capacity to describe feelings, becomes central to her conception of Rousseau. Both Silfverstolpe and Bremer are influenced in their writing by Rousseau's *Confessions* and both of them comment on his view of nature. Bremer is interested in his ideas and visits places associated with Rousseau, but despite her position as a pioneer in the struggle for women's rights, she either agrees with or does not seem to care about his views on women. Even if these women wanted to, they could not adapt to Rousseau's ideal of women. Nevertheless, they retained their appreciation of him.

Although the findings of this study indicate that Rousseau was not as extensively read by Swedish women as is usually claimed, the study highlights a wide range of interesting women

PUR destinée à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

reading Rousseau, who had both an impact in their own time and more long-term effects[64]. Among them are the very first woman to address Rousseau in print, a salon hostess of the romantic era, a champion of women's rights, a number of writers and several women of the Swedish court. In view of the fact that Rousseau's writings often deal with gender aspects, women reading Rousseau undoubtedly deserve closer study. With diligent research and detective work – and some good luck – we are developing a richer and more reliable picture of women reading Rousseau.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

64 The impression that Rousseau is less visible than one might presume is corroborated by other researchers. Historian Eva Helen Ulvros, who has studied the letters and diaries of bourgeois women in the south of Sweden during the period of 1780–1880, has expressed her surprise at Rousseau's absence from the material. Eva Helen Ulvros, *Fruar och mamseller: Kvinnor inom sydsvensk borgerlighet 1790–1870* (Wives and misses : Women in south Swedish bourgeoisie 1790–1870), Lund, 1996, , Eva Helen Ulvros, *Kärlekens villkor: tre kvinnoöden 1780–1880* (Conditions of love : The lives of three women 1780–1880), Lund, 1998. She also reports the similar results of a fellow researcher. In an e-mail from 21 January 2015, Ulvros writes: « In my book I explore what women read instead of reading Rousseau, but an article by historian Inger Hammar, called 'Rousseau – åberopad i sin frånvaro' (Rousseau – referred to in his absence), discusses the assumption that Rousseau was often read, but that there actually is no concrete evidence of this in Sweden. Inger Hammar studied a lot of previous research and also analysed parliamentary debates from the nineteenth century on women's position in Swedish society without encountering Rousseau.» In the future, we should perhaps be more restrictive in claiming that Rousseau was the favourite author of women in the eighteenth century.

Du contrat social en Iran

PDF destiné à un usage privé uniquement – ne pas diffuser

Nahid Rezaei

En Iran, parmi les penseurs des Lumières, Jean-Jacques Rousseau est incontestablement une des personnes les plus connues et inspiratrices.

Il est accueilli en tant que philosophe par les intellectuels iraniens, et est irrémédiablement associé à la révolution. Abdolrahim Talebzâde Tabrizi, également connu sous le nom de Talibov[65], écrit sa première œuvre *Safine-ye Tâlebi ou Ketâbe Ahmad*[66] (کتاب احمد ای یبلاط ی هنیفس) en trois volumes sous l'inspiration d'*Émile ou De l'éducation*. Les deux premiers livres sont publiés à Istanbul en 1894 et 1895 et le troisième, intitulé *Masael-ol Hayât*[67] (مسائل الحیات), en 1906 à Tiflis. Il est le premier intellectuel iranien à lancer un travail approfondi sur les réflexions politiques et pédagogiques de Rousseau. Jacques Berchtold précise ainsi la mission de ce dernier dans *Les Confessions* :

> Rousseau considère qu'il tenta une ultime fois de brandir, une lanterne apparemment portée pour s'éclairer soi-même – alors que c'est le spectacle offert au porteur de lanterne qui est en réalité destiné à éclairer autrui[68].

Sous l'influence de Rousseau, Talibov éclaire la société de son époque et l'aide à développer et à promouvoir ses idées. Talibov, influencé par les mouvements libéraux et le modèle des gouvernements fondé sur la loi, insiste sur la nécessité d'avoir une loi et une monarchie constitutionnelle pour la société iranienne dans son ouvrage *Masael-ol Hayât* à l'époque des Qâdjârs. Ce combattant pour la liberté, dans son essai *Izahat dar khosose Azadi*[69] (ایضاحات در خصوص آزادی), rédigé en 1907, met en lumière ses opinions sur la liberté sous l'influence des penseurs occidentaux

65 Talibov est né à Tabriz en 1834 dans une famille de menuisiers. Il quitta sa ville natale pour continuer ses études à Tiflis. Il a été choisi par les habitants de Tabriz comme député au Parlement national, mais il refusa et resta à Tiflis jusqu'à sa mort.

66 *Le Livre d'Ahmad*.

67 *Les Questions de la vie*.

68 Jacques Berchtold, « Rédiger un portrait de soi », *Lectures de Jean-Jacques Rousseau : « Les Confessions* », I-VI, Jacques Berchtold, Élisabeth Lavezzi et Christophe Martin (éd.), p. 18.

69 *Explication concernant la liberté*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

comme John Locke, Jean-Jacques Rousseau et John Stuart Mill. Talibov aborde également la question de la liberté dans le contexte culturel iranien en s'appuyant sur la législation d'après les principes religieux (sharia).

Ses études qui prônent la liberté et de la loi constitutionnelle occupent une place primordiale parmi les ouvrages des précurseurs de la révolution[70]. Il est possible d'affirmer que Rousseau suscite l'intérêt des théoriciens de la révolution constitutionnelle au début du XXe siècle.

En Iran, la renommée du philosophe est immense. La publication de ses œuvres commence en 1922, à la fin de la dynastie Qâdjâr, par des extraits du livre *Du contrat social* dans une revue littéraire et historique très connue, *Armaqân* (ارمغان), traduit par Yadollâh Mâyel Toyserkâni[71], journaliste, poète et fondateur d'une école moderne à Toyserkân[72].

Notre étude porte sur la réception du *Contrat social* en Iran. La recherche est basée sur la question suivante : comment les Iraniens concilient-ils la thèse sur la souveraineté du peuple, la défense du droit du peuple de se soulever contre un monarque, et le principe de la soumission au pouvoir suprême qui vient de Dieu, d'après l'Islam ?

Une étude de la biographie des cinq traducteurs est nécessaire pour comprendre leur vision du monde et leurs approches du texte. La recherche s'appuie sur l'histoire des cinq versions de la traduction du *Contrat social*, de 1946 à 2018. Il s'agit de traductions très différentes : celle de Zirakzâde (زیرک‌زاده) en 1946, de Šakibâpur (شکیباپور) en 1965, de Kiâ (کیا) en 1969, de Kalântariân (کلانتریان) en 2000 et de Habibi (حبیبی) en 2011.

70 Cette révolution commença sous le signe d'une simple prise de position contre l'absolutisme royal et se termina par l'entrée en vigueur pour la première fois, d'une assemblée représentative du peuple et de ses droits. En 1906, le roi Mozzaffareddin Šâh signait l'ordonnance qui allait mettre fin à près de trois millénaires de monarchie absolue et la remplacer par un État de droit ou une monarchie constitutionnelle (Arefeh Hedjazi, « La Révolution constitutionnelle de 1906 », *Revue de Téhéran*, septembre 2006, n° 10.)

71 Yadollâh Mâyel Toyserkâni, journaliste, poète et fondateur d'une école moderne à Toyserkân. Il apprend la langue française avec un prêtre en Iran. Il s'installe à Téhéran en 1919 (1298) pour enseigner au collège et coopère avec des journaux de Téhéran. Il est ensuite nommé responsable culturel de Babol.

72 Une ville au centre de l'Iran près de Hamadān.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

La comparaison de chaque version avec le texte original, d'une part, et des différentes versions de la traduction, d'autre part, sont l'objet de ce travail. Le dernier axe s'attachera à examiner 62 articles publiés de 1922 à 2018.

Les traductions persanes du livre

Yadollâh Mâyel Toyserkâni

La première œuvre traduite de Rousseau est l'extrait du livre *Du contrat social*, traduction réalisée par Yadollâh Mâyel Toyserkâni et publiée sous le titre de *Contrat social* (کنترات سوسیال) en 1922 (1301), un an après le coup d'État de Reza Šâh Pahlavi à la fin de la dynastie Qâdjâr. La revue *Armaqân*[73] a publié les extraits du livre en trois numéros successifs.

Le premier traducteur de Rousseau en Iran, Yadollâh Mâyel Toyserkâni (1886-1950), est né à Toyserkân et mort à Téhéran. À la fois journaliste, traducteur, poète et fondateur d'une école moderne à Toyserkân, il fut aussi directeur de l'école « Ettehade Iranian » à Bakou en 1916 (1295). En 1919 (1298), Toyserkâni est allé à Téhéran et est devenu enseignant des écoles modernes. Il était rédacteur en chef du quotidien *Setareye Iran* (*Étoile d'Iran*) et directeur de la revue *Shafaq Sorkh* (*Aurore rouge*) en 1930 (1309). Il a fini ses études en Olome Jadideh (sciences modernes) et a appris la langue française grâce à un Français en Iran. Il a entrepris plusieurs réformes culturelles, surtout dans les écoles modernes à l'époque des Pahlavis[74].

La revue *Armaqân* (ارمغان) est l'un des premiers périodiques littéraires et historiques iraniens parus à l'époque moderne. Elle a été fondée à Téhéran en 1919 (1298) sous le règne des Qâdjârs par Hassan Vahid Dastegerdi, intellectuel, journaliste, poète, écrivain et fondateur de l'association littéraire à Téhéran. Cependant il a été condamné pour ses activités politiques au moment de la

73 *Armaqân*, revue littéraire et historique fondée en 1919, a publié pendant 22 ans et son fondateur est Hassan Vahid Dastegerdi.

74 Mohammad Sadre Hashemi, (تاریخ جراید و مطبوعات ایران), *Histoire de la presse iranienne*, Téhéran, Kamal, 2009 (1363), p. 79.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

révolution constitutionnelle en 1906, et a dû alors vivre discrètement ; il a donné plusieurs conférences à propos de la liberté[75].

Armaqân est le magazine littéraire iranien qui a perduré le plus longtemps avec ses soixante ans de diffusion. Cette revue est destinée aux amateurs de littérature, d'histoire mondiale, de sociologie et de sciences. Cependant, elle n'a pas publié d'articles politiques à cause de la pression de Reza Šâh, mais son directeur écrivait des poèmes d'éloge de sa personne[76].

Toyserkâni a traduit des extraits du premier livre *Du contrat social* jusqu'au chapitre 9 : (chapitres 1-3, 4-5, 6-8, 9) entre les numéros 3 et 12 en 1922 et le numéro 1[77] en 1923. La traduction de Toyserkâni a été réalisée à partir du texte original français. La langue classique littéraire au début du XIXe siècle a été choisie par Toyserkâni – homme de lettres – afin de transférer les pensées politiques de Rousseau dans une revue destinée aux Iraniens cultivés.

Qolâmhoseyn Zirakzâde

En 1946 (1325), la maison d'édition Cehr publia la première traduction du texte intégral du livre sous le titre de « عی امتجا دادرارق », *Du contrat social*, peu de temps après la chute de Reza Šâh Pahlavi, sous le règne de son fils Mohammad Reza. Qolâmhoseyn Zirakzâde, professeur de langue et de littérature française à l'Université de Téhéran, a réalisé la traduction de la version originale française. Cehr a republié cette œuvre au moment du règne de Mohammad Reza Šâh Pahlavi dans les années suivantes : 1950 (1329), 1956 (1335), 1961 (1341), 1965 (1344), 1968 (1347), 1979 (1358). Il faut ajouter que la première édition de la traduction contient deux volumes, parus en 1946.

Ainsi, la maison d'édition Adibe a republié la traduction de Zirakzâde en 1950 (1329) à l'époque des Pahlavis et en 1989 (1368[78]). Après la révolution islamique, la maison d'édition Mehmâz a rediffusé la version de Zirakzâde au moment de

75 *Ibid*., p. 121.

76 Yahya Aryan Pour, *Az Nima ta rozegare ma* (De Nima jusqu'à nos jours), Téhéran, Zovar, 1996 (1374), p. 63.

77 Jean-Jacques Rousseau, (عی امتجا دادرارق), *Du contrat social*, trad. Yadollâh Mâyel Toyserkâni, *Armaqân*, n° 1, 1922 (1301), p. 54-56.

78 Président Hashemi.

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Khâtami en 2005 (1384). Qâsedak Sabâ a ensuite republié ce livre en 2012 (1391[79]) et 2016 (1395[80]).

Qolâmhoseyn Zirakzâde est le premier traducteur du texte intégral du livre *Du Contrat social* en Iran. Abolhassan Ziâ Zarifi, le gendre[81] et également étudiant de Zirakzâde, a inséré une brève biographie de celui-ci dans la préface de la traduction d'*Émile ou De l'éducation* :

> Zirakzâde, un homme sincère, un père gentil, un professeur compatissant, bref, un ange. J'espère raconter la biographie de mon grand professeur, également mon beau-père, le traducteur d'*Émile*, *Du Contrat social* et auteur du livre *Le romantisme dans la littérature française*.

Qolâmhoseyn Zirakzâde est né à Téhéran en 1896 (1275). Son père Rajab Ali est connu sous le nom de Hajj Mirzâ Zirak – fils de Šeyx Mohammad Yazdi, lui-même connu sous le nom de Šeyx Menšâdi[82] – et sa mère : Roqayye[83]. Rajab Ali étudia les sciences religieuses (olome gadimeh) et les sciences modernes (olome jadideh) en même temps. Grâce à son éloquence, il fut reconnu par les grands hommes d'Ispahan, surtout les Bakhtiâris[84].

79 Président Ahmadinéjâd.

80 Président Rouhani.

81 Abolhassan Ziâ Zarifi.

82 Un savant, courageux avec de nouvelles idées. Il donna des discours pendant son séjour à Téhéran. Étant accusé d'être incroyant, il partit à Ispahan et prononça, à nouveau des discours passionnants.

83 Yahya Dolat Abadi, یحیی یگدنز)), *La Vie de Yahya*, Téhéran, Ferdowsi, 1953 (1331), 800 p.

84 La tribu Bakhtiâri, forte de quelque 8 000 personnes, habite dans la partie centrale de l'Iran. Bien qu'un tiers des Bakhtiâris soit toujours nomade et que les deux tiers se soient définitivement sédentarisés, s'occupant en particulier de l'agriculture, la culture et les traditions nomades représentent cette ethnie iranienne. Les Bakhtiâris parlent un dialecte lori et sont chiites. Au temps du Shâh, le chef de la tribu était désigné par le roi lui-même et les Bakhtiâris, fiers guerriers, étaient sous ses ordres. Aujourd'hui, ce système a disparu. La forte cohésion interne de cette tribu joua un rôle primordial durant plusieurs épisodes importants de l'histoire contemporaine iranienne, notamment la révolution constitutionnelle, l'occupation du sud du pays par les Anglais et la guerre Iran-Irak. C'est en particulier au moment de la prise du pouvoir par les Qâdjârs que les Bakhtiâris ont commencé à avoir un certain poids politique, puisqu'ils décidèrent de soutenir le jeune prince Qâdjâr prétendant au trône (*Revue de Téhéran*, n° 114).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Sardâr Ašja'a[85], une des personnes les plus célèbres de la tribu Bakhtiâri, lui proposa d'accompagner les étudiants bakhtiâris à Paris. Il accepta à condition d'emmener son fils Qolâmhoseyn.

Qolâmhoseyn Zirakzâde quitta donc sa ville natale avec son père et les étudiants bakhtiâris en 1910 (1289) âgé de 14 ans. Il alla à Lausanne, puis à Dijon. Il obtint son baccalauréat en 1915. Hajj Mirzâ Zirak rentra deux ans plus tard et créa la première école européenne à Šahre Kord à la demande des Bakhtiârîs.

Qolâmhoseyn quitta la France au moment de la Première Guerre mondiale. En rentrant à Šahre Kord, après la mort de son père, il prit la direction de l'école à la suite son père. En 1923 (1302), il fut directeur de l'école de Saremiye[86].

En 1925 (1304), il commença à enseigner la langue française, la chimie et la botanique à l'école Falâhat de Téhéran. En 1930 (1309), il traduisit le livre *Histoire de Rome* d'Albert Malet, publié par le ministère de l'Éducation. De retour à Ispahan, il enseigna le français à l'école de Sâadi. En 1938 (1317), il fut nommé au poste de professeur de département de littérature à l'Université de Téhéran grâce à ses écrits et à ses activités culturelles.

En tant que membre du parti « Iran », son frère en était le chef au moment de la chute du gouvernement Reza Šâh, il écrira des articles à propos de la liberté et du patriotisme, de la pauvreté et l'écart entre les diverses couches sociales. En 1953 (1332), il écrivit le deuxième volume du *Romantisme dans la littérature française*. D'après Ziâ Zarifi :

> La nuit avant le coup d'État la radio annonça son échec en Mordâd en 1953. Ahmad[87], le frère de Qolâmhoseyn sortit de prison. Mossadeq lui demanda la traduction des documents en français trouvés chez Ernest Perron[88], Ašraf[89]et la famille royale. Il fit la traduction les 25, 26 et 27 Mordâd.

85 Sultan Muhammad Xân, Sardâr Ašja'a, né en 1862-mort en 1924 à Paris. Il fut un des chefs du clan Bakhtiârî, pendant la période constitutionnelle.

86 Une école à Šahre Kord.

87 Ahmad Zirakzâde fut l'un des fondateurs du Front national iranien.

88 Ernest Perron, d'origine Suisse, très puissant, le secrétaire privé, le conseiller le plus proche et le meilleur ami de Mohammad Reza Šâh Pahlavi d'Iran.

89 Ašraf ol-Moulk Pahlavi, sœur jumelle de Mohammad Reza Pahlavi.

PDF destiné à un usage privé uniquement, merci de ne pas diffuser

> Chaque nuit, en entrant, il nous révéla le contenu des documents et la corruption de la famille royale. Le matin, le 28 Mordâd, il traduisit le discours du professeur Rollin depuis le tribunal de la Haye en prenant la défense de l'Iran. Il décida de publier ce texte dans la revue de la banque nationale. En raison du coup d'État et de la relation amicale d'Ahmad avec Mossadeq, je cachai ses traductions et ses livres. Il s'inquiéta beaucoup pour son frère, car les opposants attaquèrent la maison de Mossadeq. Le 31 Mordâd, il se suicida avec un rasoir[90].

Ami de Mossadeq, Qolâmhoseyn Zirakzâde était membre du parti politique iranien « Jebheye Melli » à l'époque des Pahlavis. Déçu par l'échec du coup d'État et ses espoirs ayant disparu, il mit fin à ses jours. Le suicide de Zirakzâde vient probablement de la chute de Mosaddeq[91].

Zirakzâde traduit la version annotée par George Beaulavon, professeur de philosophie de l'Université de Sorbonne à Paris. L'introduction de cette version est longue et il a traduit seulement un bref chapitre. Dans ce travail, nous allons étudier l'édition publiée en 1965, la 5e réédition du livre en 207 pages aux éditions Cehr. Cette version contient trois introductions, deux de l'auteur et une de l'éditeur.

À la première page, la maison d'édition a inséré une brève explication de la traduction de Zirakzâde.

D'après eux, Jean-Jacques Rousseau, écrivain, philosophe et fondateur de constitutions, est un génie. Son livre *Du contrat social* est la meilleure référence afin de comprendre son intelligence. Ils ajoutent que cette version est plus précise que les précédentes.

> Zirakzâde, professeur de l'Université de Téhéran, traducteur expert en langue française, utilise un style simple et éloquent dans son texte. Il publie cette œuvre deux fois avant sa mort.

Puis, dans l'avant-propos de la deuxième publication du livre en 1950 (1329), Zirakzâde fait référence à l'histoire de sa première

90 Jean-Jacques Rousseau, (ژان ژاک روسو), *Émile ou De l'éducation*, trad. Qolâmhoseyn Zirakzâde, Henri Legrand (éd.), Téhéran, Nahid, 2007 (1386), p. 404.

