



LE NATUREL CHEZ ROUSSEAU : UNE CONSTRUCTION ANTHROPOLOGIQUE¹

Nanine CHARBONNEL

Université de Strasbourg

Que Jean-Jacques eût raison contre l'Animal dépravé, cela est incontestable ; mais l'Animal dépravé a le droit de lui reprocher d'invoquer la simple nature.

Baudelaire

Résumé : Le naturel chez Rousseau est une notion capitale dans son système. Il a besoin d'elle pour penser le bon, c'est-à-dire ce qui n'est pas perturbé par les relations entre les humains. C'est une position unique dans l'histoire de la pensée : le naturel a comme contenu d'être ce qui est absence de relations, propriété essentielle à chacun dans le don de Dieu.

Mots-clé : Naturel, Imitation, Propre, Ordre, Loi de nature.

¹ Ces pages sont extraites, allégées, de l'ouvrage *Philosophie de Rousseau*, t. III, *Logiques du naturel*, (ch. II), paru en 2006 aux Éditions Aréopage <http://www.editions-areopage.com>. Nous remercions l'éditeur de sa gracieuse collaboration.

Introduction

Le rousseauisme se cristallise en un concept nouveau, véritable opérateur de fécondité dans l'économie du système, et qui deviendra un sésame pour bien des modernes ultérieurs, détaché qu'il sera des conditions de sa production. Ce concept est celui de *naturel*.

Non pas, comme le croient beaucoup de commentateurs, le concept ordinaire de nature. Il ne s'agit pas d'entendre, comme si l'on savait déjà en quoi consiste la notion, les rapports habituels de la nature et par exemple de la technique, de l'artifice, de la civilisation, mais bien de saisir, chez Rousseau, une élaboration entièrement personnelle. Le concept de naturel est chez lui confectionné du même tissu que l'était en son temps le théologique, c'est-à-dire d'un amalgame entre ontologie, logique et anthropologie. C'est en quoi il va pouvoir servir de *nouvelle* transcendance : celle aussi qui parfois va se parer de la fonction de "transcendental". Car précisément, il effectue dans l'œuvre rousseauiste les mêmes usages que plus tard, dans l'œuvre de Kant, les analyses transcendantales, alors même que son contenu est foncièrement différent (voire contraire).

Or ce concept qui inaugure un tel usage, importe en philosophie un contenu neuf. Rousseau opère une métamorphose exceptionnelle : "naturel" signifie chez lui à la fois *physique* comme à l'ordinaire, *et* en même temps ne possédant nullement les besoins de relations humaines que l'on met habituellement derrière ce mot. C'est là le sommet de l'opération rousseauiste de prise-au-propre, car s'y allient suprêmement l'exaltation du propre anthropologique (*est naturel ce qui est propre-à-soi*) avec la prise-indue-du figuré "au propre" sémantique (*est naturel ce en quoi il est impossible de distinguer du propre ou du figuré*, ce qui ne connaît pas même cette différence). Est alors lancé dans la modernité ce brûlot : le naturel est l'absolument propre-à-soi, immanence qui est une transcendance, corporéité qui est une morale, premièreté qui est une finalité, force, voix, inscription qui sont à la fois nécessaires et voulues, constituant l'essence et (donc) bonnes. Nous précisons successivement ce contenu, et ces modalités.

§ 1. — Le naturel est le nom donné par Rousseau au « propre-à-soi », à l'original

Leo Strauss l'a bien vu, les relations de Rousseau à l'Antiquité et à la modernité sont tout sauf simples.

[...] Son retour à l'antiquité fut en même temps un progrès de la modernité. Tout en invoquant Platon, Aristote ou Plutarque contre Hobbes, Locke ou les Encyclopédistes, il jetait par-dessus bord d'importants éléments de la pensée classique que ses prédécesseurs modernes avaient conservés. [...] Chez Rousseau, c'est la passion elle-même qui prit l'initiative et se révolta. [...] Son attaque passionnée et vigoureuse contre la modernité au nom de ce qui était à la fois l'antiquité classique et une modernité plus avancée fut réitérée avec non moins de passion et de force par Nietzsche qui inaugura la seconde