91 Iraj Afšar, (ایرج افشار), *Nâdere Karân*, Téhéran, Qatre, 2005 (1384), 1 112 p.

PDF destiné à un usage strictement privé. Ne pas diffuser

traduction. Il faut ajouter qu'il a eu des difficultés à trouver une maison d'édition :

> Au moment où je voulais publier ma traduction pour la première fois, personne ne l'a acceptée. D'après les éditeurs, cette œuvre philosophique difficile aurait été moins accueillie par les lecteurs par rapport aux livres humoristiques et fantastiques. Inévitablement, j'ai publié ce livre avec mes propres moyens chez Cehr. Heureusement, la première édition eut un grand succès. Car, les intellectuels iraniens admiraient les livres philosophiques, même compliqués. La maison d'édition Cehr republia cette œuvre dans un volume moins cher que le premier. J'espère que cette réussite incitera d'autres traductions. La traduction des œuvres occidentales est nécessaire afin de faire évoluer la pensée.

Zirakzâde insère une brève explication concernant la position universelle de l'ouvrage :

> *Du contrat social* est considéré comme l'un des meilleurs livres sociopolitiques. Cette œuvre a influencé l'histoire du monde. En réalité, les disciples de Rousseau furent des acteurs importants dans le déclenchement de la Révolution française. Ils construisirent une nouvelle pensée à partir des idées de Rousseau et détruire l'ancien système social. La plupart des pays transformèrent leur système politique en régime parlementaire ou du gouvernement constitutionnel sous l'influence des Français.

Zirakzâde suggère que plusieurs mouvements politiques dans le monde sont issus de la Révolution française. Les guerres de Napoléon, le Congrès de Vienne, les mouvements de la libération en Belgique, en Pologne, en Autriche, en Allemagne et en Italie ont été influencés par la Révolution française. Il met en exergue les trois raisons de la renommée mondiale de l'écrivain :

> *Du contrat social* est considéré comme le fondement principal de la Révolution française. En second lieu, Rousseau brille grâce à *Émile* exprimant une nouvelle méthode de l'éducation.

Publication destinée à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Enfin, il est le précurseur du mouvement du romantisme avec *Les Confessions* et *La Nouvelle Héloïse*.

Zirakzâde met l'accent sur les pensées contradictoires de Rousseau qui faisaient polémiques entre ses partisans et ses opposants. D'après lui, les pensées rousseauistes ont été empruntées par des mouvements de gauche et d'extrême gauche, ainsi que pour la lutte contre la richesse et la propriété.

Il manifeste, dans une certaine mesure, sa véritable intention concernant la traduction de l'œuvre de Rousseau. Il souligne son impact profond dans la vie sociale et politique des communautés internationales. Il a traduit une brève biographie de Rousseau réalisée par Gustave Lançon, dont la lecture est nécessaire afin de comprendre les pensées rousseauistes. Ensuite, le commentaire de George Beaulavon concernant l'influence de cette œuvre a aussi été traduit. La traduction du *Contrat social* occupe 173 pages, soit de la page 35 jusqu'à la page 208.

À cet égard, Zirakzâde est une figure irremplaçable dans l'histoire de l'impact de la pensée politique de Rousseau en Iran.

Enâyatollâh Šakibâpur

La maison d'édition Farroxi a publié *Du contrat social* après deux décennies, pour la deuxième fois en 1965 (1344). Enâyatollâh Šakibâpur a achevé la traduction du livre de la version française sous le titre *Du contrat social, principes du droit politique, origine de l'inégalité parmi les hommes*. Cette version sera republiée une seule fois un an plus tard, en 1966 (1345).

Enâyatollâh Šakibâpur (1907-1984 [1286-1363]), titulaire d'une licence en langue française, fut employé au ministère des Finances. Il fut très actif avec la traduction plus de 30 livres en temps très court. Il était également directeur exécutif de l'hebdomadaire *Iran* en 1947 (1326).

Comme nous l'avons déjà indiqué (chap. I, p. 50), en 1952 (1330), les éditeurs privés ont publié des traductions médiocres de livres populaires. Šakibâpur attire les lecteurs grâce aux beaux titres et au contenu faible sans rigueur, remplie de confusion[92].

92 Davood Navabi, (نونکات زاغآ زا ایران رد یسرافه بهسنارفهمجرت هچخیرات), *Histoire de la traduction française-persane*, Kerman, Shahid Bahonar, 2009 (1388), 212 p.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Šakibâpur a inséré une brève introduction dans les deux premières pages. D'après lui, Rousseau, Voltaire, Diderot et Montesquieu constituent les quatre piliers, ayant donné lieu à la Révolution française :

> Contrairement à l'œuvre *De l'esprit des lois* de Montesquieu basé sur la science, *Du contrat social* correspond aux théories personnelles de Rousseau. Il a exprimé ses opinions concernant le gouvernement en prenant l'exemple de sa ville natale et la souveraineté du peuple d'après ses pensées protestantes. Cette œuvre est devenue le guide des révolutionnaires 25 ans après sa publication.

Pour Šakibâpur les pensées rousseauistes sont irréalisables, mais Rousseau confie ses principes impraticables. Ensuite, il indique l'idée profonde du livre :

> Rousseau rejette tous les gouvernements en mettant ses principes au sommet. Ce livre, qui confirme l'autorité du gouverneur sur la propriété du peuple est le présentateur de l'absolutisme.

Šakibâpur expose son opinion sur la théorie de la souveraineté du peuple comme une contradiction. Pour lui, ce type de la souveraineté qui n'abuse ni de la liberté de l'individu, ni de celle du peuple est chimérique.

> L'humanité existe malgré les contradictions du livre. *Du contrat social* est un appel public à la solidarité sociale. Rousseau est exclu de la société puisqu'il croit au libéralisme[93].

D'après Šakibâpur, Rousseau était isolé car il a brisé ses relations amicales à cause de ses pensées politiques et sociales. Il souligne également que Rousseau est mort dans la solitude.

93 Jean-Jacques Rousseau, (مدرم نیب یواست مدع ءاشنم و یسایس قوقح لوصا هرابرد : یعامتجادادرارق), *Du contrat social*, trad. Enâyatollâh Šakibâpur, Téhéran, Farroxi, 1965 (1344), p. 3.

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

> En résumé, il faut constater que Rousseau en tant que philosophe a eu une grande influence sur l'avenir de la société humaine. *Du contrat social, Émile* et *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* sont les trois chefs-d'œuvre dans le domaine de la sociologie[94].

Le livre de notre corpus est la première version traduite en 1965. Dans cette version, nous trouvons l'avant-propos du traducteur en deux pages, puis une table des matières en deux pages. La traduction intégrale du texte occupe le livre de la page 5 jusqu'à la page 148. À la fin de la traduction, il ajoute la traduction de deux essais *Discours sur les sciences et les arts* et *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

Manucehr Kiâ

La maison d'édition Ganjine a publié la traduction réalisée par Manucehr Kiâ sous le titre *Du contrat social ou Principes du droit politique* à la fin de l'époque des Pahlavis, en 1969 (1348) et en 1973 (1352). Elle a republié cette œuvre après la révolution islamique en 1987 (1366) en 5 000 exemplaires et également en 1988 (1367).

Dans cette version, nous n'avons trouvé ni la préface ou l'avant-propos rédigé par le traducteur, ni l'introduction de l'éditeur. La biographie du traducteur est introuvable et la version originale est inconnue.

Le troisième livre de notre corpus est la traduction de Manucehr Kiâ, publiée en 1987 par la maison d'édition de Ganjine en 236 pages et 7 chapitres.

Mortezâ Kalântariân

Mortezâ Kalântariân a publié sa traduction après la révolution islamique chez Âgâh en 2000 (1379) à l'époque de Khâtami, président réformateur iranien. Sa nouvelle traduction est mieux accueillie par les Iraniens avec de nombreuses rééditions en gros tirages. Âgâh réédite ensuite ce livre pendant seize ans : 2001 (1380), 2005 (1384), 2006 (1385), 2009 (1388), 2013 (1392), 2014 (1393), 2016 (1395), 2017 (1396) et 2018 (1397).

94 *Ibid.*, p. 4.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mortezâ Kalântariân est né à Tonkabon en 1932 (1311) et mort en juin 2019 (1398) à l'âge de 87 ans après une grande chute.

Après le lycée, il quitta sa ville natale afin de commencer des études de droit à Téhéran. Ensuite, il partit en France pour continuer à étudier. Titulaire d'un doctorat en droit à l'Université de Paris, il retourna en Iran. Ses premières traductions en 1969 (1347) avant la révolution étaient *Too Late the Phalarope* d'Alan Paton[95], *Mon oncle Benjamin* de Claude Tilier[96], *La Mort sale* de Pierre-Jean Remy en 1977 (1356[97]) et *Le Rêve et l'Histoire. Deux siècles d'Amérique* de Claude Julien[98] en 1978 (1357). Kalântariân dans un entretien avec un journaliste de la revue *Sharq* confirme qu'il a été influencé par *La Mort sale* :

> Je suis très content de voir le peuple dans la rue et les manifestations[99].

Il commença à travailler en tant que juge puis avocat, mais il abandonna. Compte tenu de son intérêt pour la littérature et le droit, il a traduit *Droit et Littérature*[100] et *Anthologie de la pensée juridique*[101] de Philippe Malaurie concernant l'influence du droit dans la littérature mondiale. D'après lui, la prose élégante qui simplifie le contact entre les étudiants et le texte constitue l'avantage de cet ouvrage[102].

La lecture de ce livre montre la nécessité de connaître la littérature afin de comprendre les questions juridiques des avocats.

95 Alan Paton, *Too Late the Phalarope*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Abshar, 1969 (1348), 259 p.

96 Claude Tilier, *Mon oncle Benjamin*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 1977 (1356), 260 p.

97 Pierre-Jean Remy, *La Mort sale*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 1977 (1356), 236 p.

98 Julien Claude, *Le Rêve et l'Histoire. Deux siècles d'Amérique*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 1978 (1357), 550 p.

99 Shima Bahreh Mand, (دشن رشتنم هک یا همجرت زا), « La traduction qui n'est pas publiée », *Šarq*, 2019 (1398), n° 3489, p. 10.

100 Philippe Malaurie, *Droit et littérature*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 2002 (1381), 384 p.

101 Philippe Malaurie, *Anthologie de la pensée juridique*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 2009 (1388), 565 p.

102 Sâyer Mohammadi, (نایرتنالک یضتارم اب وگ و تفگ), « Entretien avec Mortezâ Kalântariân », *Iran*, 2016 (1395), n° 6306, p. 13.

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei

PDF destiné à un usage personnel, ne pas diffuser

Il a traduit *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*[103], un recueil d'articles qui étudient les rapports entre justice pénale et psychiatrie au XIXe siècle, sous la direction de Michel Foucault. Ensuite, il a achevé la traduction de *L'Élégance du hérisson* de Mauriel Barbery[104]. Kalântariân a traduit les œuvres de Diderot, mais il ne les a pas publiées à cause de la censure[105].

Le journaliste de la revue *Motarjem*, Sâyer Mohammadi, a interviewé Mortezâ Kalântariân, qui se trouve en annexe.

À titre de comparaison, nous allons étudier la première version de la traduction de Mortezâ Kalântariân intitulée *Du contrat social, présenté par José Médina, André Senik, Claude Morali et Gérard Chomienne*[106] et publiée chez Âgâh à Téhéran en 2000 (1379) en 2 000 exemplaires. Cette version contient 587 pages.

Kalântariân a inséré une introduction avant celle de Rousseau à la page 7. Dans son avant-propos, il mentionne d'abord l'influence du philosophe sur la Révolution française :

> L'impact de Rousseau sur la Révolution française, le droit, les nouvelles pensées politiques et la constitution sont supérieurs à ceux de Montesquieu. *Du contrat social* est l'ouvrage le plus important ; vient ensuite *Émile ou De l'éducation* comme complément. On admet parfois la domination d'un ordre logique dans les œuvres de Rousseau.

Ensuite, Kalântariân résume la pensée politique de Rousseau selon deux axes :

> 1 – L'état de nature détruit par la société civile. 2 – La société civile doit être soumise au Contrat social. La vertu, le bonheur et l'indépendance dominent l'état de nature.

PDF destiné à un usage privé uniquement non diffusable

103 Michel Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 2019 (1398), 288 p.

104 Muriel Barbery, *L'Élégance du hérisson*, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Kand-o Kave, 2009 (1388), 360 p.

105 Shima Bahreh Mand, « La traduction qui n'est pas publiée », *op. cit.*, p. 10.

106 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, José Médina, André Senik, Claude Morali et Gérard Chomienne (éd.), Paris, Magnard, 1994, 412 p.

De plus, il met l'accent sur l'ambiguïté de la loi de nature :

> La loi de nature qui règne dans l'état de nature est très confuse. Bien qu'elle soit toute puissante, elle précise les conditions qui la rendent légitime.

Après avoir évoqué la structure du livre et les notions de Rousseau, le traducteur fait l'éloge de l'état de nature et en tire une conclusion :

> Rousseau avait le droit de contester la corruption de la société civile, compte tenu du désir de profit qui cause la richesse futile et les malheurs. Ses pensées sont en accord avec la réalité des sociétés contemporaines.

Kalântariân met en question les adversaires de Rousseau et expose l'arrière-plan historique :

> Plusieurs commentateurs critiquent le Contrat social de Rousseau sous prétexte qu'il est artificiel. En réalité, ils ne trouvent pas de référence historique. Certains pensent qu'il a une structure semi-légale qui est appréciée par les avocats.

Le traducteur fait une comparaison entre le livre *Contribution à la théorie générale d'État* de Raymond Carré de Malberg, juriste français, et *Du contrat social* de Rousseau. Par cette comparaison, il désigne l'image des idées marquantes de l'ouvrage de Rousseau :

> En attribuant un aspect sacré à la volonté générale (le peuple, le souverain, la société), l'intérêt public (le bien public) et la loi, Rousseau méprise l'intérêt privé. Il élabore une image défavorable de la volonté privée et des actions privées comme des tentations diaboliques[107].

107 Jean-Jacques Rousseau, (قرارداد اجتماعی:نتم هنیمز رد و نتم), *Du contrat social*, José Médina (éd.), André Senik, Claude Morali et Gérard Chomienne, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 2000 (1379), p. 14.

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Kalântariân souligne la notion de législateur :

> Rousseau recommande d'attribuer la puissance législative à un législateur mythique puisqu'il a besoin d'une capacité supérieure à l'homme. Rousseau a été précurseur de la nouvelle notion de loi ; l'origine de la loi est la volonté générale.

À la fin de l'introduction, il explique le plan du livre et les notes en bas de pages. Puis, il traduit un article de José Medina à propos du *Contrat social* de la page 23 jusqu'à la page 35. Enfin, il présente la traduction d'un article écrit par André Senik. *Du contrat social* commence à la page 47 et finit à la page 523.

Kalântariân explique la raison pour laquelle il a accepté de traduire ce livre :

> La traduction du *Contrat social* m'a exceptionnellement été proposée par le chef d'édition Âgâh. La traduction de cette œuvre – mon livre de chevet lorsque j'étais étudiant – avait été réalisée par Zirakzâde. Monsieur Hossein Xâni – directeur de la maison d'édition – m'a proposé cette traduction. Au début, j'ai refusé par respect pour ancien traducteur. Mais, il a insisté en disant qu'après la mort de Zirakzâde, personne n'a continué les démarches de réédition. Ensuite, il m'a envoyé cinq exemplaires de livres qui avaient été publiés par cinq maisons d'édition en France avec les commentaires et les articles afin de choisir la version à traduire[108].

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Said Habibi

La maison d'édition d'Abr-e Sefid a publié la traduction de Said Habibi en 2011 (1390) en 1 000 exemplaires. La plus récente réédition du livre est sortie en 2014 (1393) en 550 exemplaires chez d'Abr-e Sefid.

108 Sâyer Mohammadi, « Entretien avec Mortezâ Kalântariân », *op.cit.*, p. 13.

Bien que Said Habibi soit un traducteur contemporain et que sa traduction soit récente, sa biographie est introuvable[109]. Il est à noter qu'il n'a pas traduit cette œuvre de la version anglaise.

Nous allons étudier la traduction Habibi en 2014 (1393) dont le préfacier est Faribâ Chubrizân. Cette œuvre se divise en deux parties. La première comprend la table des matières, l'avant-propos, l'introduction du préfacier et le texte du *Contrat social* en 365 pages.

À la première page, après la table des matières, le texte commence par un avant-propos qui n'a pas été signé. Nous n'avons trouvé aucune introduction. L'influence de ce livre et sa position mondiale sont abordées. Il s'agit de la copie exacte de l'avant-propos de Šakibâpur.

Après la préface que nous avons déjà indiquée à la page 56, Faribâ Chubrizân insère une petite notice de la biographie de Rousseau. À propos de l'enfance de ce dernier, elle mentionne qu'à l'âge de 10 ans, il vivait avec son oncle et sa tante qui étaient très religieux. Ensuite, elle présente une image irréelle de cet auteur isolé et sensible, ayant des problèmes mentaux.

> Rousseau quitte la France pour l'Angleterre après la publication de l'*Émile* en France et aux Pays-Bas. D'après les intellectuels, Rousseau est l'un des précurseurs de la Révolution française dont les pensées sont transférées dans la plupart des nations occidentales.

Elle met l'accent sur l'originalité des pensées philosophiques de Rousseau par une citation d'Emmanuel Kant :

> J'ai consacré ma vie aux sciences théoriques et Rousseau m'a appris que le but de toutes les philosophies était de se consacrer aux droits de l'homme.

Chubrizân fait l'éloge des idées de cette œuvre en soulignant l'aspect mondial et son impact :

> *Du Contrat social* est une œuvre immortelle. Après plus de deux siècles, c'est le livre le plus connu et le plus lu dans tous les domaines de la sociologie et de la politique.

109 Le chef de la maison d'édition Abr-e Sefid a refusé de donner les informations à propos du traducteur.

PDF destiné à un usage privé uniquement n'est pas diffuser

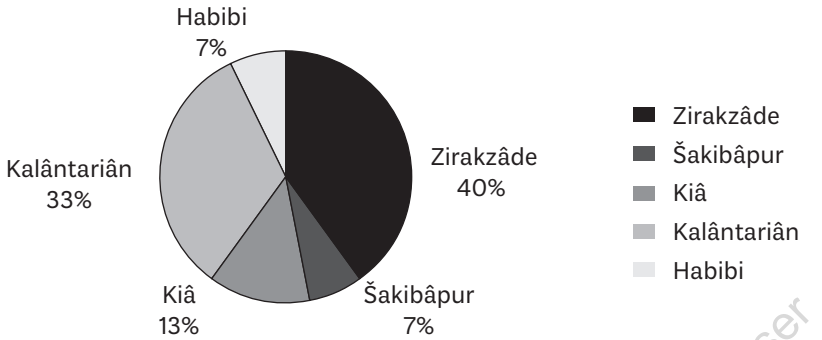


Figure 1: Le pourcentage des publications par différents traducteurs

La figure n° 1 permet de constater que la publication de cette œuvre a été progressive jusqu'à nos jours. Parmi les 30 publications, et presque 32 800 exemplaires, 12 concernent la traduction de Zirakzâde, 10 la traduction de Kalântariân, 4 celle de Kiâ et 2 celles de Šakibâpur et de Habibi. L'œuvre a connu 12 rééditions en 33 ans, avant et après la révolution islamique et 18 rééditions 40 ans après la révolution. De plus, après l'an 2000, à l'époque de Khâtami, nous observons une tendance à la hausse.

De Zirakzâde à Habibi

L'œuvre *Du contrat social* de Rousseau a été traduite à cinq reprises, à des moments différents de l'histoire iranienne. Nous avons donc comparé les versions de la traduction de Zirakzâde[110], de Šakibâpur[111], de Kiâ[112], de Kalântariân[113] et de Habibi[114].

110 Jean-Jacques Rousseau,(قرارداد اجتماعی به انضمام شرح مفصلی راجع به زندگی و عقاید مولف), *Du contrat social*, trad. Qolâmhoseyn Zirakzâde, Téhéran, Cehr, 1965 (1344), 207 p.

111 Jean-Jacques Rousseau, (مدرم نیب یواسیت مدع ءاشنم و یسایس قوقح لوصا هرابرد : یعامتجاداردارق), *Du contrat social*, trad. Enâyatollâh Šakibâpur, Téhéran, Farroxi, 1965 (1344), 152 p.

112 Jean-Jacques Rousseau, (یسایس قوقح لوصا ای یعامتجا دادرارق), *Du contrat social,* trad. Manucehr Kiâ, Téhéran, Ganjine, 1987 (1366), 236 p.