crise moderne, celle de notre époque.²

Cependant, Leo Strauss ajoutait : « Rousseau attaquait la modernité au nom de deux idées *classiques* : au nom de la cité et de la vertu d'une part, au nom de la *nature* de l'autre »³. Or *l'idée rousseauiste de nature n'est, croyons-nous au contraire, en aucune façon classique*. Rousseau ne s'oppose aux utopies d'une certaine modernité progressiste (croyance au progrès de tous ordres découlant nécessairement de celui de la science), qu'en mettant en œuvre des conceptions anthropologiques plus dangereuses encore. On croit trop, habituellement, que les modernes à partir du XVII^e siècle ont repoussé la nature grâce à l'artifice, la culture, la techno-science prométhéenne. Certains regrettent aujourd'hui que nous ayons perdu l'idée de nature, et avec elle l'idée de limitation. La lecture de Rousseau, et son influence, montrent bien au contraire que la modernité majoritaire dans la pensée des XIX^e et XX^e siècles s'est puissamment appuyée sur une *naturalisation*, et que celle-ci apportait une conception de la nature non pas antique, malgré une allégeance sur certains points envers Aristote, mais profondément nouvelle (bâtie entre autres par Rousseau en appliquant aux hommes les caractères "naturels" des corps et des attributs de Dieu). Cette notion rousseauiste de nature est rarement scrutée dans les textes. Comme si elle était encore le grand impensé de nos contemporains philosophes, comme si elle était une face cachée dont ils aient peine à s'approcher. Nous soutiendrons cette affirmation : la notion rousseauiste de naturel est entièrement forgée par Rousseau *pour les besoins de sa cause*, bâtie en antithèse absolue de ce qu'il détermine comme le mal. Son contenu est fait de l'inversion bienheureuse de l'imitation source de tous maux : elle est le pur "tel quel" ou le déni de toute *mimesis* entre humains.

§ 1a. — Ce qui fait ne jamais imiter et qu'il faut seul imiter

On peut relire la fameuse page du début 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.

La seconde phrase n'est pas seulement l'explicitation de la première, car la première est aussi l'explicitation de ce qu'est « un homme dans toute la vérité de la nature ». Celui-ci est bien celui qui forme une entreprise sans prédécesseur et sans disciple, qui n'imité point et est le nouveau modèle, la seule ressemblance à exalter étant la ressemblance à soi. L'appel, dès l'ouverture du Second Discours, à la statue de Glaucus le disait : le mal est dans l'effacement des caractères propres, dans l'arasement des traits qui empêchent (presque) d'être *reconnaisable*.

Que le naturel et le propre soient strictement synonymes, on en a aussi une belle expression dans le deuxième des *Dialogues*. Quelle est la caractéristique majeure, selon

² Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, ch. VI, trad., Paris : Flammarion, Champs, pp. 220-221.

³ Léo Strauss, *Ibid.* p. 221. C'est nous qui soulignons.

le personnage-Rousseau, du vrai Jean-Jacques ?

De tous les hommes que j'ai connus celui dont le caractère dérive le plus pleinement de son seul tempérament est Jean-Jacques. Il est ce que l'a fait la nature : l'éducation ne l'a que bien peu modifié. Si dès sa naissance ses facultés et ses forces s'étaient tout à coup développées, dès lors on l'eut trouvé tel à peu près qu'il fut dans son âge mûr [...].⁴

Croyances-clés du rousseauisme : assimilation du naturel et du physiologique (le tempérament), assimilation du naturel et du commencement, dénégation de toute éducation c'est-à-dire de toute *influence*. Nouvelle statue de Condillac, pleinement advenue à l'âge d'homme. Pareillement, dans les *Rêveries*, se chante l'identité du naturel et du propre : ces heures de solitude « où je sois pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu »⁵. Le naturel est l'autre nom du propre, du noyau irréfugable qui interdit toute imitation entre humains.

Mais cette puissance de faire du "propre-à-soi" devient du même coup l'objet de la seule imitation autorisée, encouragée, obligatoire parce que nécessaire. *La nature est ce qui doit être imité* : et il n'y a plus rien d'aristotélien ici, malgré les apparences. Car le naturel est le nouveau nom du dieu solitaire qu'Aristote refusait de voir en chaque homme.