113 Jean-Jacques Rousseau, (یعامتجا دادرارق:نتم هنیمز رد و نتم), *Du contrat social*, éd. José Médina, André Senik, Claude Morali et Gérard Chomienne, trad. Mortezâ Kalântariân, Téhéran, Âgâh, 2000 (1379), 587 p.

114 Jean-Jacques Rousseau, (یسایس قوقح لوصاای یعامتجا دادرارق), *Social Contract*, trad. Said Habibi, langue d'origine : anglais, Téhéran, Abr-e Sefid, 2014 (1393), 365 p.

PDF destiné à l'usage privé uniquement, n'est pas diffuser

L'œuvre initiale traduite a pu être l'originale française, ou une traduction en anglais de l'œuvre de Rousseau. De ce fait, ce travail s'attache à montrer les différences pouvant exister entre une traduction et le texte original, d'une part, et entre les traductions entre elles, d'autre part. L'objectif est d'analyser et de discuter le choix des traducteurs afin d'indiquer leurs stratégies.

Analyse de la traduction

L'analyse de la traduction met en évidence les parties manquantes des différentes versions des traductions, à savoir, celle de Zirakzâde, Šakibâpur, Kalântariân et Mowlavi.

Zirakzâde, Kiâ et Šakibâpur traduisent cette œuvre à l'époque des Pahlavis. Les traductions de Kalântariân et Habibi sont publiées après la révolution islamique. Concernant la recherche effectuée, nous allons donner les résultats dans la figure nº 2 :

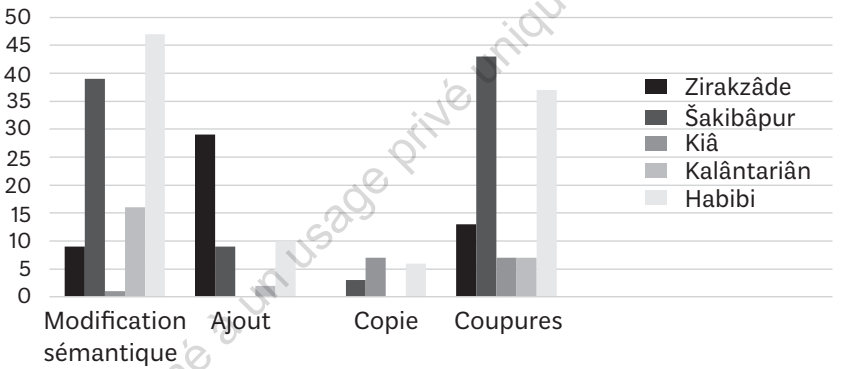


Figure 2: Nombre de changements effectués sur le texte dans cinqtraductions du Contrat social

Peu de temps après le coup d'État de Reza Šâh Pahlavi à la fin de la dynastie Qâdjâr, au début du XXe siècle, Yadollâh Mâyel Toyserkâni traduit trois extraits du livre dans un périodique littéraire. Son rôle dans la description de la pensée politique de Rousseau à l'époque des Pahlavis est considérable, il est considéré comme un activiste politique lors de la révolution constitutionnelle et combattant pour la liberté.

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei
PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Qolâmhoseyn Zirakzâde, professeur de l'Université de Téhéran, réalise la traduction du texte intégral de Rousseau sous le règne de Mohammad Reza Šâh Pahlavi.

Zirakzâde commente les passages difficiles à comprendre dans le texte original afin de le rendre accessible aux lecteurs. Le tableau ci-dessous expose le nombre de commentaires dans les quatre livres :

Livre	*Ajouts*
Livre I	17
Livre II	9
Livre III	2
Livre IV	1

La majorité de ceux de Zirakzâde se trouve au livre I, par exemple, dans un passage où Rousseau traite du droit du plus fort :

> Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir[115].

Il insère un commentaire dans sa traduction à propos d'une notion chez les sunnites :

> Quelqu'un qui surmonte ou domine a le droit de gouverner.

Il emprunte cette notion à Al-Ghazâlî – grand penseur musulman iranien – dans *Ehya olom-ol din*. Cette théorie est issue d'Ibn Taymiyya, jurisconsulte des sunnites hanbalites. D'après eux, un révolutionnaire qui prédomine et renverse le gouvernement est légitime.

Ensuite, à la page 356, Zirakzâde ajoute un commentaire dans une parenthèse sur cette idée de Rousseau :

> Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.

115 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 354.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> Car la plus grande différence entre l'Homme et l'animal n'est pas la compréhension mais la volonté et l'autorité.

Il semble que Zirakzâde veuille valoriser la théorie de Mollâ Sadrâ[116], grand philosophe mystique chiite iranien, concernant la différence entre l'homme et l'animal d'après sa philosophie, soit « la sagesse transcendantale ».

Mollâ Sadrâ croit à la théorie en diverses étapes de la création. Selon lui, l'homme se distingue de l'animal par son aspect rationnel.

> L'homme a fait changer, par son intervention, le visage du monde, ce qui n'est nullement constaté dans le monde des animaux[117].

Il s'agit d'une intelligence qui permet à l'homme d'acquérir la connaissance et de choisir ses approches.

Dans le livre II, Zirakzâde met en lumière la loi et la volonté générale dans une note de bas de page :

> La volonté générale n'existe qu'à condition que le public vote pour un sujet en faveur de tous et que la volonté générale soit commune à toutes les volontés individuelles.

À la page 381, il ajoute une explication à cette phrase de Rousseau afin de l'adapter à la tradition islamique :

> D'après les anciens, Rousseau dit : Dieu et nous devons écrire des prophètes.

Dans un passage concernant la croyance de Rousseau à la nature, Zirakzâde expose son opinion dans une note en bas de page :

> Rousseau, au contraire, croit que l'homme a été créé pour la vie naturelle et individuelle et, par conséquent, il a renoncé à la liberté individuelle. Par conséquent, la formation d'une société naturelle n'est pas naturelle, mais artificielle, et Rousseau, comme de nombreux philosophes du XVIIIe siècle, a exagéré à ce propos.

116 Mollâ Sadrâ est l'un des plus grands penseurs de l'Islam. Il est né à Chiraz en 1571 et mort à Bossora en 1635 ou 1640.

117 Mollâ Sadrâ, *Al-Mabda'a et Al-Ma'ad*, p. 42, *Shavahéd al-Roboubiyat*, p. 189.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Le traducteur procède à une modification afin d'adapter les propos de Rousseau à la culture iranienne. Il remplace le « Roi Adam » et « Empereur Noé » par « Prophète Adam » et « Prophète Noé » à la page 353.

Cette modification du texte ironique de Rousseau comporte néanmoins un certain respect.

Les coupures de Zirakzâde ne sont pas significatives. Prenons l'exemple de la figure nº 13. Compte tenu de notre recherche, la première traduction est, de loin, la plus limpide. Ce traducteur est le « représentant » de Rousseau aux yeux des Iraniens depuis 1945. Soulignons qu'il avait lu le livre en français.

Zirakzâde, membre du parti politique « Jebheye Meli[118] » et ami de Mossadeq, a été influencé par les idées révolutionnaires de Rousseau. Aussi a-t-il écrit plusieurs articles critiques afin de faire évoluer le système social et politique sous le règne de Pahlavi. Il est probable qu'il se soit suicidé pour des raisons politiques après l'échec du coup d'État en 1953.

La traduction d'Enâyatollâh Šakibâpur en 1965 ne connaît que deux grandes diffusions. D'après la statistique de la figure nº 2 Šakibâpur a apporté plusieurs modifications sémantiques. Regardons l'exemple du livre I, où le terme « puissances légitimes[119] » et remplacé par « puissance principale ».

Les ajouts et explications dans la traduction de Šakibâpur sont rares. Prenons un exemple à la page 413 :

> Dieu donne les mauvais Rois dans sa colère, et il les faut supporter comme des châtiments du Ciel.

Il expose son idée pour critiquer ce passage :

> Rousseau a ici exagéré et il fait peut-être allusion à des rois despotiques qui, aujourd'hui, n'ont aucun espoir de survivre dans l'histoire.

118 Le Front national.

119 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 355.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Considérant que Rousseau critique ce point de vue, il simule une mauvaise compréhension prétextant l'autocensure pour ne pas être accusé de critiquer indirectement le Šâh.

Šakibâpur supprime plusieurs passages sans les traduire. Il est fort possible que ce choix est lié à sa mauvaise compréhension du texte de Rousseau, souvent difficile (les parties qu'il ne copie pas).

En résumé, sa traduction est, à plusieurs reprises, le plagiat de Zirakzâde. Son texte traduit n'est pas une réussite, alors qu'il avait sous les yeux la traduction, claire et minutieuse de ce dernier. Sa traduction semble négligée.

Quatre publications de la traduction de Manucehr Kiâ pendant 19 ans montrent sa place parmi les autres. Après avoir analysé le texte de Kiâ, nous n'avons détecté ni erreurs de traduction, ni de modifications sémantiques, ni même d'ajouts.

La traduction de Zirakzâde lui a inspiré la majorité des passages, puisque c'était la seule grande référence existante. D'après le tableau, nous constatons qu'il n'a fait aucune coupure significative, ayant supprimé les mêmes phrases que Zirakzâde. Concernant le style et la forme, Kiâ tend à rendre le texte lisible et compréhensible aux lecteurs de l'époque.

Kalântariân appartient au groupe des traducteurs savants, ayant vécu en France, donc maîtrisant bien la langue française. Sa nouvelle traduction, 30 ans après, est une des meilleures références pour les chercheurs contemporains. Sans doute, n'est-il pas exagéré de dire qu'il est le véritable introducteur de Rousseau en Iran à l'époque modernes entre 2000 et 2018 avec neuf rééditions.

Dans un entretien[120], il fait d'abord référence à la traduction de Zirakzâde. Il opère quelques modifications afin d'adapter la pensée subtile du texte pour les lecteurs s'efforçant de rendre le texte plus compréhensible et clair. Il présente la transposition exacte du texte de Rousseau, transmet ses idées principales grâce à une langue simple et compréhensible.

Habibi, dernier traducteur contemporain, a probablement été inspiré dès l'introduction par la traduction de Šakibâpur. Il fait plusieurs modifications sémantiques et coupures. Par exemple,

120 Sâyer Mohammadi, « Entretien avec Mortezâ Kalântariân », *op.cit.*, p. 13.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

dans un passage, il traduit « le peuple veut obéir » (p. 351), à la place du : « le peuple est contraint d'obéir ».

Dans le tableau ci-dessous, citons quelques exemples de modifications, de transformations et d'erreurs par rapport au texte original :

Rousseau	Habibi
Puissances légitimes	Puissance principale
Despote	Les seigneurs et les propriétaires terriens
Ce gouvernement ne seroit plus arbitraire	Ce gouvernement ne serait plus légitime
Tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver	Tout homme a droit de risquer sa propre vie au nom de sa patrie
DU LÉGISLATEUR	Législation

Habibi insère quelques commentaires et explications dans le texte. Dans un passage, il expose son idée entre parenthèses sur les « puissances légitimes » ajoutant « Dieu[121] ». C'est certainement, sous l'impact des pensées politiques islamique qu'il insère ce propos.

Il n'a pas traduit la majorité des notes de bas de page. Sa traduction est souvent incompréhensible et moins lisible que celles des autres. Il modifie considérablement le texte de Rousseau, notamment parce qu'il copie la traduction de Šakibâpur sans vraiment la comprendre, semble-t-il. En outre, au début du livre, il indique que le texte est une retraduction de l'anglais.

Du contrat social dans la presse iranienne

Grâce à la traduction du *Contrat social*, les savants iraniens se sont initiés à la philosophie et à la pensée politique de Rousseau à la fin du XIXe siècle. L'impact des pensées rousseauistes a motivé de nombreuses publications. Les auteurs se familiarisent avec les

121 Jean-Jacques Rousseau, (قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی), *Social Contract*, trad. Said Habibi, *op.cit.*, p. 28.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

nouvelles théories en considérant la notion de réception critique, l'analyse des articles est indispensable afin de trouver les impacts de Rousseau et la manière dont il est apprécié. Pour atteindre cet objectif, nous avons interprété les 62 articles publiés dans le cadre chronologique de 1922, début de la réception de cette œuvre, jusqu'en 2018. Notre division se fera sur la période avant et après la révolution islamique iranienne.

Analyse des articles

D'après les informations, parmi les 62 articles, 23 sont classés parmi les articles académiques écrits par les enseignants des universités, parfois avec des étudiants. 16 ont été rédigés par des savants iraniens, 20 par les participants à des colloques et le reste par les journalistes des quotidiens à gros tirages.

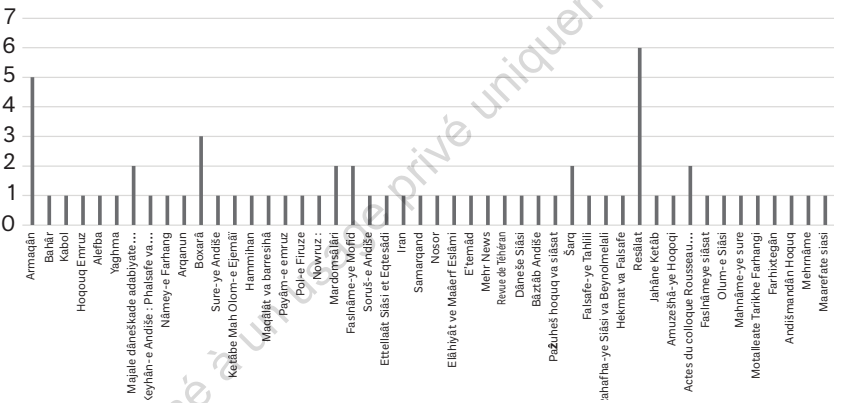


Figure 3: Histogramme représentant les revues ayant repris des articles critiques ou traduits de Rousseau par ordre chronologique (de gauche à droite)

D'après la figure n° 3, 49 périodiques, dont les journaux, magazines et revues, publient des articles critiques sur *Du contrat social*. Le mensuel *Armaqân*, qui appartient à la première génération des revues destinées aux intellectuels iraniens, avec une tendance moderniste, a publié cinq. *Resalat* quotidien à gros tirages et destiné à un large public, est au sommet avec six articles, comparé aux autres.

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei
PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

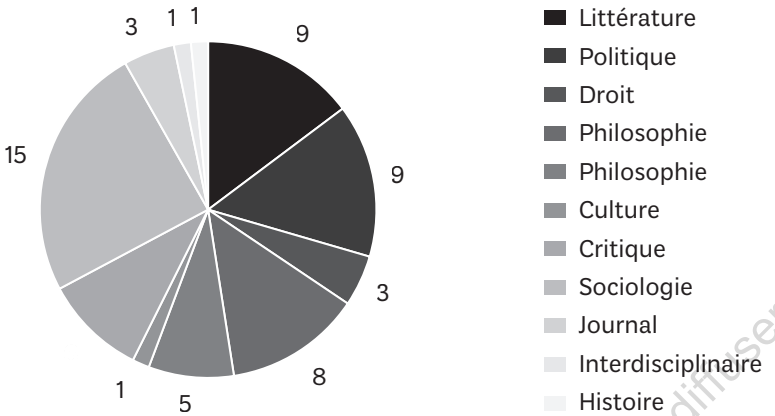


Figure 4: Nombre d'articles de différentes catégories

En ce qui concerne la figure n° 4, 25 % du total des articles sont consacrés à ceux publiés aux quotidiens. Nous pouvons constater que la majorité des articles parus concernent la littérature et la politique avec 15 % du total. La philosophie est le troisième intérêt avec 13 %, et la sociologie 10 % du total.

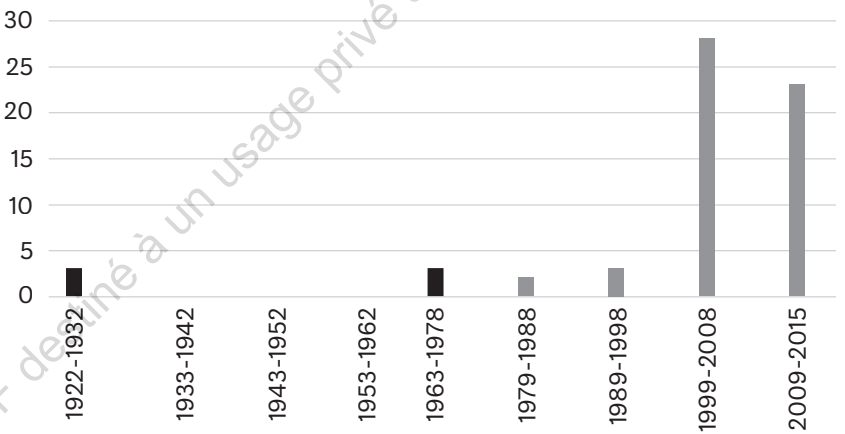


Figure 5: Nombre de publications des articles par décennie

Concernant le résultat du diagramme, la courbe atteint son sommet en 2007 (Ahmadinéjâd), montrant que la diffusion des articles a une tendance à la hausse entre 2004 et 2007. En comparant deux époques différentes, il y a de toute évidence, une vague de

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

publications d'articles sur Rousseau après la révolution islamique. La diffusion des articles avant la révolution, d'après nos statistiques est habituelle. Mais, à l'époque de la dynastie Pahlavi, les médias et surtout les revues ne sont pas nombreux en comparaison avec l'époque contemporaine.

Suite à la publication d'un extrait du premier livre traduit *Du contrat social*, la doctrine politique de Rousseau donne lieu à la parution de nombreux articles. *Armaqân*, périodique littéraire, considéré comme le premier présentateur de Rousseau à la fin de l'époque des Qâdjârs, accorde une place importante à la diffusion de commentaires sur le modernisme. Les élites iraniennes sont sous l'influence des idées révolutionnaires occidentales grâce à la traduction. Les opinions politiques de Rousseau ont été prises en compte afin d'améliorer la situation sociopolitique iranienne après le mouvement constitutionnel de 1906.

Les interprétations des intellectuels iraniens peuvent être divisées en différentes catégories d'après la situation politique et le goût des chercheurs.

L'objectif de la majorité des études comparatives entre les pensées islamiques et celles de Rousseau est de connaître la doctrine politique du penseur mais aussi d'apprécier les idées islamiques, seul remède pour sauver l'humanité. Les thèmes majeurs abordés par les chercheurs sont la souveraineté du peuple, la loi et le législateur, la religion civile, la nature de l'homme et la démocratie.

Avant tout, le principe de la souveraineté du peuple et le droit du peuple à se révolter sont différents chez les Iraniens. Robert Derathé met en lumière l'étude de la politique à l'époque de Rousseau : « l'autorité fondée sur des conventions, sur la nature ou sur la volonté de Dieu[122] », tandis que dans la pensée politique islamique, la souveraineté du peuple est basée sur une origine céleste. Le pouvoir vient de Dieu, d'après le Coran, et le peuple doit obéir.

Sadrâ confond la pensée islamique avec celle de Rousseau concernant le législateur, lui attribuant une nouvelle théorie :

122 Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 16.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

le législateur précisé par Rousseau est sans aucun doute Dieu. Selon lui :

> La démocratie, comme la monarchie, peut avoir de différents types tels que : la démocratie absolue et la démocratie constitutionnelle. La démocratie constitutionnelle correspond aux idées de l'islam qui croit que Dieu est le seul législateur.

Ešrâqi met en exergue la doctrine islamique sur la loi et la législation :

> D'après Rousseau, la seule tâche du législateur doit être la législation. Selon l'Islam, Dieu est le seul législateur de la vie sociale des hommes, le seul maître réel et absolu. Par conséquent, la loi doit être divine. Le législateur, dans le gouvernement islamique, doit être 1. *Faqih* 2. Conscient des affaires de l'époque 3. Pieux. Le système juridique de l'Islam est le système le plus complet qui pense à tous les aspects de la vie des hommes à toutes les époques et les dirige vers le bonheur.

Mehdi Hâeri Yazdi, penseur chiite, ne croit pas à la préférence de la souveraineté des *faqihs*. D'après lui, la souveraineté est accordée au peuple, mais le respect des principes islamiques et la sharia est nécessaire, le fondateur de « Dolat Entexâbi-Islami » était sous l'impact de Rousseau (Kadivar, Ardekâni).