La notion est bien le pivot de l'anthropologie rousseauiste. Il faut analyser de près son fonctionnement dans *l'Émile*. On ne commentera jamais assez ces premières pages du livre I, où, entre autres, est exposé le surprenant raisonnement que voici :

[L']éducation nous vient de la nature, ou des hommes, ou des choses. [...] Or, de ces trois éducations différentes, celle de la nature ne dépend point de nous [...]. Puisque le concours des trois éducations est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les deux autres.⁶

Fidèle à ce principe qui « vient d'être prouvé », Rousseau bâtit tout son ouvrage comme une description de ce qu'est l'homme par nature : « Il faudrait [...] connaître l'homme naturel. Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lu cet écrit »⁷. Éduquer, ou être éduqué, ce n'est en effet rien d'autre que se mettre à l'école de la nature : « en naissant l'enfant est déjà disciple, non du gouverneur, mais de la nature. Le gouverneur ne fait qu'étudier sous ce premier maître et empêcher que ses soins ne soient contrariés »⁸.

Or cette nature n'est nullement un pur programme physiologique qui, par exemple, "fait" seulement pousser les dents à telle époque. Elle est *un maître* : c'est dire qu'elle a des intentions, des buts, des moyens, une intelligence dans l'action. Elle n'est

⁴ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, II^e Dial., Pléiade I, 799 [toutes nos références sont à l'édition de la Pléiade, en 5 tomes].

⁵ *Rêveries du Promeneur solitaire*, II^e Prom., Pl. 1002, Presses Pocket 41.

⁶ *Émile*, I. I, Pl. IV, 247, Garnier-Flammarion 1967, p. 37.

⁷ *Émile*, I. I, Pl. 251, GF 41.

⁸ *Émile*, I. I, Pl. 279, GF 49.

pas "bonne" au sens d'évitant tout mal ; contrairement à ce qu'on croit souvent, le naturel n'est chez Rousseau aucunement idyllique au sens de facile, immédiatement heureux. La nature

apprend de bonne heure [aux enfants] ce que c'est que peine et douleur. Les dents qui percent leur donnent la fièvre ; [...] les vers les tourmentent [...]. Presque tout le premier âge est maladie et danger : la moitié des enfants qui naissent périt avant la huitième année.⁹

Mais *de ce mal naît du bien* : « elle exerce continuellement les enfants ; elle endurec leur tempérament par des épreuves de toute espèce. [...] Les épreuves faites, l'enfant a *gagné des forces* »¹⁰. Les épreuves au sens de souffrances, sont en même temps des épreuves au sens d'attestation de qualités. Rousseau ne reprend certes pas le discours selon lequel avoir une maladie doit s'interpréter comme un châtement, ou du moins un envoi de Dieu qui a ses raisons morales ; il n'y a donc pas attestation de qualités *avant* la maladie. Mais le nouveau discours qu'il inaugure est peut-être plus dangereux encore : la maladie ne s'attaque sans doute pas aux élus, mais elle produit des élus, et des élus dont le signe est le gain de "forces", notion suprêmement équivoque¹¹. Bref, la nature est un maître, parce qu'elle « fait tout pour le mieux »¹². S'il en est ainsi chez Rousseau, c'est que la nature et « l'Auteur de la nature »¹³ se confondent. Mais précisément Rousseau semble tenir un langage purement "laïc" (dans l'acception courante de : qui est détaché de toute autorité théologique ou religieuse) ; la question de Dieu paraît n'intervenir que bien plus loin, dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard ; la nature ici (au début de *l'Émile*) semble n'avoir besoin de personne pour s'imposer : ses attributs sont pourtant directement pensés par Rousseau comme expressions de la Providence (la compensation est là pour le manifester).

Or l'originalité de Rousseau est de mêler à cette conception de la « règle de la nature », intelligente et finaliste, un contenu très particulier qu'il "décrit" comme étant le naturel de l'homme. Que les penchants naturels soient bons, c'est à quoi souvent on résume l'anthropologie de Rousseau. Mais on se garde d'explicitier le contenu qu'il donne à ces penchants : il n'y a pas de penchant naturel de l'être humain pour autrui. Voici que *pour la première fois dans la philosophie occidentale, la nature humaine est pensée*

⁹ *Émile*, I, Pl. 259, GF 49.

¹⁰ *Émile*, *Ibid.*

¹¹ On lit dans le *Discours sur l'Inégalité* : « La nature en use précisément avec eux [les enfants à l'état de nature] comme la loi de Sparte avec les enfants des citoyens ; elle rend forts et robustes ceux qui sont bien constitués, et fait périr tous les autres », 1^è P., Pl. 135, Agora 68. Dans *Émile*, la Nature *inocule* la petite vérole au bon moment, il n'y a pas à le faire à *sa place* : « [...] nos principes généraux, de laisser faire en tout la nature dans les soins qu'elle aime à prendre seule, et qu'elle abandonne aussitôt que l'homme veut s'en mêler. L'homme de la nature est toujours préparé : laissons-le inoculer par ce maître, il choisira mieux le moment que nous », L. II, Pl. III, 378, GF 165.