Ainsi, d'après Rahimi, la souveraineté issue de la volonté générale du peuple chez Rousseau, est une illusion. Toutefois, Robert Derathé précise la nouveauté de cette notion :

> La souveraineté doit toujours résider dans le peuple, et que celui-ci ne peut pas en confier l'exercice aux gouvernants, quels qu'ils soient. La souveraineté étant inaliénable, il ne peut y avoir d'autre souverain que le peuple. Le seul État légitime est celui où le peuple exerce lui-même la souveraineté, c'est-à-dire l'État républicain[123].

123 *Ibid.*, p. 49.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

L'origine divine du contrat social en Islam est appréciée :

> Violer le pacte social est très probable car il s'agit d'une convention entre les hommes, au contraire, le contrat divin signé entre l'homme et Dieu est plus respecté par les croyants.

Référons-nous à un verset coranique afin de montrer que la tranquillité est le résultat de la nature divine issue de la pensée islamique[124] :

> Allah égare qui il veut et il guide vers Lui celui qui se repent, ceux qui ont cru, dont les cœurs se tranquillisent à l'évocation d'Allah. N'est-ce point par l'évocation d'Allah que se tranquillisent les cœurs[125] ? (Zarei).

L'interprétation de la religion civile est basée sur des aspects différents chez les Iraniens.

Certains admirent la religion civile rousseauiste et la mélangent avec la pensée islamique. Selon l'appréciation de l'État de Mahomet par Rousseau, la religion civile a mis en place l'Islam en tant que la religion la plus efficace pour le gouvernement (Sadrâ).

La religion civile de Rousseau transforme en un principe majeur de démocratie islamique (Mir Mousavi et Maktabi).

D'autres pensent que la religion civile permet d'apprécier la doctrine islamique par rapport à celle de Rousseau. La base séculaire et non-divine du contrat social dépourvue de la garantie de la morale ne peut être exécutée (Hešmat et Behruzi Lac).

La pensée islamique renvoie à la pureté et à l'innocence dès la naissance, correspondant à l'idée de la nature chez Rousseau (Golkâr).

Le caractère paradoxal de Rousseau sert de prétexte pour critiquer sa doctrine. Ce dernier, initiateur des révolutionnaires français est opposé à la liberté des femmes. Il s'agit chez lui d'une contradiction de la notion d'égalité (Sahar).

124 Le Coran, chapitre « Le tonnerre », verset 27 (Sourate [Ar-Raad], Ayat, 27).

125 ان الله یضل من یشاء و یهدی الیه من اناب الذین تطمئن قلوبهم بذکر الله الا بذکر الله تطمئن القلوب

PDF de travail à usage privé uniquement, ne pas diffuser

Le totalitarisme est le fruit de l'individualisme rousseauiste dépourvu de liberté (Golkâr).

La légitimité de la répression extrême est issue du *Contrat social* de Rousseau. Dans ce cadre, il convient de constater qu'il ne fournit pas les conditions requises de la liberté mais, plutôt une justification des gouvernements autoritaires (Ešrâqi).

Toutefois, la liberté rousseauiste est appréciée par les Iraniens au fil du temps. Sous Šâh, cette notion est éclairée au sein des élites iraniennes (Kaviâni).

Talibov, l'un des théoriciens de la révolution constitutionnelle de 1906, fait l'éloge de la liberté chez Rousseau. Il adapte cette notion à la culture iranienne basée sur trois piliers : la conscience, la croyance à l'islam et la collaboration des autres (Dehkordi et Rafati).

Du contrat social dans les recherches universitaires: les thèses et les mémoires

Le tableau ci-dessous décrit les thèses et les mémoires à propos du *Contrat social* soutenus entre 1998 et 2016 :

Titre	*Université*	*Date*	*Étudiant·e/ Directeur de recherche*	*M/T*
Rousseau et Dewey. Pour une étude comparative de la pensée philosophique	Tarbiyat Modarres	1998	Ali Reza Mahmud Niâ/ Abdol Hoseyn Naqib Zâde	M
Jean-Jacques Rousseau, individu, liberté, aliénation	Tarbiyat Modarres	2001	Hassan, Abniki/Alireza Hoseyni Beheshti	M
Pour une étude comparative. Rousseau, Nietzsche : la critique de la modernité	Allâme Tabâtabâî	2001	Said Golkar/ Hoseyn Salimi	M

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Titre	*Université*	*Date*	*Étudiant·e/ Directeur de recherche*	*M/T*
Rousseau, Voltaire et Montesquieu. Impacts des idées sur la Révolution française	Tabriz	2004	Ali Rostam Nejâd/David Esfahâniyân	M
Rousseau et Hafez : Étude comparative des pensées politiques	Azad Téhéran	2006	Giti Abdolqaffâri/ Ali Akbar Amini	M
Perspective des Lumières et romantisme chez Rousseau	Ispahan	2009	Fâteme, Soleymâni Dehnavi/ Youssef Shaqol	M
L'influence de Rousseau sous le Parlement de la convention	Shahid Behešti	2009	Roghayyeh, Soltani/Ali Asghar Mossadegh	M
Rousseau et Ibne Maskowyeh. Étude comparative des pensées philosophiques	Payâm-e Nur Téhéran	2010	Mohammad Mohâjer pur/ Ali A'lamol-hodâ	M
Rousseau, Aristote, Ebn-e Maskowyeh et Xâje Nasir. Pour une étude comparative des pensées philosophiques	Azad Téhéran	2010	Mansur Saffâri Âštiyâni/ Samad Movahed	M
Homme et bases sociales chez Rousseau	Azad Téhéran	2011	Seyyede Zahra, Mohammadi Tavan/ Mohammad Akvân	M

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Titre	*Université*	*Date*	*Étudiant·e/ Directeur de recherche*	*M/T*
Contrat social et aliénation chez Rousseau	Ferdowsi	2011	Mohsen Tehrâni/ Ali Haghi	M
Jean-Jacques Rousseau. Individu, liberté ou aliénation	Tarbiyat Modarres	2012	Hasan Âbniki/ Hoseyni Behešti	M
L'homme dans l'œuvre de Rousseau	Azad Téhéran	2012	Xalil Ne'mati/ Mohammad Nayyerivand	T
L'homme et les structures sociales chez Rousseau	Azad Téhéran	2012	Zahrâ Mohammadi Tavân/ Mohammad Eqvân	M
Étude de l'évolution sociologique chez Rousseau dans Du contrat social	Ispahan	2013	Zahrâ Rostâ/Zohreh Jozadâni	M
Étude de la théorie du contrat social et son reflet dans les pensées de Rousseau	Qom	2013	Abdolhamid Sajjadi/Mehdi Akhavân	M
La civilisation dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes de Rousseau et Le Siècle de Louis XIV de Voltaire.	Shahid Chamarn Ahvaz	2014	Zahra Hoseyni/Adel Khanyabnejad	M
Jean-Jacques Rousseau's Philosophy in Mary Shelley's Frankenstein	Shahid Madani	2016	Amir Attâri/Bahrâm Behin	M

Liste des thèses et des mémoires liés au *Contrat social*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Conclusion

La première apparition de l'ouvrage politique de Rousseau coïncide avec la naissance du mouvement constitutionnel en 1906, et avec les efforts des intellectuels iraniens pour la liberté et l'égalité du peuple. La modernisation en Iran à l'époque des Qâdjârs est remarquable grâce à la traduction des œuvres des grands penseurs occidentaux et à leur impact sur les intellectuels iraniens.

À la fin de cette époque, les penseurs et les révolutionnaires étaient déçus du gouvernement central avec lequel ils étaient en conflit. Ils cherchaient un modèle pour améliorer la situation sociale.

Abdolrahim Talebzâde Tabrizi, Talibov, précurseur de la révolution constitutionnelle, et théoricien, est le premier intellectuel iranien à avoir réalisé un travail profond sous l'impact de la doctrine politique rousseauiste.

Dans *Masael-ol Hayât*[126], *Les Questions de la vie* (voir chap. 2), roman publié à Tbilissi en 1906, il met l'accent sur la nécessité de la loi constitutionnelle et les différents types de gouvernement. L'histoire se déroule autour des dialogues entre Ahmad, Talibov, Abdoullah et Reza (amis de Talibov). L'auteur insiste sur les droits de l'homme, la liberté et l'égalité. Talibov aborde également la question de la liberté dans le contexte culturel iranien et islamique, s'appuyant sur l'importance de la législation d'après les principes religieux (sharia).

D'après le graphique n° 2, *Du contrat social* a bien été accueilli avec 30 publications et plus de 32 800 exemplaires.

Comment les Iraniens ont-ils reçu cette œuvre ? Quelle image de Rousseau est donnée par les traducteurs et les chercheurs ?

Le traducteur est le premier lecteur du livre en langue source ; sa compréhension et son mode de pensées ont un impact primordial sur le texte. L'étude de la biographie des traducteurs consiste à évoquer leur trace au moment de la reproduction du texte.

126 Troisième volume de *Safine-ye Tâlebi ou Ketâbe Ahmad* sous le titre de *Masael-ol Hayât*.

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei

PDF destiné à l'usage privé uniquement, ne pas diffuser

Yadollâh Mâyel Toyserkâni est le premier à traduire Rousseau après le coup d'État de Reza Šâh Pahlavi contre les Qâdjâr. Son enthousiasme et ses efforts pour la modernisation visant à mettre en valeur les pensées rousseauistes, montrant sa tendance moderniste. Inspiré par la doctrine politique de Rousseau, sa traduction a eu un impact majeur sur les intellectuels iraniens de l'époque pour éveiller le peuple.

Le nombre d'œuvres publiées est très limité tout au long du règne de Reza Šâh Pahlavi à cause de la censure et de la pression politique, les intellectuels et hommes de lettres ayant été mis en marge de la société.

Après la baisse de publication des ouvrages traduits sous le premier Pahlavi, pendant le règne de Mohammad Reza Šâh, la traduction des œuvres français et leur publication occupe une place considérable.

Qolâmhoseyn Zirakzâde, initiateur de la nouvelle vague de traductions de Rousseau, achève de traduire *Du contrat social* cinq ans après le règne de Mohammad Reza Šâh Pahlavi. Introducteur de Rousseau en Iran, il maîtrise la langue française grâce à son séjour et à ses études réalisées à la fois en Suisse et en France, et est devenu responsable de l'école de l'Éducation nationale et professeur d'université. Issu d'une famille lettrée intellectuelle et religieuse, il mène plusieurs recherches dans le domaine de la politique et de l'éducation. Penseur à l'époque des Pahlavis, il est notamment connu pour ses efforts afin d'éveiller le peuple et de faire connaître les principes de la liberté et le patriotisme. Dans la traduction du livre, il se montre désireux de faire évoluer la pensée des Iraniens pour entreprendre des réformes sociales. Il prône les pensées politiques de Rousseau d'une part, et les considère comme étant l'origine des mouvements de gauche et d'extrême gauche d'autre part. Cependant, il simplifie les notions difficiles et ajoute des commentaires en notes afin d'éclaircir le texte pour les lecteurs iraniens.

Ainsi, il expose ses idées sous forme de notes afin d'améliorer et d'adapter le texte à la culture iranienne. En outre, la traduction de Zirakzâde est fidèle au texte original, ne comportant ni coupure ni raccourcissement significatif.

Il est placé parmi les lecteurs idéaux, d'après Iser. Il divise le lecteur en deux catégories : le lecteur idéal et le lecteur

PDF destiné à un usage privé uniquement, non à la diffusion

contemporain[127]. Zirakzâde se montre capable de transmettre le message de l'écrivain et d'influencer les lecteurs iraniens. C'est pourquoi, il est considéré comme un traducteur de Rousseau irremplaçable et encore aujourd'hui.

La traduction d'Enâyatollâh Šakibâpur en 1965, douze ans après le coup d'État de Mossadeq, est moins bien accueillie que la précédente. Étant titulaire d'une licence en langue française, c'est un traducteur connu et actif. De plus, son poste de directeur exécutif d'une revue lui fournit d'acquérir des connaissances littéraires et culturelles.

Quant à l'histoire de la traduction en Iran, les éditeurs privés contemporains de Šakibâpur ont publié des traductions médiocres. Ses travaux sont, en effet dénués de valeurs littéraires et artistiques. C'est un lecteur contemporain d'après la division d'Iser, et il n'a pas eu un grand impact sur les lecteurs.

Šakibâpur met en question les théories impraticables de Rousseau croyant à l'absolutisme de sa doctrine politique.

Le traducteur exprime son désaccord face à la théorie de la souveraineté du peuple de Rousseau qui s'avère irréalisable. Il souligne aussi l'isolement de Rousseau et sa solitude à la fin de sa vie. Cependant, Šakibâpur souligne son influence sur l'avenir de la société humaine.

On note, dans sa traduction, plusieurs erreurs et modifications sémantiques, et il supprime certains passages. Cependant, il est peu probable que ces passages aient un rapport avec la censure d'après notre recherche documentaire. Il est clair que les coupures font partie des passages difficiles du texte qu'il ne comprend pas. Il a également copié la traduction de Zirakzâde à plusieurs reprises.

Manoucher Kiâ, contemporain de Šakibâpur, et récepteur du livre, reste inconnu. Il n'était pas soucieux d'expliquer les pensées rousseauistes car sa traduction ne contient pas de notes ni de commentaires. Néanmoins, il ne fait ni erreurs de traduction, ni modifications sémantiques. Son texte est fluide lisible et compréhensible pour les lecteurs iraniens. On observe toutefois quelques reprises de la traduction de Zirakzâde.

127 Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, trad. Evelyne Sznycer, Liège, Mardaga, 1976, p. 69.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mortezâ Kalântariân, traducteur contemporain après la révolution islamique, a fait ses études de droit à Paris. Passionné de littérature, son métier de juge lui permet de traduire ce livre.

Deux décennies après la révolution islamique, la liberté de la presse et de l'expression a été annoncée sous le règne de Khâtami, président réformateur de l'époque. Sous la pression et la censure, il suscite l'intérêt du public pour le changement politique et social.

Kalântariân insiste sur l'impact de Rousseau sur la Révolution française soulignant les contradictions de ses pensées dans différentes perspectives. En premier lieu, il expose son désaccord avec la liberté qui donne le pouvoir au souverain, tout en mettant l'accent sur la démocratie rousseauiste totalitaire, avec un seul homme au pouvoir qui met en place le despotisme.

Kalântariân insiste sur l'image mythique du législateur en tant qu'homme extraordinaire, chez Rousseau. Kalântariân, d'après Iser, joue le rôle de lecteur idéal étant une référence de l'effet pour le lecteur.

Sa traduction a eu un impact considérable en raison de sa sagesse, et de sa connaissance et de sa familiarité avec la forme et le contenu de l'œuvre. C'est pourquoi son texte a été republié plusieurs fois en nombreux exemplaires.

Vers la fin de la période présidentielle d'Ahmadinéjâd, après la censure et l'oppression suite à l'élection présidentielle de 2009, la plus récente traduction du *Contrat social* a été réalisée en 2011 par Said Habibi.

La traduction de Habibi n'a pas exercé une grande influence sur les Iraniens. L'éditeur du livre a inséré une notice biographique de Rousseau dans laquelle il dresse un portrait excentrique du philosophe. Chubrizân n'a probablement pas lu son œuvre autobiographique.

Habibi, avec plusieurs modifications sémantiques, ne reste pas fidèle au texte original. Il supprime quelques passages du livre qui sont difficiles à comprendre.

Concernant l'étude des articles, les explications des différents penseurs iraniens évoquent la situation politique de l'époque. L'objectif de la majorité des études comparatives entre Islam et Rousseau est de mettre en valeur l'idée islamique comme étant le seul chemin vers le bonheur.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Les chercheurs tentent de trouver les meilleurs équivalents de la souveraineté du peuple, de la loi et du législateur, de la religion civile, de la nature de l'homme et de la démocratie dans la pensée islamique.

La religion civile est un sujet polémique chez les chercheurs iraniens. La doctrine islamique est appréciée par rapport à la base séculaire de la religion civile de Rousseau qui n'a pas de garantie de la morale. Pourtant, sa doctrine religieuse a des admirateurs.

Le législateur, chez Rousseau, s'oppose à la pensée islamique des Iraniens. C'est un homme extraordinaire, avec une image fictive, une particularité non conforme aux principes islamiques basés sur la loi divine. Mais le vrai législateur est Dieu.

Les recherches sur la souveraineté témoignent une volonté de mettre en valeur la pensée islamique. Le pouvoir du souverain/monarque ne peut être violé, car sa légitimité vient de Dieu, tandis que Rousseau considère le peuple comme souverain et approuve son droit à la révolte.

Au sujet de la liberté, il importe, au préalable de ne pas oublier l'arrière-plan historique sur la naissance de cette notion en Iran. À l'époque des Qâdjârs, sous l'impact des pensées occidentales, les philosophes iraniens tentent d'élaborer les discours pour mettre en lumière la notion de liberté et l'émancipation de l'homme dominé par un gouvernement despotique. À ce propos, les intellectuels iraniens portent toutes sortes de regards :

Talibov loue de la liberté rousseauiste adaptée à la culture iranienne. Sa conception de la liberté est fondée sur trois piliers : la conscience, la croyance à l'islam et la collaboration des autres.

Concernant la situation politique, la liberté rousseauiste a des opposants. D'après eux, elle fournit la légitimité de la répression aux gouvernements autoritaires.

La particularité de la réception du *Contrat social* dépend de la situation politique et sociale de l'Iran. L'introduction de Rousseau dans le pays coïncide avec un changement de société grâce à la révolution constitutionnelle en 1906. Plusieurs vagues de traduction du *Contrat social* sont marquées par les revendications politiques. Cette œuvre est accueillie favorablement par les Iraniens sur une période de 70 ans. La philosophie politique

PDF réservé à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

de Rousseau est bien transférée par Qolâmhoseyn Zirakzâde et Mortezâ Kalântariân.

La monarchie absolue des Pahlavis, la pression politique et la censure, ainsi que la République islamique par la liberté du peuple suscitent l'intérêt des penseurs afin d'aborder ces notions. Ce rêve irréalisable des Iraniens est le sujet de différentes recherches jusqu'à nos jours. La liberté rousseauiste a été appréciée par les Iraniens au fil du temps.

Repérage bibliographique

Les traductions iraniennes

Du contrat social

Rousseau, Jean-Jacques, (قرارداد اجتماعی), *Du contrat social*, trad. Yadollâh Mâyel Toyserkâni, *Armaqân*, nº 1, catégorie : littérature, 1922 (1301), p. 54-56.

Rousseau, Jean-Jacques, (قرارداد اجتماعی), *Du contrat social*, trad. Yadollâh Mâyel Toyserkâni, *Armaqân*, nº 3-4, 1923 (1302), catégorie : littérature, p. 184-196.

Rousseau, Jean-Jacques, (قرارداد اجتماعی), *Du contrat social*, trad. Yadollâh Mâyel Toyserkâni, *Armaqân*, nº 6-7,1923 (1302), catégorie : littérature, p. 278-291.

Rousseau, Jean-Jacques, (قرارداد اجتماعی), *Du contrat social*, trad. Yadollâh Mâyel Toyserkâni, *Armaqân*, nº 11-12, 1923 (1302), catégorie : littérature, p. 514-528.

Rousseau, Jean-Jacques,قرارداد اجتماعی به انضمام شرح مفصلی راجع به زندگی و عقاید (مولف), *Du contrat social*, trad. Qolâmhoseyn Zirakzâde, Téhéran, Cehr, 1965 (1344), 207 p.

Rousseau, Jean-Jacques, (دربارهٔ اصول حقوق سیاسی و منشاء مدعیت واسیبنی مردم : قرارداد اجتماعی), *Du contrat social*, trad. Enâyatollâh, Šakibâpur, Téhéran, Farroxi, 1965 (1344), 152 p.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Rousseau, Jean-Jacques, (قرارداد اجتماعی ای اصول حقوق سیاسی)[128], *Du contrat social*, trad. Manucehr Kiâ, Téhéran, Ganjine, 1987 (1366), 236 p.

Rousseau, Jean-Jacques, (متن و رد زمینه متن:قرارداد اجتماعی), *Du contrat social*, trad. Mortezâ, Kalântariân, José Médina, André Senik, Claude Morali et Gérard Chomienne (éd.), Téhéran, Âgâh, 2000 (1379), 587 p.

Rousseau, Jean-Jacques, (قرارداد اجتماعی ااصول حقوق سیاسی), *Social Contract*, trad. Said Habibi, langue d'origine : anglais, Téhéran, Abr-e Sefid, 2014 (1393), 365 p.