¹² *Émile*, L. II, Pl. 304, GF 94.

¹³ *Émile*, L. I, Pl. 289, GF 78.

comme ne comportant pas par essence de la relation à l'autre homme¹⁴. C'est que toute relation est confondue avec une dépendance ; et la dépendance entre humains étant, à juste titre, considérée comme dangereuse, sa condamnation provoque, dans un passage à la limite, l'expulsion hors de l'essence, de toute relation entre humains. Rousseau lui substitue, non seulement dans un idéal souhaité mais bien dans une prétendue nature réelle, la seule dépendance des choses. Le naturel était déjà, de par toute la tradition, ce qui ne dépend pas des hommes. Cela constituait sa modalité, peut-on dire, et cela est tout à fait repris par Rousseau, qui réaffirme dès le début que la nature, c'est ce à quoi « nous ne pouvons rien »¹⁵ (pour le meilleur : puisque étant "avant l'altération", ou pour le pire — qui n'est d'ailleurs à ses yeux que fâcheux —, maladie et mort). Mais voici que, de plus, dans son contenu, le naturel (humain) devient le fait de refuser de dépendre des hommes, ce que Rousseau confond exactement avec le fait de pouvoir se suffire à soi-même. La nouveauté de sa position est masquée, dans l'*Émile*, pour des lecteurs pressés, d'une part parce qu'il y parle de l'enfant qui bien évidemment, à la différence de beaucoup de petits animaux, ne peut se passer matériellement d'autrui, et d'autre part parce qu'il fait un abondant usage de la notion de *sentiment* : il parle avec sentiment, il prend la défense de la cause de l'enfant. Mais jamais description n'a moins fait sa part à la force du sentiment en l'enfant ; il n'y a qu'instinct ; ce qu'on entend aujourd'hui par affectivité n'est aucunement constitutif, pour Rousseau, de la nature humaine : l'inter-relation n'appartient pas à l'essence de l'homme. L'affectivité est censée n'intervenir qu'avec la puberté — on comprend comment Freud pourra confondre, inversement mais corrélativement, la sexualité avec la première affectivité.

§ 1b. — L'état de nature comme absence de rapports entre les hommes

1- Rousseau pense la "nature propre et interne de l'homme" comme consistant dans le fait d'être "propre à soi". Précisons-le. Il faut toujours rappeler la thèse cardinale de Rousseau : le social n'est pas naturel.

Puisque vous prétendez m'attaquer par mon propre système, n'oubliez pas, je vous prie, que selon moi *la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu*, et qu'il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards. Toute la différence est que l'état de vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement comme vous le dites, mais seulement, comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures qui pouvaient être ou n'être pas, ou du moins arriver plus tôt ou plus tard, et par conséquent accélérer le progrès.¹⁶

¹⁴ Contrairement à ce qu'on croit souvent, jamais Hobbes ne dit cela. Il distingue soigneusement le social et le politique : « Je ne nie pas que la nature ne nous contraigne à désirer la compagnie de nos semblables. Mais les sociétés civiles ne sont pas de simples assemblées, où il n'y ait qu'un concours de plusieurs animaux de même espèce : elles sont outre cela des alliances et des ligues [...] cimentées par une fidélité qu'on s'est promise. », *De Cive*, section I, ch. I, II, trad. Sorbière, GF 93.

¹⁵ *Émile*, L. I, Pl. 247, GF 37.

¹⁶ *Lettre à Philopolis*, Pl. III, 232. C'est nous qui soulignons.