Ouvrages et articles consacrés au *Contrat social* en Iran (1922-2018, dans l'ordre chronologique)

[Anonyme], (ژان ژاک روسو), « Jean-Jacques Rousseau », *Bahâr*, 1922 (1301 farvardine), nº 7, catégorie : littérature, p. 398-406.

Voltaire, (مراسله ولتر به روسو), « Lettre de Voltaire à Rousseau », trad. Yadollâh Mâyel Toyserkâni, *Armaqân*, 1922 (1301), nº 2, catégorie : littérature, p. 78-81.

o parvareš, 1946 (1325 farvardin-ordibehešt), nº 11, catégorie : éducation, p. 62-64.

Sahar, (روسو و زنان), « Rousseau et les femmes », *Hoqouq Emruz*, 1963 (1342), nº 6, catégorie : droit, p. 70-72.

Vaezi, Abolfazl, (شرح مختصری از زندگی و افکار حقوقدانان جهان، ژان ژاک روسو آثار), « La vie et les idées des juristes : Rousseau et ses œuvres », *Mahnâmeye Qazâi*, 1966 (1345 ŝahrivar), nº 6, catégorie : droit, p. 89-95.

Kaviani, Bijan, (عمل و نظر در فلسفه ی روسو), « Théorie et pratique dans la philosophie de Rousseau », *Alefba*, 1976 [1356], nº 6, catégorie : philosophie, p. 78-100.

128 *Du contrat social ou principes du droit politique.*

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mazandarani, Vahid, (روسو و آزادی), « Rousseau et la liberté », *Yaghma*, nº 8, 1978 (1356), catégorie : politique, p. 78-100.

La Croix, Jean, « Philosophie de la politique d'après Rousseau », trad. Seyed Abolqâsem Pur Hoseyni, *Majalle dâneškade adabiyâte Téhéran*, 1981 (1361 été), nº 5, catégorie : littérature, p. 126-139.

Asqari Tabrizi, Akbar, (ژان ژاک روسو ، سیاست و مدام انسان) « Jean-Jacques Rousseau, homme politique et l'Homme », *Keyhân-e Andiše : Phalsafe va Kalâm*, 1987 (1366 farvardin-ordibehešt), nº 11, catégorie : philosophie, p. 58-69.

Kitsikis, Dimitris, (بحران دینی در عصر روسو), « La crise de la religion à l'époque de Rousseau », Trad. Ambassade d'Iran à Athènes, *Nâmey-e Farhang*, 1994 (1373), nº 16, catégorie : culture, p. 77-81.

Mortazaviân, Ali, (رمانتیسم در اندیشه سیاسی) « Le romantisme dans la pensée politique », *Arqanun*, 1994 (1373 été), nº 2, p. 175-188.

Âšofte Tehrani, Amir, (بررسی جامعه شناختی اندیشه های سیاسی ژان ژاک روسو) « Étude sociologique des pensées politiques de Rousseau », *Našriye Dâneškade Adabiyât va Olume Ensâni Dânešgâh Téhéran*, 1995 (1374 printemps), nº 133, catégorie : littérature, p. 243-269.

Voltaire, « Lettre ouverte de Voltaire à Rousseau », trad. Minu Moshiri, *Boxarâ*, 1995 (1378 farvardin), catégorie : culture, p. 426-430.

Colas, Dominique, (روسو و ی هانت ئوطه) « Jean-Jacques *Rousseau, un complot universel* », trad. Šo'le Rajâi, *Samarqand*, 1995 (1384 été), catégorie : littérature, culture, p. 123-127.

Cassirer, Ernst, (روسو تناک تگوه ود رسالها زا رنسانس تاک رسیرر), *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays by Ernst Cassirer*, trad. Hassan Šams Âvari, Kâzem Firuzmand, Téhéran, Markaz, 1996 (1375), 1999 (1378), 144 p.

Mahmoud Nia, Ali Reza, (تحلیل و ارزیابی تطبیقی اندیشه های فلسفی دیوی و روسو و کاژ ژان ژاک تربیتی) « Dewey et Rousseau. Pour une étude comparative des pensées éducatives et philosophiques », thèse de

PDF destiné à un usage personnel uniquement, ne pas diffuser

doctorat, sous la direction de Abdolhoseyn Naqib Zâde, Université de Trabiyat Modarres, 1997 (1376).

Mahmud Niâ, Ali Reza, (ىىوىد و وسور ىفسلف ىارآ ىقىبطت هعلاطم) « Rousseau et Dewey. Pour une étude comparative de la pensée philosophique », mémoire de master, sous la direction de Mir Abdel Hoseyn Naqib Zâde, Université Tarbiyat Modarres, 1998 (1377).

Colleti, Lucio, (ىنىدم هعماج دقن و وسور), *Rousseau et la critique de la société civile*, trad. Hassan Šams Âvari, Téhéran, Markaz, 1999 (1378), 96 p.

Cassirer, Ernst, (وسور كاژ ناژ هلاسم), *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trad. Hassan Šams Âvari, Téhéran, Markaz, 1999 (1378), 135 p.

Cassirer, Ernst, Starobinski, Jean, (وسور كاژ ناژ هلاسم), « La question de Rousseau », trad. N. Hormozân, *Sure-ye Andiše*, été 1999 (1378), nº 75, catégorie : interdisciplinaire, p. 92-103.

Nasri, Amir, (وسور ىتناك وىن دقن) « La critique de Rousseau d'après Kant », *Hammihan*, 2000 (1378 esfand), p. 10.

Moeini Alamdâri, Jahângir, (زا ىنىدم هعماج دقن و وسور باتك ىسررب و دقن ىتلوك وىچول), « Critique de livre de Colletti *Rousseau et la critique de la société civile* », *Ketâbe mah Olom-e Ejemâï*, 2000 (1379 khordad-tir), nº 32-33, p. 8-12.

Soleymân Hešmat, Reza, (ىنىدم نىد و وسور), « Rousseau et la religion civile », *Maqâlât va barresihâ*, 2000 (1379 été), nº 33, catégorie : sociologie, p. 93-103.

Rahimi, Mostafâ, (ناژ يعامتجا داد رارق باتك و ديدج همجرت يسررب وسور كاژ), « Critique de la nouvelle traduction *Du contrat Social* », *Boxâra*, 2001 (1379 bahman-esfand), nº 16, catégorie : littérature et culture, p. 227-234.

Golkar, Said, (هچىن و وسور : هاگدىد ود زا هتىنردم دقن), « Rousseau, Nietzsche. La critique de la modernité », mémoire de master, sous la direction de Hoseyn Salimi, Université Allâme Tabâtabâî, 2001 (1379).

Loin de Genève, près de Rousseau – Iran – Nahid Rezaei

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mohebi, Said, (زورما ات وسور زا یدازآ یادص), « La voix de la liberté : de Rousseau jusqu'à aujourd'hui », *Payâm-e emruz*, 2001 (1380 farvardin), nº 45, catégorie : sociologie, p. 32-34.

[Anonyme], (نایرتنالک یعامتجا دادرارق), « *Du contrat Social* de Kalântariân », *Pol-e Firuze*, 2001 (1380 été), nº 1, catégorie : culture, p. 206-207.

Gudarzi, Mansur, (وسور یسایس یاه هشیدنا), « Les pensées politiques de Rousseau », *Nowruz*, 2001 [1380], catégorie : science politique, p. 7.

Hassan, Abniki, (یگناگیب دوخ زا و یدازآ ،درف ،وسور کاژ ناژ), « Jean-Jacques Rousseau, individu, liberté, aliénation », mémoire de master, sous la direction d'Alireza Hoseyni Behešti, Université Tarbiyat Modarres, 2001 (1380).

Darjezi, Fariborz, (وسور کاژ ناژ یاه هشیدنا رد یشاکنک) « Étude sur les idées de Rousseau », *Mardomsâlâri*, 2002 (1380 esfand), nº 2430, p. 7.

Qaraquzlî, Marzie, « Étude de l'aspect autobiographique des *Confessions* de Rousseau », mémoire de master, sous la direction de Soheylâ Esmâili, Université Azad de Neyshabor, 2001 [1380].

Behruzi Lac, Qolâm Reza, (ینمد نید و وسور), « Rousseau et la religion civile », *Faslnâme-ye Mofid*, nº 8, 2002 (1381 âzar-day), catégorie : science politique, p. 4-28.

Šahrâm Niâ, Seyyed Amir Mas'ud, (کیسالک باحصا یارآ رد یعامتجا دادرارق نآ دیدج و), « Le contrat social chez les penseurs classiques et modernes », *Soruš-e Andiše*, 2003 (1382), nº 7-8, catégorie : philosophie, p. 90-120.

Šari'at, Faršâd, (یارگ هعماج ،وسور برغ یسایس هشیدنا رد ینمد هعماج لوحت یموم هدارا و), « L'évolution de la société civile dans la pensée politique occidentale : Rousseau et la volonté générale », *Ettellaât Siâsi et Eqtesâdi*, 2003 (1382 mordâd), nº 191-192, catégorie : science politique, p. 122-125.

Taylor, Bobby, (دنام یم ماکان وسور هک اجنآ), « Rousseau's Social Contract. A Critical Response », trad. Ali Mohammad, Tabâtabâî, *Iran*, 2003 (1382 day), p. 8.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Kadivar, Mohsen, Kamâli Ardekâni, Ali Akbar, (خيرآ رد يارآ شيخ مدرم اس الريي دم ل دومكاريس ميقاميس آن اب نيدلا س مش ميدم حم ميدي حاير ي يدزي و نيدلا س مش ميدم حم ميدي حاير ي يدزي و تكدرت تكامليي وس ور), « Šeyx Šams al-din, Mehdi Haeri Yazdi et Rousseau. Pour une étude comparative de la démocratie », *Nâmey-e Mofid*, 2004 (1383 mehr âbân), nº 44, catégorie : philosophie, p. 61-82.

Rostam Nejâd, Ali, (بررسی انديشه های روسو، ولتر و بن وم تسكيو و بررسی انديشه های روسو، ولتر و بن وم تسكيو و انقلاب فرانسه), « Rousseau, Voltaire et Montesquieu. Impacts des idées sur la Révolution française », mémoire de master, sous la direction de David Esfahâniyân, Université de Tabriz, 2004 (1383).

[Anonyme], (ی ک ور ح ع ر ای ن), « Une âme nue ? », *Hamšahri*, 2005 (1384), nº 15, p. 41.

Qaffâri, Abolfazl, (عاطفه گرایی رد اخالق: پیشینه ی ات یرات یخ ی ات و ضعیت پست مدرن), « Émotivisme. Contexte historique jusqu'à postmodernisme », *Elâhiyât ve Maâerf Eslâmi*, 2005 (1385 printemps), nº 71, catégorie : philosophie, p. 147-190.

Ahansaz Salmasi, Samira, « Étude de la personnalité et de la réflexion philosophique de Rousseau dans ses œuvres autobiographiques », mémoire de master, sous la direction de Mehdi Afkhami Nia, Université de Tabriz, 2006 (1385).

Mohyi, Bahrâm, (ژان ژاک روسو، فیلسوف عصر روشنگری), « Jean-Jacques Rousseau, le philosophe de l'époque des Lumières », *E'temâd*, 2006 (1385 ordibehešt), nº 1112, p. 8.

Abdolqaffâri, Giti, (بررسی انديشه های سياسی هنجار شکن حافظ و روسو), « Rousseau et Hafez. Étude comparative des pensées politiques », mémoire de master, sous la direction de Ali Akbar Amini, Université Azad de Téhéran, 2006 (1385).

Šari'at, Faršâd, (فلسفه سياست، روبژوازی و ايگانه زا رادی امرهای ظام سرمايه داری و سکرام و روسو), « Rousseau et Marx. Philosophie politique, bourgeoisie et capitalisme », *Dâneše Siâsi*, 2007 (1385 hiver), nº 2, catégorie : science politique, p. 141-164.

PDF destiné à l'usage privé uniquement – ne pas diffuser

[Anonyme], (عدالت بدون آزادی بی معناست), « La justice sans liberté n'a pas de sens », trad. Seyyed Hoseyn Emâmi, *Bâztâb Andiše*, 2007 (1385 esfand), nº 83, catégorie : sociologie et philosophie, p. 76-77.

Sabzeî, Mohammad Taqi, (تحلیل: جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی، روسو و کانت، زبان های اندیشه ای قیاسی), « Rousseau, Hobbes et Locke : pour une étude comparative de la société civile considérant le contrat social », *Pažuheš hoquq va siâsat*, 2007 (1386 printemps et été), nº 22, catégorie : sociologie, p. 67-98.

Islami, Šahlâ, (از سنت قرارداد اجتماعی تا دو اصل عدالت: جان رالز), « De contrat social aux principes d'égalité chez Rowls », *Falsafe-ye Tahlili*, 2007 (1386 printemps-été), nº 12, catégorie : philosophie, p. 11-32.

Nejâti Hoseyni, Seyyed Mahmud, (ارسطو، سیاست فلسفه در نظریه و شور و روسو و زباه) « Aristote, Hobbes et Rousseau. Méthode et théorie de la philosophie politique », *Rahafha-ye Siâsi va Beynolmelali*, 2007 (1386 day), nº 12, catégorie : politique, p. 49-88.

Karbâsi Zâde, Ali, Soleymâni Dehnavi, Fâteme, (مبانی نوگرایی در اندیشه روسو), « Perspective des Lumières dans la pensée Rousseau », *Hekmat va Falsafe*, 2009 (1387 hiver), nº 4, catégorie : philosophie, p. 27-44.

Tasadi kâri, Ali, (نقد بر مدل عربی انسان از دیدگاه باب وسو و زبان اجتماعی شناسی), *Rousseau et Hobbes. La critique sociologique de l'attitude de l'homme*, Téhéran, Dâneš Parvar, 2009 (1388), 220 p.

Moqaddam Far, Golnâz, (پیدایش مالکیت خصوصی و تئوری سیاست در اندیشه سیاسی روسو), « Propriété privée et pouvoir politique. Une étude sur la pensée politique de Rousseau », *Resâlat*, 2009 (1388 day), nº 6886, p. 18.

Soleymâni Dehnavi, Fâteme, (مبانی نوگرایی و رمانتیسم در مفهوم های اندیشه روسو), « Perspective des Lumières et romantisme chez Rousseau », mémoire de master, Ssous la direction de Yousef Shaqol, Université d'Ispahan, 2009 (1388).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Soltani, Roghayyeh, (نویسنان کس جم رب وسور کاژ ناژ هشیدن ریثات), « L'influence de Rousseau sous le parlement de convention », mémoire de master, sous la direction de Ali Asghar Mossadegh, Université Shahid Behešti, 2009 (1388).

Khaje Hassani, Zahra, (وسور کاژ ناژ یفسلف هاگدید هعلاطم), « Étude des pensées philosophiques de Rousseau », mémoire de master, sous la direction de Masoume Samadi, Université Payâm-e Nur Téhéran, 2009 (1388).

Mellat Parast, Soruš, (ربربان یروهمج:اه یربربان دقتنم وسور کاژ ناژ، ریزگان ینایغط), « Jean-Jacques Rousseau. Critique de l'inégalité », *E'temâd*, 2009 (1387 esfand), nº 1905, p. 8.

Fulâdfar, Mas'ud, (تموکح عاونا و وسور) « Rousseau et divers types de gouvernement », *Resâlat*, 2010 (1389 mordâd), nº 7040, p. 9.

Fulâdfar, Mas'ud, ((تیمکاح ظفح و وسور « Rousseau et la souveraineté », *Resâlat*, 2010 (1389 mordâd), nº 7060, p. 17.

Fulâdfar, Mas'ud, (راذگنوناق ترورض و نوناق ،وسور) « Rousseau. Loi et législateur », *Resâlat*, 2010 (1389 šahrivar), nº 7066, p. 18.

Fulâdfar, Mas'ud, (مسیرات یلاتوت ریسم رد وسور) « Rousseau vers le totalitarisme », *Resâlat*, 2010 (1389 mehr), nº 7103, p. 18.

Bauer, Bruno, (وسور اب رتلو لادج) « Au cœur de la polémique entre Voltaire et Rousseau », trad. Qavâm, Hoseyn, *Šarq*, 2010 (1389 day), nº 1164, p. 8.

Julliard, Jacques, (درک قلخ ار اه یدازآ هسنارف هک هاگ نآ :یرگنشور نرق), « Siècle des Lumières. Lorsque la France crée la liberté », trad. Yâsaman, Meno, *Jahâne Ketâb*, 2010 (1389 farvardin), nº 251-252, catégorie : littérature, traduction, p. 1-2.

Mohâjer pur, Mohammad, (و هیوکسم نبا یفسلف یارآ یا هسیاقم یسررب یقالخا لیاسم رد وسور), « Rousseau et de Ibne Maskowye. Étude comparative des pensées philosophiques », mémoire de master, sous la direction de Ali A'lamol-hodâ, Université Payâm-e Nur Téhéran, 2010 (1389).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Khalili Mahdiradji, Nasser, « Étude comparative des notions de Déisme et de Théisme à travers *Candide* et *Émile* », mémoire de master, sous la direction de Mojgan Mahdavi Zadeh, Université d'Ispahan, 2011 (1390).

Za're Mahdavi, Qâder, Afrasiâbi, Ali, (تحليل مدل ه اه و گونه هاي پيشگيري زا جرم ربم بنايي فلسفه سياسي هاب و زور وس), « Rousseau et Hobbes. Analyse philosophie-politique des modèles de prévention de la criminalité », *Amuzešhâ-ye Hoqoqi*, 2011 (1389 hiver), nº 14, catégorie : droit, p. 190-214.

Ešrâqi, Mir Emâd, (بوكرس و ىدازآ هكس ىور ود ،وسور)), « Rousseau, liberté ou répression », *Resâlat*, 2011 (1390 mordâd), nº 7330, p. 18.

Mohammadi Tavan, Seyyede Zahra, (انسان و ساختارهاى اجتماعى زا وا دىدگاه وسور), « Homme et bases sociales chez Rousseau », mémoire de master, sous la direction de Mohammad Akvân, Université Azâd de Téhéran, 2011 (1390).

Tehrâni, Mohsen, (قرارداد اجتماعى و نسبت آن با الىانسىون رد فلسفه وسور), « Contrat social et aliénation chez Rousseau », mémoire de master, sous la direction de Ali Haghi, Université Ferdowsi de Machhad, 2011 (1391).

Zaretsky, Rabert, (جدال فىلسوفان: وسور، هوىه و حدود مهف انسان), *The Philosophers Quarrel Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*, trad. Hodâ Zamâni Sarzende, Téhéran, Qoqnos, 2011 (1391), 440 p.

Fakuhi, Nâser, (وسور و چشم اندازهاى انسانى), « Rousseau et les perspectives humaines », *Boxâra*, 2012 (1391 mehr, day), nº 89-90, catégorie : littérature et culture, p. 476-485.

Âbniki, Hasan, (وسور: درف آزادى اى بىگانگى), « Jean-Jacques Rousseau. Individu, liberté ou aliénation », mémoire de master, sous la direction de Hoseyni Behešti, Université Tarbiyat Modarres, 2012 (1391).

Ne'mati, Xalil, (انسان رد آثار وسور), « L'homme dans les œuvres de Rousseau », thèse de doctorat, sous la direction de Mohammad Nayyerivand, Université Azad de Téhéran, 2012 (1391).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mohammadi Tavân, Seyyede Zahrâ, (ناسنا و ناسا خاص ای ه ا رات ا ع ت ا ج ای وا زا د ی د ه ا گ وس ر و), « L'homme et les structures sociales chez Rousseau », mémoire de master, sous la direction de Mohammad Eqvân, Université Azad de Téhéran, 2012 (1391).

Mohammadi, Nastaran, « La modernité de Jean-Jacques Rousseau dans ses *Confessions* », mémoire de master, sous la direction de Nazanin Savad Kohi, Université Azad de Téhéran, 2012 (1390).

Izadi, Mohammad, (ی ن ا ر ا ی ا د د ج ت و وس ر و), « Rousseau et le modernisme iranien », *E'temâd*, 2012 (1391), nº 24-32, p. 8.

Sadrâ, Ali Reza, (وس ر و ه ا گ ن ر د ی ع ا م ت ا ج ا د ا د ر ا ر ق ی س ا ی س ی-ی ف س ل ف ی د ا ق ن), « Rousseau. Critique philosophique-politique *Du contrat social* », *Faslnâmeye Siâsat*, 2013 (1392 été), nº 3, catégorie : droit et politique, p. 221-236.

Mir Musavi, Seyyed Ali, Maktabi, Ehsân, (د ی ن و ت ل و د ر د ت ک م ب ت ب ق ا ر ا د ا د ع ی ت ا ج ا م), « La religion et gouvernement dans *Contrat social* », *Olum-e Siâsi*, 2013 (1392 été), nº 62, catégorie : science politique, p. 113-132.

Mortazaviân, Ali, (ی م و م ع ی ه د ا ر ا ی ش و م ا خ ن ا ر ح ب و وس ر و), « Rousseau et l'absence de la volonté général », *Mahnâme-ye sure*, 2013 (1392 ŝahrivar, mehr), nº 70-71, catégorie : sociologie, p. 68-70.

Rostâ, Zahrâ, « Étude d'évolution sociologique chez Rousseau dans *Du contrat social* », mémoire de master, sous la direction de Zohreh Jozadâni, Université d'Ispahan, 2013 (1391).

Sajjadi, Abdolhamid, (ت ی ب ی ن ا خ ال ق ی ه ی ر ظ ن ه ی ق ا ر ا د ا د ا ج ت ا ع ی و ب ا ت ز ا ب آ ن د ر وس ر و ا ی ا ه ه ش ی د ن ا), « Étude de la théorie de contrat social et son reflet dans les pensées de Rousseau », mémoire de master, sous la direction de Mehdi Akhavân, Université de Qom, 2013 (1392).

Salimi kuci, Ebrâhim, A'râbi, Atiye, « La présence latente de la pensée politique de Rousseau en Iran », *Rousseau aujourd'hui. Actes du colloque international organise à l'occasion du tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau*, Jaleh Kahnamouipour, Nahid Shahverdiani (éd.), Téhéran, Presses de l'Université de Téhéran, 2014 (1393), p. 227-238.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Fakuhi, Nâser, « Rousseau et l'avenir des sciences multidisciplinaire », *Rousseau aujourd'hui. Actes du colloque international organise à l'occasion du tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau*, Jaleh Kahnamouipour, Nahid Shahverdiani (éd.), Téhéran, Presses de l'Université de Téhéran, 2014 (1393), p. 171.

Hoseyni, Zahra, « L'étude comparative de la civilisation dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau et *Le Siècle de Louis XIV* de Voltaire. », mémoire de master, sous la direction d'Adel Khanyabnejad, Université Shahid Chamran Ahvaz, 2014 (1393).

Dehkordi, Karim, Rafati, Mehdi, (شیپ ینارای نارکفنشور دزن یدازآ موهفم هطورشم بالقنا زا), « La notion de liberté chez les intellectuels iraniens avant la révolution constitutionnelle », *Motalleate Tarikhe Farhangi*, 2014 (1393), nº 23, catégorie : histoire, p. 53-76.

Karimiân, Hoseyn, Fazlollâhi, Seyfollâh, (یاه هاگدید یقیبطت یسررب وسور اب قارشا خیش یتیبرت یارآ و یفسلف), « Rousseau et Šeyx Ešrâq : pour une étude comparative des pensées philosophiques et éducatives », *Actes du colloque : Premier colloque international de la culture et des pensées religieuses*, Bushehr, 2014 (1393 ordibehešt), p. 179-194.

Maktabi, Ehsân, (یعامتجا دادرارق بتکمرد تلود و نید), *Religion et Gouvernement dans* Du contrat social, Gorgân, Peyk-e Reyhân, 2014 (1393), 180 p.

Saâdat, Mehdi, (هیرظن اب وسور رظنم زا یعامتجا یاهدادرارق هیرظن دقن و نییبت روهشم نازادرپ), « Critique de la théorie du contrat social chez Rousseau et d'autres théoriciens », *Andišmandân Hoquq*, 2015 (1394 printemps), nº 7, catégorie : droit, p. 47-62.

Movahed, Mohammad Ali, (وسور نمشد، زباه تسود), « Ami de Hobbes et ennemi de Rousseau », *Mehrnâme*, 2015 (1394 tir), nº 42, catégorie : sciences humaines, sociologie, p. 165.

Qaffâri, Arsalân, Qaffâri, Abolfazl, (رد طابضنا و یدازآ هطبار یسررب وسور و تناک هاگدید زا تیبرت دنیآرف), « Rousseau et Kant : pour une étude

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

comparative de liberté et règlement à l'éducation », *Paẑuhešh dar Falsafe Talim-o-Tarbiyat*, 2015 (1393 été), nº 1, catégorie : éducation, p. 96-106.

Sarmadi, Mohammad Reza, Zâre', Âzâde, Hasani, Mohammad, (نیبت ینید شزومآ رد نآ یاه تالد ینورد دقن و وسور یبهذم هاگدید), « Rousseau : perception des idées religieuses », *Paẑuheš dar Yâdgiri Âmuzešgâhi*, 2015 (1393 hiver), nº 3, catégorie : éducation, p. 50-70.

Qaffâri, Arsalân, (تناک و وسور هاگدید زا طابضنا و یدازآ هیاس رد تیبرت), *Education in Light of Freedom and Discipline from Rousseau and Kant's Perspectives*, Téhéran, Pâliz Soxan, 2015 (1394), 165 p.

Attâri, Amir, « Jean-Jacques Rousseau's Philosophy in Mary Shelley's *Frankenstein* », mémoire de master, sous la direction de Bahrâm Behin, Université Shahid Madani, 2016 (1394) (en anglais).

Zarei, Mojtabâ, (دادرارق باحصا نامتفگ رد ندش یعامتجا تامازلتسا و ینابم ترطف تفایهر و یعامتجا), « Les origines de la socialisation dans le contrat social », *Maarefate siasi*, 2016 (1394 hiver), nº 14, catégorie : politique, p. 5-23.

Mortazavi, Seyed Khodâyar, Pakzâd, Šahindoxt, (یگناگود و نانز نابز وسور یسایس هشیدنا رد), « La langue, les femmes et la dualité de dialogue dans la pensée politique de Rousseau », *Faslnameye Motâleeât-e Miân Reštei*, 2017 (1395 hiver), nº 1, catégorie : étude interdisciplinaire, p. 49-74.

Hazrati, Forough, « Étude comparative entre deux traductions d'*Émile ou De l'éducation* de Jean-Jacques Rousseau, faites par Qolâmhosyen Zirakzâde et Manoucher Kiâ », mémoire de master, sous la direction de Fatéméh Eshghi, Université Allâme Tabâtabâî, 2018 (1396).

Ouvrages et articles

Âchofteh Tehrâni, Amir, « La situation sociopolitique de l'Iran lors du premier mandat du président Mohammad Khâtami », *Revue de Téhéran*, octobre 2008, nº 35.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Âchofteh Tehrâni, Amir, « La situation sociopolitique de l'Iran lors du premier mandat du président Mohammad Khâtami (1997-2001) », *Revue de Téhéran*, janvier 2009, nº 38.

Afšar, Iraj, (نارا‌ک ه‌ردان), *Nâdere Karân*, Téhéran, Qatre, 2005 (1384), 1112 p.

Aryan Pour, Yahya, (ام راگ‌زور ات امی‌ن زا), *De Nima jusqu'à nos jours*, Téhéran, Zovvar, 1996 (1374), 638 p.

Azarang, Abdolhoseyn, (ن‌اری‌ا رد ه‌مجرت هچ‌خی‌رات), *Histoire de la traduction en Iran*, Téhéran, Qoqnus, 2015 (1394), 410 p.

Berchtold, Jacques, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *Dix-huitième siècle*, 2013, nº 45, p. 231-247.

Berchtold, Jacques, « Rousseau dans le dialogue de sourds », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, novembre 2011, p. 107-118.

Cassirer, Ernest, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau (Das problem Jean-Jacques Rousseau)*, préface de Jean Starobinski, Paris, Hachette, 1987, 140 p.

Borhani, Monireh, « Owhadi Maragheï », *Revue de Téhéran*, 2006, nº 7.

Chevrel, Yves, Masson, Jean-Yves, *Histoire des traductions en langue française XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Verdier, 2014, 1 374 p.

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, 473 p.

Devolder, Maryam, « Khosrow et Shirin », *Revue de Téhéran*, 2007, nº 17.

Eshghi, Fatéméh, (ن‌ورق رد ه‌سن‌ارف گ‌ن‌ه‌رف رب ی‌س‌راف ن‌وتم ه‌مجرت خی‌رات ری‌ثات ه‌مدزون و ه‌مدجه), « L'influence des traductions persanes en littérature française pendant deux siècles (XVIIIe et XIXe) », *Majalle dâneškade adabiyâte va olume ensani*, 2010 (1389), nº 68, catégorie : éducation, p. 131-137.

Franco, Bernard, *La Littérature comparée. Histoire, domaine, méthodes*, Paris, Armand Colin, 2016, 391 p.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Gashmardi, Mahmoud Reza, Salimi kuci, Ebrâhim, « Parcours de la francophonie en Iran. Une francophonie latente », *Alternative Francophone*, 2011, nº 4, p. 99-112.

Hadidi, Javad, *De Sa'di à Aragon. Le rayonnement de la littérature persane en France*, Alain Gresh (éd.), Paris, L'Harmattan, 2018, 366 p.

Hosseinzadeh, Azin, « La traduction de Rousseau en Iran. Historique et problématique », *Rousseau aujourd'hui. Actes du colloque international organise à l'occasion du tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau*, Jaleh Kahnamouipour, Nahid Shahverdiani (éd.), Téhéran, Presses de l'Université de Téhéran, 2014, p. 155-158.

Hourcade, Bernard, « L'invention des résistances », *Europe*, 2012, nº 997, p. 8-22.

Iser, Wolfgang, *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, trad. Evelyne Sznycer, Liège, Mardaga, 1976, 410 p.

Jamâlzade, Naser, (فوبلاط ىسىاس ەشىدنا), « La pensée politique de Talibov », *Pajuheshname Olome Siasi*, 2008 (1387), nº 13, catégorie : politique, p. 110-148.

Jauss, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1978, 305 p.

La Croix, Jean, « Nature et histoire selon Rousseau », *Jean-Jacques Rousseau au présent*, Chambéry, 1978, p. 147-164.

Lotfinejâd, Nassim, « La guerre Iran-Irak et ses conséquences dans la province d'Ilâm », *Revue de Téhéran*, juin 2013, nº 38.

Madjlessi, Mohammad Baqer, *Bihar ul-Anwar*, Beyrut, t. 58, p. 187 ; t. 64, p. 133 (shiaonlinelibrary.com).

Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (ەىقف تىالو ەىرظن ەب ىەاگن), *Une étude sur la théorie de Velayat Faqih*, Qom, Moassesse Emam Khomeyni, 2000, 159 p.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Mohammadi, Sâyer, (نایرتنالک یضترم اب وگ و تفگ), « Entretien avec Mortezâ Kalântariân », *Iran*, 2016 (1395), nº 6306, p. 13.

Mostafavai, Nafiseh Sadat, (وسور هاگدید زا یگدنز یانعم), « Sens de la vie chez Rousseau », mémoire de master, sous la direction de Mohammad Akhavan, Université Azad de Téhéran, 2013 [1392].

Navabi, Davood, (نونکات زاغآ زا ناریا رد یسراف هب هسنارف همجرت هچخیرات), *Histoire de la traduction française-persan*e, Kerman, Shahid Bahonar, 2009 (1388), 212 p.

Reshadati, Mohammad Mehdi, (و مالسا هاگدید زا تموکح تیعورشم ینابم برغ) « Les fondements de la légitimité de gouvernement chez Islam et occident », *Faslnameye Din o Siasat*, 2007 (1386), nº 12, p. 3-27.

Sadre Hashemi, Mohammad, (ناریا تاعوبطم و دیارج خیرات), *Histoire de la presse iranienne*, Téhéran, Kamal, 2009 (1363), 170 p.

Samoyault, Tiphaine, *Traduction et Violence*, Paris, Seuil, 2020, 208 p.

Samsami, Nayereh, *L'Iran dans la littérature française*, Paris, PUF, 1936, 201 p.

Shajari, Reza, (فوبلاط دلوت) « La naissance de Talibov », *Faslnameye Ganjine Asnad*, 2008 (1387), nº 2, catégorie : histoire, p. 73-80.

Shamsi Bidrouni, Tahere, « L'évolution de la littérature socio-politique de l'Iran sous l'influence de la langue et de la littérature françaises (1900-1935) », thèse de doctorat, sous la direction de P. Halen, Université de Lorraine, 2012.

Solhjo, Ali, (ینالیگ یعیمس دمحا اب وگ و تفگ), « Entretien avec Ahmad Sam'ie Gilâni », *Motarjem*, 2006 (1384), nº 40, p. 11-20.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 2013, 456 p.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

4

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Discussion critique

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Martin Rueff

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Les égards réciproques

«Rousseau» dans le rapport *Temps,espaces et histoires. Monuments et héritage raciste et colonial dans l'espace public genevois: état des lieux historique*.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Martin Rueff

> … Je m'ennuie moi-même de répondre toujours par des raisons à des accusations sans raison.
>
> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, III, OC III, p. 754

1.

En mars 2022, un rapport intitulé *Temps, espaces et histoires. Monuments et héritage raciste et colonial dans l'espace public genevois : état des lieux historique* a été publié par la Ville de Genève[129]. L'intention de ce rapport est bien indiquée dans les deux paragraphes de préambule qu'on nous permettra de citer : « Cette étude présente un état des lieux comparatif et historique des monuments et de l'héritage raciste, colonial et esclavagiste dans l'espace public de la Ville de Genève en Suisse. L'étude offre un socle d'analyse, une source d'information et une base de réflexion à propos des monuments et symboles présents dans l'espace public qui auraient une connotation à caractère raciste ou seraient liés, d'une façon ou d'une autre, au colonialisme et à l'esclavage. L'étude a pour objectif de synthétiser conceptuellement la connaissance sur la question du mémoriel public, de la discrimination raciale et du legs colonial, et d'enrichir de manière factuelle le champ d'information, de réflexion, d'éducation et d'action en vue de contribuer à un processus de réflexion entamé par la Ville de Genève » (p. 7).

En réalité on a affaire à un triple contexte. Il s'agit d'abord d'un contexte « mondial » qui entend interroger les traces du passé dans l'espace public. De nombreuses sensibilités se sentant heurtées par la présence dans l'espace public de monuments et de statues célébrant des personnalités discutables sinon ignobles ont alerté l'opinion. Il est vrai que les monuments racontent l'histoire des vainqueurs et si elle ne les offre pas toujours comme modèles, elle nous les donne à voir comme s'ils avaient mérité, à un titre ou un autre, d'être là, offerts à notre considération. Une véritable réflexion sur l'usage de ces monuments a alors pris place : elle a parfois conduit à déboulonner des statues, comme

129 Ce rapport est consultable en ligne.

Droit d'auteur à usage privé uniquement – ne pas diffuser

ce fut le cas de la statue de Jefferson retiré du conseil municipal de New York en 2021[130]. En France la statue de Colbert, auteur du *Code noir*, a été recouverte de peinture rouge en juin 2021. Une sensibilité iconoclaste se fait jour et se tourne vers les effigies d'un pouvoir qui envahit d'autant plus le présent qu'il se pare des prestiges du passé. Le « devoir de mémoire » comprend alors son étrange retournement : le devoir d'effacement[131].

Il s'agit ensuite de soumettre les Lumières au défi que l'on regroupe sous la catégorie postcoloniale – cette dernière recouvre différentes tentatives[132].

Mais à Genève, on a aussi affaire à un contexte local : il faudrait mettre fin à l'image d'une Suisse sans colonie. Citons :

> La Suisse fait partie des pays d'Europe occidentale les moins associés au colonialisme. L'idée et le mythe de l'exceptionnalité suisse demeurent profondément ancrés dans l'imaginaire suisse. La non-mention ou l'oubli coutumier de la Suisse dans l'étude de la colonisation a pu laisser croire à des générations et à l'opinion publique à une exceptionnalité de la Suisse. L'absence d'un colonialisme étatique loge la Suisse dans un espace objectivement différent de celui de nombreux pays ouest-européens. Cependant, le colonialisme est un système qui transcende l'appareil étatique ou l'acquisition de territoire et inclut des dimensions économiques et sociales. Avec la Suisse, le paradigme de la discussion coloniale change.

130 Voir Joanna Burch-Brown, « Is It Wrong to Topple Statues and Rename Schools? », *Journal of Political Theory & Philosophy*, vol. 1, n° 1, 2017, p. 59-88 et « Should Slavery's Statues Be Preserved? On Transitional Justice and Contested Heritage », *Journal of Applied Philosophy*, 2020, p. 1-18 et Jacqueline Lalouette, *Les Statues de la discorde*, Paris, Passé Composé, 2021. Voir aussi Pierre Vesperini, « À propos de la statue de Jefferson à New York – Réflexions sur la cancel culture », in *Que faire du passé ?*, *op. cit.*, p. 141-193.

131 Sur le devoir de mémoire, voir l'important volume *Devoir de mémoire ? Les lois mémorielles et l'Histoire*, sous la direction de Myriam Bienenstock, Paris, éditions de l'éclat, 2004.

132 On renverra à l'ouvrage classique dirigé par Emmanuel Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment – A Reader*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1997. Voir Jean-Frédéric Schaub et Silvia Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIII siècles)*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque des Histoires », 2021. Cf la synthèse modérée d'Antoine Lilti, *L'Héritage des Lumières, ambivalences de la modernité*, Paris, EHESS-Gallimard, 2019, p. 41-86.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

En l'absence d'un colonialisme d'État, la micro-question des personnes et de leurs choix et trajectoires émerge avec plus d'acuité. Si un projet étatique colonial suisse n'exista pas et si une campagne impérialiste à proprement parler ou des zones d'influences ne furent pas établies en tant que telles, les actions à titre individuel ou associatif furent multiples durant tout le XIXe siècle. Le mythe de l'exceptionnalité est contredit par les histoires de soldats et mercenaires, d'entreprises, de missionnaires et d'autres Suisses qui ont participé aux entreprises coloniales et en ont tiré profit.

Ce contexte mériterait toutes sortes de mises au point historiographiques : car si l'existence de mercenaires suisses au service d'entreprises colonialistes, ainsi que l'existence de colonies privées – celle de Sétif[133] – sont attestées, si la présence de la Suisse dans les réseaux économiques de la colonisation et de l'esclavage ne fait aucun doute[134], si les représentations des peuples colonisés en Suisse ne se distinguent pas de celles qu'offrent au même moment par les nations coloniales, il faut sans doute s'interroger sur la différence entre les États qui font de l'annexion coloniale et de l'esclavage des principes institués et réglés par leur administration et des pays qui contribuent activement au colonialisme sans avoir de colonies. Il ne s'agit pas de dédouaner la Suisse de ses compromissions : elles furent réelles et symboliques[135]. Il s'agit d'y voir plus clair et, pour y voir plus clair, de distinguer.

PDF destiné à un usage privé uniquement. Ne pas diffuser

133 Claude Lützelschwab, *La Compagnie genevoise des colonies suisses de Setif (1853-1956) – Un cas de colonisation privée en Algérie*, Berne, Peter Lang, 2006.

134 Olivier Pavillon, *Des Suisses au cœur de la traite négrière – De Marseille à l'Île-de-France, d'Amsterdam aux Guyanes (1770-1840)*, Paris, Antipodes, 2017 et Thomas David, Bouda Etemad et Janick Marina Schaufelbuehl, « Un dossier oublié : la Suisse et l'esclavage », *Le Cartable de Clio*, vol. 5, 2005, p. 134-143 et des mêmes, *La Suisse et l'Esclavage des Noirs*, Lausanne, Antipodes, 2010 ainsi que Juliana Safowaa Appiah et Roland Yeboah Mireku, « Decrypting Crypto-Colonialism and Unveiling the Mask of Innocence: Switzerland's Covert Colonial Designs and Continuity in Africa », *Contemporary Journal of African Studie*s,vol. 7, n° 2, 2020, p. 31-44.

135 Voir Patrick Minder, *La Suisse coloniale – Les Représentations de l'Afrique et des Africains en Suisse au temps des colonies (1880-1939)*, Berne, Peter Lang, 2011 et la belle entreprise de Noémie Étienne, *Exotic Switzerland? Looking Outward in the Age of Enlightenment*, Zurich, Diaphanes, 2020.

La notion de « micro-question » peut laisser perplexe : elle pose en tout état de cause la relation complexe entre micro-histoire et généralisation.

2.

Le rapport a été rédigé par Mohamed Mahmoud Mohamedou et Davide Rodogno, deux professeurs au Département d'histoire et politique internationales de l'Institut des hautes études internationales et du développement (Geneva Graduate Institute). Mohamed Mahmoud Mohamedou qui fut ministre du gouvernement mauritanien est actuellement directeur du Geneva Graduate Institute. Il est spécialiste des relations internationales et du racisme. On lui doit plusieurs ouvrages aux problématiques sécuritaires dans le monde frappé par le terrorisme[136]. Après s'être consacré au fascisme dans un premier livre (*Fascism's European Empire*, Cambridge University Press, 2006), Davide Rodogno a dirigé ses recherches vers l'histoire des relations entre action humanitaire et violence raciste au XXe siècle. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Against Massacre: Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire (1815-1914), the Birth of a Concept and International Practice* (Princeton University Press, 2011) et *Night on Earth – A History of International Humanitarianism in the Near East 1918-1930* (2021).

Leur étude se veut plus *explicative* et *descriptive* que normative. Elle veut informer un débat à venir et envisage plusieurs sortes d'actions possibles pour ce qui est des monuments discutables : inaction, recontextualisation, doublement, déplacement, déshonneur, voilage, vacillement, déboulonnement, destruction, dépassement (p. 139 *sq.*)

Le ton général est à la prudence comme le montre la déclaration sur laquelle s'achève le résumé introductif de l'enquête : « Effacer l'histoire n'est pas une option viable, ni celle d'invisibiliser

136 Il est l'auteur d'une trilogie : *Le 11 Septembre et le Retournement du monde* (2004), *Understanding Al Qaeda – Changing War and Global Politics* (2011) et *A Theory of ISIS – Political Violence and the Transformation of the Global Order* (2018).

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

continuellement et impunément des actions passées racistes, esclavagistes ou coloniales. Ce qui importe, ultimement, c'est le sens à donner à "ce qui s'est passé" et pas simplement sa consignation fataliste et potentiellement complice » (p. 13). Le rapport comporte trois parties : une « Problématique des monuments : aperçu général historique et critique » (p. 36-58), une partie consacrée aux « Sites et symboles genevois » (p. 59-137) ; une partie conclusive proposant des « Options, suggestions, pistes d'action » (p. 138-158). Une annexe présentant la liste des personnes interrogées et une bibliographie ferment le volume.

On ne saurait ici se livrer à une lecture exhaustive de ce document. On peut espérer qu'il ne reste pas lettre morte. Rédigé pour éveiller les consciences des Genevoises et des Genevois, c'est-à-dire pour faire naître la discussion, il doit être discuté : dans sa conception, dans ses méthodes et dans ses conclusions. On se contente ici du traitement accordé à Rousseau sans prétendre qu'il soit révélateur de l'ensemble.

On trouve la notice suivante dans la seconde partie du rapport au moment d'évoquer des monuments qui portent le nom de Rousseau (p. 106 *sq.*, § 21) : il s'agit de la rue Rousseau, de l'île Rousseau, de la statue de Rousseau, mais aussi, du Collège Rousseau, de la rue du Contrat-Social, du sentier du Promeneur-Solitaire, de l'avenue du Devin-du-Village et de la rue des Confessions. Les mots-clés associés à cette recherche sont : « antiesclavagisme, préjugés raciaux, romantisme colonial ». Chacun de ces mots mérite une attention particulière : leur asyndète surprend. Faut-il comprendre que Rousseau est susceptible d'une lecture antiesclavagiste et coupable de préjugés raciaux ? La notion de romantisme colonial n'est pas définie : le terme est indiqué comme « mot-clé » p. 60, Lamartine est présenté comme un « pionnier du romantisme français » (p. 81). Le lien entre les thèses raciales et racistes des Lumières et celles du romantisme ainsi que le rôle qu'a pu jouer ici la Révolution française ne sont pas évoqués.

Voici maintenant le texte. Il est présenté sous la rubrique « Faits historiques ». Cette qualification est grave car chacun des énoncés qui suit est présenté comme un fait (susceptible de preuve) appartenant à l'histoire. Pour la commodité de l'exposition, nous avons numéroté les énoncés.

Droit de libre usage privé uniquement, ne pas diffuser

[1] Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est un philosophe genevois dont les réflexions politiques et philosophiques sont connues mondialement. Il a fait œuvre de pionnier dans le mouvement européen des Lumières au xviiie siècle au travers [*sic*] ses textes et critiques portant sur les inégalités.

[2] Les écrits de Rousseau contiennent une vision coloniale du monde. Lecteur de Peter Kolben et de Jean-Baptiste Du Tertre, Rousseau a apporté sa contribution à la construction du mythe romantique colonial de l'*homme naturel* et d'un temps primitif et cyclique caractérisé par le bonheur, l'égalitarisme et l'*insouciance du lendemain*. Pour le philosophe, un juste milieu doit ainsi être trouvé entre le *rationalisme* européen et l'*instinct* de *peuples sauvages*, afin d'échapper à la corruption (revers négatif du rationalisme) et l'incapacité d'envisager le futur (revers négatif de l'instinct). Rousseau a véhiculé la croyance selon laquelle les humains ne pourraient atteindre leur plein potentiel qu'en vivant et en évoluant dans des climats tempérés : « *Il paraît encore que l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes* [climatiques]. *Les Nègres ni les Lapons n'ont pas le sens des Européens.* »

[3] Si Rousseau dénonce le principe de l'esclavage dans ses écrits de philosophie et de théorie politique – notamment *Du contrat social* (1762) –, il est silencieux sur la réalité du système esclavagiste qui sévissait à son époque dans les colonies européennes, comme l'ont notamment souligné Louis Sala-Molins, Laurent Esteve ou Susan Buck-Morss.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Reprenons.

[1] Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est un philosophe genevois dont les réflexions politiques et philosophiques sont connues mondialement. Il a fait œuvre de pionnier dans le mouvement européen des Lumières au XVIIIe siècle au travers ses textes et critiques portant sur les inégalités.

[1] Cette première série d'énoncés ne pose pas de gros problèmes. L'écrivain est oublié au profit du penseur, mais cela ne porte guère à conséquence. La deuxième phrase est mal formée. Que Rousseau fasse œuvre de pionnier « dans le mouvement européen des Lumières au XVIIIe siècle » ne peut s'entendre qu'à condition de rappeler que cette position est celle d'un critique de l'intérieur. C'est ce qu'ont bien perçu les contemporains de Rousseau qui le détestèrent pour cela et les commentateurs postérieurs qui louèrent ou condamnèrent Rousseau de ne pas avoir épousé le mouvement. On pense au livre classique de Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*[137]. Comment comprendre le dédoublement de ses « textes et critiques ». S'agit-il d'un hendiadyn ? Il reste que l'essentiel est dit : Rousseau est placé sous le signe sans équivoque de sa condamnation de l'inégalité dans le second *Discours*[138].

> [2] (1) Les écrits de Rousseau contiennent une vision coloniale du monde. (2) Lecteur de Peter Kolben et de Jean-Baptiste Du Tertre, Rousseau a apporté sa contribution à la construction du mythe romantique colonial de l'*homme naturel* et d'un temps primitif et cyclique caractérisé par le bonheur, l'égalitarisme et l'*insouciance du lendemain*. (3) Pour le philosophe, un juste milieu doit ainsi être trouvé entre le *rationalisme* européen et l'*instinct* de *peuples sauvages*, afin d'échapper à la corruption (revers négatif du rationalisme) et l'incapacité d'envisager le futur (revers négatif de l'instinct). (4) Rousseau a véhiculé la croyance selon laquelle les humains ne pourraient atteindre leur plein potentiel qu'en vivant et en évoluant dans des climats tempérés : « *Il paraît encore que l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes* [climatiques]. *Les Nègres ni les Lapons n'ont pas le sens des Européens.* »

137 Cambridge, Harvard University Press, 1994. Voir Bruno Bernardi, « Rousseau, une autocritique des Lumières », *Esprit*, août-septembre 2009, numéro « Refaire les Lumières ? ».

138 On peut se référer ici même à la lecture qu'en propose Alberto Burgio.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Cette deuxième série contient des propositions d'inégale gravité : elles sont exposées dans un crescendo qui doit convaincre le lecteur que le Rousseau critique de l'inégalité fut le porteur d'une idéologie coloniale et raciste. L'articulation de ces deux séries d'énoncés pourrait faire réfléchir les rédacteurs. Ils la laissent à l'appréciation des lectrices et des lecteurs. Elle est pourtant décisive si l'on se propose de réfléchir aux relations entre Lumières et émancipation.

[2] (1)

Il est tout simplement faux que les écrits de Rousseau contiennent une vision coloniale du monde. Rousseau est contre la colonisation : il la condamne dans sa réalité et dans son principe[139]. Les exemples ne manquent pas.

Rousseau condamne l'esclavage. La lecture du chapitre IV du livre premier du *Contrat social* ne laisse ici aucune ambiguïté :

> « Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclave est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclavage* et *droit*, sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé. *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira* » (*Contrat social*, I, IV, *OC*. III, p. 358).

Mais il y a plus. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Rousseau met sous la plume de Saint-Preux une condamnation sans la moindre équivoque des conquêtes européennes et du colonialisme.

> J'ai vu l'Europe transportée à l'extrémité de l'Afrique par les soins de ce peuple avare, patient et laborieux, qui a vaincu par le temps et la constance des difficultés que tout

139 Voir Michèle Duchet déjà dans *Anthropologie du siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque des Lumières, 1995 [1971]. Sur Rousseau, voir p. 322-376.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> l'héroïsme des autres peuples n'a jamais pu surmonter. J'ai vu ces vastes et malheureuses contrées qui ne semblent destinées qu'à couvrir la terre de troupeaux d'esclaves. À leur vil aspect j'ai détourné les yeux de dédain, d'horreur et de pitié ; et, voyant la quatrième partie de mes semblables changée en bêtes pour le service des autres, j'ai gémi d'être homme (Saint-Preux à Madame d'Orbe, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV, III, *OC* II, p. 414).

« Gémir d'être homme » ? Non, les écrits de Rousseau ne contiennent pas une vision coloniale du monde : ils la condamnent. Rousseau ne participe pas à l'idéologie de la conquête de nouveaux marchés pour le commerce européen[140] : il s'y oppose[141].

(2) Rousseau a lu Kolben et Du Tertre, il les cite à la suite dans la note 6 du second *Discours*. Dans l'*Émile*, il rapporte qu'il a « passé sa vie à lire des relations de voyage » et on peut penser qu'il a lu ces auteurs dans l'*Histoire générale des voyages* (1746-1759) de l'Abbé Prévost. Il cite Kolben pour les Hottentots du cap de Bonne Espérance et Du Tertre pour les habitants des Antilles. Ces deux exemples lui servent à distinguer ces nations : « les relations des voyageurs sont pleines d'exemples de la force et de la vigueur des hommes chez les nations barbares et sauvages ; elles ne vantent guère moins leur adresse et leur légèreté ; et comme il ne faut que des yeux pour observer ces choses, rien n'empêche qu'on n'ajoute foi à ce que certifient là-dessus des témoins oculaires, j'en tire au hasard quelques exemples des premiers livres qui me tombent sous la main » (Second *Discours*, note VI, *OC* III, p. 199).

Mais s'appuyer sur ce « fait » que Rousseau a lu ces deux auteurs pour soutenir que Rousseau aurait contribué à construire le « mythe romantique colonial de l'homme naturel » est un paralogisme. Il y a au moins trois erreurs à pointer. D'une part, le travail de Rousseau se distingue de la littérature des voyageurs. La très

140 Voir Domenico Losurdo, *Contre histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2013 [2005, 2006].

141 Voir aussi le livre XV de *L'Esprit des lois* de Montesquieu et notamment le chapitre V, éblouissant parce que cinglant.

PUF déclare à un usage strictement personnel ne pas diffuser

célèbre note X du même discours condamne la colonisation militaire, marchande et religieuse du monde :

> Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre. La cause de ceci est manifeste, au moins pour les contrées éloignées : il n'y a guère que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours ; les marins, les marchands, les soldats et les missionnaires. Or, on ne doit guère s'attendre que les trois premières classes fournissent de bons observateurs et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent (*OC* III, p. 212).

Rousseau en appelle alors à une ethnologie comparée :

> Ne verra-t-on jamais renaître ces temps heureux où les peuples ne se mêlaient point de philosopher, mais où les Platon, les Thalès et les Pythagore épris d'un ardent désir de savoir, entreprenaient les plus grands voyages uniquement pour s'instruire, et allaient au loin secouer le joug des préjugés nationaux, apprendre à connaître les hommes par leurs conformités et par leurs différences et acquérir ces connaissances universelles qui ne sont point celles d'un siècle ou d'un pays exclusivement mais qui, étant de tous les temps et de tous les lieux, sont pour ainsi dire la science commune des sages ? (*OC* III, p. 213)

On s'en voudrait presque de citer des textes si célèbres.

D'autre part, Rousseau ne cite pas ces textes pour défendre les droits des Européens à conquérir les territoires de Bonne-Espérance ou des Antilles, mais pour soutenir à l'inverse ce qu'on appelle depuis le droit de ces peuples à disposer d'eux-mêmes, et à tout le moins à vivre selon leur propre vision du monde (ou leur ontologie dirait Philippe Descola) parce qu'ils incarnent à leur manière des

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

types d'humanité qu'il n'y a ni à conformer à celui des Européens, ni à subjuguer. Rousseau a pressenti l'uniformisation des modes de vie. Il a redouté ce mouvement et l'a condamné sans ambiguïté.

Enfin et surtout, les peuples colonisés ne sont pas pour Rousseau des incarnations de « l'homme naturel ». Cette thèse est deux fois fausse. Elle est fausse parce que l'état de nature est une hypothèse théorique qui sert à fonder l'anthropologie politique et que Rousseau n'a cessé de dire que ce modèle est construit, qu'il avait, pour l'envisager, commencé par écarter tous les faits et qu'il ne se « flatte pas d'avoir vu ce qui est si difficile à voir » (*ibid.*, p. 123). Ainsi cet homme « naturel » doit-il être pensé comme un modèle critique qui ne se confond pas avec les instances historiques des peuples colonisés. Pour juger si l'homme de l'état de nature fut heureux, s'il a vécu dans une société égalitaire dans l'insouciance du lendemain, il faut relire le second *Discours*. Il suffira ici de rappeler deux énoncés :

> Or si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducations et de genres de vie qui règne dans les différents ordres de l'état civil, avec la simplicité et l'uniformité de la vie animale et sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière, et font exactement les mêmes choses, on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution (*OC* III, p. 139).

Et

> Après avoir prouvé que l'inégalité est à peine sensible dans l'état de nature, et que son influence y est presque nulle, il me reste à montrer son origine et ses progrès dans les développements successifs de l'esprit humain (p. 162).

Rousseau ne veut pas dire que la société minimale de l'état de nature est égalitaire : il veut dire qu'elle est moins inégalitaire que la sienne.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Cette thèse est fausse une seconde fois, parce que Rousseau ne porte pas de jugements sur les sociétés des peuples colonisés : il veut condamner l'idéologie des colonisateurs.

(3) Rousseau ne soutient pas qu'il faille trouver un juste milieu entre le « rationalisme européen » et l'« instinct des peuples sauvages » pour échapper aux deux maux qui s'attacheraient à l'une et l'autre de ces deux conditions historiques : la corruption (revers négatif du rationalisme) et l'incapacité d'envisager le futur (revers négatif de l'instinct). Il ne le soutient pas, parce que Rousseau n'est pas l'homme du juste milieu. Il ne le soutient pas parce que tout, dans son anthropologie historique, s'oppose à cette thèse. Rousseau cherche le remède dans le mal[142]. Sa philosophie de l'histoire interdit tout retour en arrière (« Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les tems d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné ; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté », écrit-il dans *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues, OC* I, p. 935). Il ne croit pas ni que le rationalisme soit européen ni que l'instinct caractérise les peuples colonisés (si la confusion entre « peuples sauvages » – qui seraient ceux de l'état de nature – et « peuples colonisés » doit être maintenue). Il ne croit pas non plus que la corruption soit le revers du rationalisme parce qu'il en fait un effet social de la politique inégalitaire qui préfère les choses aux hommes[143] ; il ne met pas sur le même plan l'effet délétère d'une politique dominée par l'argent et le profit, et un trait de psychologie sociale comme l'appartenance au présent des peuples de l'état de nature. Cet amalgame est étrange et nuit à la bonne intelligence de la démonstration. Car si Rousseau est colonial, pourquoi élèverait-il les vertus des colonisés en contre-modèle ? N'est-ce pas plutôt que ce qui lui est prêté pour le condamner le disculpe ? L'affaire est mal engagée.
(4) Le dernier argument porte l'attaque la plus sévère. Sans en être responsable, Rousseau aurait cédé à la théorie des climats qui

142 Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumière*s, Paris, Gallimard, 1989.

143 Voir les fortes pages de Jean-Fabien Spitz sur la corruption dans *La Liberté politique*, Paris, PUF, 1995.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusé

soutenait que les climats tempérés étaient les mieux à même de réaliser les potentialités de l'humanité. La phrase citée en complément est extraite de *l'Émile* et fait état d'un argument proprement raciste. Il faut citer le passage tout entier :

> Le pays n'est pas indifférent à la culture des hommes ; ils ne sont tout ce qu'ils peuvent être que dans les climats tempérés. Dans les climats extrêmes le désavantage est visible. Un homme n'est pas planté comme un arbre dans un pays pour y demeurer toujours ; et celui qui part d'un des extrêmes pour arriver à l'autre, est forcé de faire le double du chemin que fait pour arriver au même terme celui qui part du terme moyen. Que l'habitant d'un pays tempéré parcoure successivement les deux extrêmes, son avantage est encore évident ; car, bien qu'il soit autant modifié que celui qui va d'un extrême à l'autre, il s'éloigne pourtant de la moitié moins de sa constitution naturelle. Un Français vit en Guinée et en Laponie ; mais un Nègre ne vivra pas de même à Tornea ni un Samoïède au Bénin. Il paraît encore que l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes. Les Nègres ni les Lapons n'ont pas le sens des Européens. Si je veux donc que mon élève puisse être habitant de la terre, je le prendrai dans une zone tempérée ; en France, par exemple, plutôt qu'ailleurs (*Émile*, I, *OC* IV, p. 267).

Quel est ici l'argument ? Rousseau veut se « donner » Émile, son élève imaginaire. L'exigence première est d'assurer un juste équilibre entre les forces et les faiblesses. Si Émile n'est pas destiné à rester attaché à un lieu (« planté comme un arbre »), s'il veut être libre et donc mobile, il faut élire un lieu de naissance qui garantisse cette mobilité. C'est ici que se loge un argument pernicieux. Il se pare des arguments de la rationalité avant de devenir fantaisiste et raciste.

L'argument rationnel d'abord : si on veut qu'Émile « parcoure successivement les deux extrêmes », mieux vaut le placer au milieu de cette droite. Soit sur une ligne droite, la position B de la zone tempérée, Émile rejoindra facilement A (le pôle Nord des Lapons) et C (le pôle Sud des Guinéens) tandis que s'il naît en A ou en C, il lui faudra traverser la droite tout entière. Mais ici se loge

PDF destiné à un usage privé uniquement ne pas diffuser

l'argument irrationnel : si la position B est préférable, c'est aussi que c'est celle de la *constitution naturelle* d'Émile. La supériorité de l'homme des climats tempérés lui viendrait d'une plus grande plasticité (on sent l'argument analogique – la mobilité assurée par la position moyenne correspondrait à la plasticité du cerveau garantie pour les mêmes raisons). Pour qu'il devienne « un habitant de la terre » (la formule est belle), il faut prendre Émile « dans une zone tempérée ». La preuve serait apportée par le fait que les habitants des climats trop éloignés de la zone tempérée auraient une « organisation du cerveau moins parfaite » : voir les Lapons et les Nègres. L'argument est insoutenable.

Il est certes modéré par la formule « il paraît encore » où l'on voit que Rousseau ne reprend pas complètement à son compte l'argument qu'il rapporte. Il appartient en effet à une très vieille tradition que l'on trouve chez Ptolémée, chez Ibn Khaldoun, au chapitre II du livre XVII de *L'Esprit des lois* et que l'on retrouvera chez Hegel[144].

Insupportable, la formule ne peut que décevoir chez un Rousseau qui nous a si bien habitués à nous déprendre de nos appartenances : ne faut-il pas pour « étudier l'homme », « apprendre à porter sa vue au loin » ? Ne faut-il pas cesser de « regarder près de soi » (*Essai sur l'origine des langues*, VIII, *OC* V, p. 394) ? Le brusque passage d'un esprit aussi inclusif (pour recourir à une caractérisation -étique) à une fermeture d'esprit aussi grotesque (à l'encontre des Lapons et des Nègres), la présence de cette notation chez l'auteur de la note X du second *Discours* révèlent une incohérence dans la pensée de Rousseau. Elle dit la difficulté de se défaire de ses appartenances, ou en d'autres termes, l'impossibilité de vivre à la hauteur des principes des Lumières. On ne peut que le redire ici : le projet des Lumières est inachevé, il doit nous pousser à nous déprendre de nos propres adhérences – ou du moins à les questionner pour les dénaturaliser.

La formulation même de l'argument prêterait à sourire si elle n'arrachait des soupirs de découragement. Rousseau écrit : « en France, par exemple ». « Par exemple ? »

144 Sur ce point, voir *Hegel et l'Afrique. Histoire et conscience historique africaines*, Alfred Adler (éd.), CNRS, 2017.

PDF destiné à un usage privé uniquement, non diffusé

[3] Si Rousseau dénonce le principe de l'esclavage dans ses écrits de philosophie et de théorie politique – notamment Du *contrat social* (1762) –, il est silencieux sur la réalité du système esclavagiste qui sévissait à son époque dans les colonies européennes, comme l'ont notamment souligné Louis Sala-Molins, Laurent Esteve ou Susan Buck-Morss.

Ce dernier argument veut être la flèche du Parthe : il est tout simplement faux. Il est beaucoup plus juste de soutenir que Rousseau a bien dénoncé « le principe de l'esclavage » dans ses « écrits de philosophie et de théorie politique » et de rappeler qu'il n'a pas été silencieux sur la réalité du système esclavagiste. Il n'est pas silencieux dans le second *Discours*, il ne l'est pas dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*.

Les auteurs s'appuient sur trois autorités.

Louis Sala-Molins est l'auteur de *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*[145]. Mises à part quelques références purement nominales au sein de listes, on ne trouve dans ce livre que deux passages consacrés explicitement à Rousseau. Voici le premier : « Rousseau qui condamne sans appel l'esclavage classique, ne s'était pas aperçu que la traite des Nègres et le calvaire des Noirs aux Antilles posait bien quelque question philosophique, ne serait-ce qu'au plan massivement empirique de l'inventaire des méfaits de la technique » (p. 68). C'est faux. Voici le second : « [Lors de mes enseignements], j'ai longuement exposé, en rééditant, après d'autres, le *Code noir*, la capacité de Rousseau pour passer à côté de la traite et du scandale de l'esclavagisme français, malgré le passage définitif où il condamne les quatre formes possibles d'esclavage retenues par Grotius. Qu'on trouve et qu'on montre le chapitre, le paragraphe, la demi-ligne où Rousseau condamne la chasse aux Noirs et leur asservissement aux Antilles. Rien » (p. 96-97). Non ; non pas « rien » : la lettre de Saint-Preux.

145 Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Robert Laffont, 1992. Yves Benot a discuté la méthode de Louis Sala-Molins dans *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte, 1987 p. 105-106. Du même Benot, voir *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970 et *Les Lumières, l'esclavage et la colonisation*, Paris, La Découverte, 2005.

PUF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

Le livre de Susan Buck-Morss, *Hegel, Haïti and Universal History*, dont nous avons lu la version anglaise, se présente comme une réflexion sur l'universalisme des Lumières dont Hegel serait l'incarnation extrême. Cet universalisme blanc couvrirait un racisme explicite et combattif. Pour condamner Rousseau, l'auteure s'appuie sur la démonstration qu'elle juge convaincante de Louis Sala-Molins, sa seule source d'accès à Rousseau.

On peut reproduire les quatre étapes suivantes de sa propre démarche : 1) il est indéniable que Rousseau a condamné théoriquement l'esclavage antique ; 2) mais il ne dit rien sur l'esclavage moderne ; 3) or, qui ne dit mot consent ; 4) donc Rousseau cautionne le *Code noir*[146]. Et comme Sala-Molins a raison de soutenir que le silence de Rousseau sur le *Code noir* est insupportable, on peut en déduire que Rousseau est raciste, et même d'un racisme « révoltant[147] ». Mais ce qui est révoltant ici est d'une tout autre nature : c'est la falsification des textes, des thèses et un procès d'intention qui transforme tout silence supposé en une preuve.

On rappellerait volontiers à Louis Sala-Molins et à Susan Buck-Morss tel extrait de *Rousseau juge de Jean-Jacques* :

> Tant qu'on n'a pas entendu l'accusé les preuves qui le condamnent, quelque fortes qu'elles soient, quelque convaincantes qu'elles paraissent, manquent du sceau qui peut les montrer telles, même lorsqu'il n'a pas été possible d'entendre l'accusé, comme lorsqu'on fait le procès à la mémoire d'un mort, car en présumant qu'il n'aurait rien eu à répondre on peut avoir raison, mais on a tort de changer cette présomption en certitude pour le condamner, et il n'est permis de punir le crime que quand il ne reste aucun moyen d'en douter. Mais quand on vient jusqu'à refuser d'entendre l'accusé vivant et présent, bien que la chose soit possible & facile, quand on prend des mesures extraordinaires pour l'empêcher de parler, quand on lui cache avec le plus grand soin l'accusation l'accusateur

146 Susan Buck-Morss *Hegel, Haïti and Universal History*, Pittsburgh, U.P.P, 2009, p. 32-34. Il existe une version française de ce texte, *Hegel et Haïti*, traduit par Noémie Séguol, Paris, Léo Scheer, Lignes, 2006.

147 *Ibid.*, p. 34 – *revolting* dit l'anglais. Susan Buck-Morss, s'appuie sur un autre livre de Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le supplice de Canaan*, Paris, PUF, 1987, p. 248.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

> les preuves, dès lors toutes ces preuves devenues suspectes perdent toute leur force sur mon esprit. N'oser les soumettre à l'épreuve qui les confirme, c'est me faire présumer qu'elles ne la soutiendraient pas. Ce grand principe, base et sceau de toute justice, sans lequel la société humaine croulerait par ses fondements est si sacré si inviolable dans la pratique que quand toute la ville aurait vu un homme en assassiner un autre dans la place publique, encore ne punirait-on point l'assassin sans l'avoir préalablement entendu[148].

Quant à la thèse de Laurent Estève, elle procède d'une autre intention[149]. Ce n'est pas ici l'universalisme des Lumières qui est incriminé, mais le silence du droit naturel sur le *Code noir*. On peut citer les dernières lignes de l'introduction : « nous étudierons systématiquement les œuvres de Montesquieu, de Rousseau et de Diderot, pour faire apparaître non pas seulement les incertitudes du droit naturel, mais les arcanes d'une pensée qui jamais ne se sépare d'un ethnocentrisme "blanco-biblique" qui autorise sinon justifie la disparition du Noir du droit naturel[150] ». La démarche consiste donc à traquer des silences pour révéler les arcanes d'une pensée dont on a déjà décidé qu'elle tombait du mauvais côté. Après une première partie consacrée à Montesquieu, la deuxième partie du livre porte sur Rousseau. Elle comprend trois chapitres : le premier consacré à la perfectibilité dans le second *Discours* (p. 133-162) ; le deuxième à la question du sujet contractant dans le *Contrat social* (p. 163-186) ; le dernier aux relations de servitude dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (p. 187-202).

Le premier chapitre propose une lecture de la notion de perfectibilité dans le second *Discours* (p. 133-162) : après avoir admis que la perfectibilité est une « faculté virtuelle qui se développe selon les circonstances » (p. 146) et qui n'offre aucun « principe interne de différenciation dans l'humanité » (p. 146), l'auteur oppose Rousseau à Buffon au bénéfice du premier. Chez Buffon,

148 *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues, op. cit.*, p. 731.

149 Laurent Estève, *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène. Les silences du droit naturel*, Éditions de l'Unesco, « Mémoires des peuples. La route de l'esclave », 2002.

150 *Ibid.*, p. 21.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

« la race blanche » reste le « présupposé de tout discours anthropologique ». Ce n'est pas le cas chez Rousseau (p. 156). Comme Rousseau ne cède ni à l'ethnocentrisme (son discours veut en prévenir tous les risques) ni au racisme, il faut parvenir à lui faire dire ce qu'il ne dit pas. La singularité de caractère et de couleur des habitants de l'Afrique dont Rousseau dit qu'elle est « encore à examiner » devient pour Laurent Estève « une difformité », une « dégénérescence ». Ce n'est pas ce qu'écrit Rousseau, pas plus qu'il ne soutient qu'il est « possible de retrouver les premiers traits de la nature originelle », ni que ce sont les Européens qui sont le plus à même d'y parvenir. Sur tous ces points, Rousseau dit exactement le contraire. C'est pourquoi sans doute l'auteur, mal à l'aise, va chercher chez Buffon ou chez Condorcet ce qu'il ne trouve pas chez Rousseau. Il n'empêche que Laurent Estève peut écrire que Rousseau exclut « le Noir de la perfectibilité » (p. 162).

Le second chapitre propose une analyse du *Contrat social* (p. 163-186) et obéit au même mouvement. Certes, Rousseau condamne sans équivoque l'esclavage (p. 163-168), mais le *Contrat social* ne condamne pas explicitement le *Code noir* – « il ne croise pas le fer avec le monstre juridique » (p. 174). Or s'il ne le condamne pas, il l'approuve et donc les noirs sont exclus de ceux qui auraient le droit de contracter (p. 172). Saisi par l'étrangeté de sa propre herméneutique, l'auteur s'arrête – « il n'est pas question pour nous d'argumenter *a silentio* mais d'exhiber les incohérences de l'argumentation. Plus que ce que Rousseau aurait pu dire, ce qui nous intéresse, c'est la manière dont il le dit[151] ». Contentons-nous de rapporter ce que dit M. Estève : « les destinataires du *Contrat Social* sont uniquement les citoyens européens, ceux pour qui le droit naturel rime avec l'évidence du contrat social » (p. 176). Le Pascal des *Provinciales* croise ici le Sganarelle de *Le Médecin malgré lui*.

Quant au troisième chapitre, consacré à Clarens, il vise à trouver dans l'économie de Clarens l'assertion d'un « ordre social où l'inégalité se trouve comme par enchantement compensée par l'amour des maîtres » (p. 188) : « Rousseau indique dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse* la méthode à suivre pour pérenniser l'esclavage »

151 Sur ce type de raisonnement, voir S. Freud, « La dénégation » (*Die Verneinung*, 1925).

PDF destiné à un usage strictement personnel

(p. 201). Inutile, pour contredire cette lecture d'alléguer des commentaires plus savants[152] : il suffit de relire le roman. Ou de commencer par le lire.

Ni Louis Sala-Molins, ni Susan Buck-Morss, ni Laurent Estève ne prouvent la conclusion à laquelle ils sont arrivés avant d'écrire leurs enquêtes : que Rousseau était raciste, eurocentriste ou colonialiste. Mal cités et jamais situés[153], les textes qu'ils allèguent déposent contre eux.

3.

La notice proposée par les rédacteurs de l'article « Rousseau » est fautive. Le philologue se doit de dénoncer ces inexactitudes ; les rédacteurs ne peuvent plaider l'ignorance. Ils ont été commissionnés pour instruire un procès. Or leur instruction est fautive.

Au-delà de cette évidence, l'argumentation peut donc se déplacer légèrement en s'appuyant sur un point de grammaire historique. Ce qui frappe, surtout si l'on veut se souvenir que l'on aurait affaire à des « faits », ce sont les modalités verbales qui permettent d'incriminer Rousseau : la thèse historique qui gouverne ces lignes est la suivante. Si Rousseau n'est pas *directement* colonial, il a *fait le lit* des thèses colonialistes. Il est donc colonial. « Il fait œuvre de pionnier », ses œuvres « contiennent une vision », « il a apporté sa contribution à la construction du mythe romantique colonial », il a « véhiculé la croyance selon laquelle etc. ». Enfin, il est « resté silencieux » au lieu de condamner explicitement (ce dernier point, nous avons pu l'établir, est une contre-vérité).

On ne saurait écrire l'histoire avec de tels à-peu-près et de si mauvaises caractérisations énonciatives. Pour faire ici

152 Voir Céline Spector, « Rousseau : éthique et économie. Le modèle de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse*. *Cahiers d'Économie Politique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

153 On en veut pour preuve l'indication bibliographique des œuvres de Rousseau. Alors que le *Contrat social* et le second *Discours* sont incriminés, seul l'*Émile* est cité en bibliographie (p. 176). L'édition mentionnée est celle d'Alexandre Houssiaux (1852). C'est celle qui sert de base au texte que l'on trouve sur wikisource. De nombreuses éditions de Rousseau existent dans des formats parfaitement accessibles, pour ne rien dire des éditions savantes dont les notes eussent permis de jeter un peu de clarté et de précision dans la grisaille des à peu-près.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

encore la part des dimensions -émique et -étique, il faut se livrer à un minutieux partage des voix et démêler les paroles dites, les paroles rapportées, les paroles faussées, tronquées, prêtées, passées sous silence.

Dans le rapport, les à-peu-près sont de trois types : erreurs d'attribution et de lecture, procès d'intention, jugement rétroactif.

Rousseau s'est inquiété à plusieurs reprises d'être mal lu. Voici un célèbre extrait des *Lettres écrites de la montagne* :

> Mes propositions ne pouvaient faire aucun mal à leur place ; elles étaient vraies, utiles, honnêtes, dans le sens que je leur donnais. Ce sont leurs falsifications, leurs subreptions, leurs interprétations frauduleuses qui les rendent punissables ; il faut les brûler dans leurs Livres, et les couronner dans les miens. Combien de fois les auteurs diffamés et le Public indigné n'ont-ils pas réclamé contre cette manière odieuse de déchiqueter un ouvrage, d'en défigurer toutes les parties, d'en juger sur des lambeaux enlevés çà et là, au choix d'un accusateur infidèle, qui produit le mal lui-même en le détachant du bien qui le corrige & l'explique, en détroquant partout le vrai sens ! Qu'on juge La Bruyère ou La Rochefoucauld sur des maximes isolées, à la bonne heure ; encore serait-il juste de comparer et de compter, mais dans un Livre de raisonnement, combien de sens divers ne peut pas avoir la même proposition, selon la manière dont l'auteur l'emploie & dont il la fait envisager ! Il n'y a peut-être pas une de celles qu'on m'impute, à laquelle, au lieu où je l'ai mise, la page qui précède ou celle qui suit ne serve de réponse, & que je n'aie prise en un sens différent de celui que lui donnent mes accusateurs (*Lettres écrites de la montagne*, I, *OC* III, p. 707-708).

Il y a loin du traitement que Rousseau a dû subir en 1762 à celui qu'on inflige à ses textes aujourd'hui, mais ici comme là, on porte atteinte à l'intégrité de son œuvre et de sa pensée. Qu'on le fasse au nom d'intentions que l'on veut généreuses ne change pas grand-chose.

Mais rien de tout cela n'exonère Rousseau de sa phrase sur les Lapons et sur les Nègres.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

4.

En 1962, Claude Lévi-Strauss prononce à l'université ouvrière de Genève sa célèbre conférence, « Rousseau fondateur des sciences de l'homme[154] ». Au terme d'un propos bouleversant, l'auteur de *Race et histoire* loue Rousseau d'avoir été le seul à « savoir s'insurger contre cet égoïsme [celui de l'homme occidental], lui qui, dans la note au *Discours* que j'ai citée préférait admettre que les grands singes d'Afrique et d'Asie, maladroitement décrits par les voyageurs, fussent des hommes d'une race inconnue, plutôt que de courir le risque de contester la nature humaine à des êtres qui la posséderaient[155] ».

La conférence est prononcée le 28 juin, trois mois après la signature des accords d'Évian qui mettent fin à plus de cent trente années de colonisation en Algérie et à plusieurs années de guerre[156].

Or, au moment de conclure sa conférence, et comme au sommet d'une vibration croissante, Lévi-Strauss évoque la voix de Rousseau pour qu'elle se mêle à la sienne et peut-être à la nôtre :

> Loin de s'offrir à l'homme comme un refuge nostalgique, l'identification à toutes les formes de la vie, en commençant par les plus humbles, propose donc à l'humanité d'aujourd'hui, par la voix de Rousseau, le principe de toute sagesse et de toute action collectives ; le seul qui, dans un monde dont

154 Claude Lévi-Strauss, « Rousseau fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale*, II, Paris, Plon, 1996 [1962, 1973].

155 « Rousseau fondateur des sciences de l'homme », ibid., p. 54.

156 « Dans ce monde plus cruel à l'homme, peut-être, qu'il fut jamais ; où sévissent tous les procédés d'extermination, les massacres et la torture, jamais désavoués sans doute, mais dont nous nous complaisions à croire qu'ils ne comptaient plus simplement parce qu'on les réservait à des populations lointaines qui les subissaient, prétendait-on, à notre profit, et en tout cas, en notre nom ; maintenant que, rapprochée par l'effet d'un peuplement plus dense qui rapetisse l'univers et ne laisse aucune portion de l'humanité à l'abri d'une abjecte violence, pèse sur chacun de nous l'angoisse de vivre en société ; c'est maintenant, dis-je, qu'exposant les tares d'un humanisme décidément incapable de fonder, chez l'homme, l'exercice de la vertu, la pensée de Rousseau peut nous aider à rejeter une illusion dont nous sommes, hélas, en mesure d'observer en nous-mêmes et sur nous-mêmes les funestes effets ». *Ibid.*, p. 53.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

l'encombrement rend plus difficiles, mais combien plus nécessaires, les égards réciproques, puisse permettre aux hommes de vivre ensemble et de construire un avenir harmonieux[157].

Martin Rueff, président de la Société Jean-Jacques Rousseau

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

157 *Ibid.*, p. 54. Les *Annales* reviendront dans une prochaine livraison sur les relations entre Rousseau et l'Islam : c'est-à-dire à la fois sur l'Islam de Rousseau (voir notamment Jacques Berque, « Rousseau et l'Islam », *Études J.-J. Rousseau*, Montmorency, n° 6, 1992-1995) et sur le Rousseau de l'Islam contemporain. Il existe à ce propos une bibliographie riche, surprenante et parfois déchirante. Voir notamment l'entreprise de traduction dirigée par Abdesselem Cheddadi, Jean-Jacques Rousseau, « *Al-kitâbât al-siyasiyya (al-juz' al-awwal)*. Écrits politiques », *Markaz dirâsât al-azmina al-hadîtha*/Centre d'études des temps modernes, Casablanca, 2013. Monsieur Cheddadi affirme : « La pensée de Rousseau est indéniablement universelle. Les Arabes savent bien ce qu'est l'universalité d'une pensée, eux qui ont offert au monde des théories mathématiques. » Voir le collectif, *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman. Du XVIIIe siècle aux printemps arabes*, P. Pellerin (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2017. On lira aussi avec attention la proposition d'Yves Citton dans « Les Lumières de l'islam (La vie de Mahomed d'Henri de Boulainvilliers) » in *Altermodernités des Lumières*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2022, p. 91-111.

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

ABONNEMENT À LA REVUE

ANNALES DE LA SOCIÉTÉ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Je souhaite m'abonner à la revue paraissant une fois par an

☐ Dès cette année

☐ Dès le prochain numéro

Nom

Prénom

Adresse

Ville

Pays

E-mail

Tél.

Date et signature

Prix de l'abonnement annuel (frais de port inclus)
Abonnement unique (individuel, bilbliothèques et institutionnel)
CHF 50 | 45 euros

Merci de renvoyer ce bulletin aux :
Editions Médecine et Hygiène – Georg
Chemin de la Mousse 46
1225 Chêne-Bourg
Suisse

Abonnement en ligne ou achat au numéro, à l'adresse suivante :
www.georg.ch/annales-SJJR

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser

PDF destiné à un usage privé uniquement, ne pas diffuser