On saisit là une raison des malentendus qui obèrent les lectures de Rousseau : le social est ou n'est pas naturel, selon qu'on entend par ce dernier terme le naturel de la maladie ou celui de la santé. Le chapitre IX de l'*Essai sur l'Origine des Langues* manie longuement la notion de l'accident, pour "expliquer" l'inexplicable : que le monde soit sorti de l'âge d'or où les hommes ne formaient pas société. Du bon côté du temps : des hommes heureux, *épars* (Rousseau dit aussi *dispersés* et il ne faut entendre nul aspect négatif dans cet adjectif mais bien la jouissance de l'espace à soi)¹⁷. Il faut une intervention sans nom pour dire la *catastrophè* :

Celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. À ce léger mouvement je vois changer la face de la terre et décider la vocation du genre humain : j'entends au loin les cris de joie d'une multitude insensée ; je vois édifier les Palais et les Villes ; je vois naître les arts, les Lois, le commerce [...] : je vois les hommes rassemblés sur quelques points de leur demeure pour s'y dévorer mutuellement, faire un affreux désert du reste du monde ; digne monument de l'union sociale et l'utilité des arts.¹⁸

Et de préciser quelques lignes plus loin : « Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidents de la nature ». Au contraire « les hommes vivant dans leur primitive indépendance n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre »¹⁹.

2- Ce que Rousseau entend par relations sociales entre les hommes est constitué par le *règlement des dons et des échanges*, c'est-à-dire de ce qui est toujours, dans l'état de nature altéré, un contentieux.

La clé du *Contrat social* est dans le souci rousseauiste de résoudre ce qui lui apparaît comme la forme même du mal : le poids de la dette, poids qui est inconnu dans l'état primitif de nature. Alors que Pufendorf et les autres tenants du Droit naturel affirmaient que dans l'état de nature l'homme entend la raison — éthique ou calculante — lui prescrire la Loi morale dans les échanges (de la promesse tenue, du remerciement, de la confiance), voici que Rousseau le décrit comme la situation *où l'on ne doit rien à personne*. « Dans l'état de nature, où tout est commun [mais où rien n'étant rare, rien n'est disputé], je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis »²⁰. La conception de l'état de nature de Rousseau est la première, dans l'histoire des idées, où l'être humain ne connaît pas les devoirs de la raison. Tous les vivants animaux y obéissent à la même "loi de nature", redéfinie amour de soi et répugnance innée à voir souffrir un

¹⁷ « Supposez un printemps perpétuel sur la terre ; supposez partout de l'eau, du bétail, des pâturages ; supposez les hommes sortant des mains de la nature une fois dispersés parmi tout cela : je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée et pastorale si convenable à leur indolence naturelle, pour s'imposer sans nécessité l'esclavage, les travaux, les misères inséparables de l'état social. », *Essai sur l'Origine des Langues*, ch. IX, Pl. V, 400-401, Folio 99.

¹⁸ *Essai sur l'Origine des Langues*, ch. IX, Pl. 401, Folio 99-100.

¹⁹ *Contrat social*, I, 4, Pl. III, 356-357, Folio 178-179.

²⁰ *Contrat social*, II, 6, Pl. 378, Folio 200.

autre être sensible, mais la rationalité éthique patiemment dégagée par un Thomas d'Aquin, un Grotius, un Pufendorf, un Locke, et défendue courageusement au XVIII^e siècle par de multiples professeurs de Droit naturel à travers les chaires européennes, y est inconnue. Rousseau a résolu les problèmes humains en se figurant un être qui ne se les poserait pas.

Il est remarquable que Pufendorf par exemple, pour qui la société politique n'est aucunement créatrice des formes de sociabilité, traite la question de tous les contrats entre particuliers dans un long chapitre qui *précède* la question de la création de l'état politique. Chez lui, la problématique des "états" (ce que nous appellerions aujourd'hui des situations), et qu'il nomme *états de la vie* est explicitement celle du rapport à autrui : « Or j'entends ici par état en général, toute condition où l'on conçoit les Hommes comme placés, pour exercer certaines sortes d'Actions »²¹. Il vaudrait la peine de se pencher sur le système des échanges proposé par un Grotius ou un Pufendorf²² ; ce système fait, pour eux, partie intégrante de l'état de nature.

Dans le *Contrat social*, Rousseau a besoin d'un deuxième état de nature (état de guerre) pour expliquer les circonstances qui font passer les hommes à l'état civil. Mais il continue à raisonner sur l'anthropologie de l'homme au premier état de nature ; le second n'en est que la perversion, et la définition fondamentale de l'homme pour Rousseau, un être qui se suffit à soi-même, est plus présente que jamais. C'est précisément parce que le naturel selon Rousseau ne connaît ni "psychologie de groupe", ni prise en compte de la richesse des conflits, ni des intérêts différents, ni du devoir moral, que la société sans contrat ne donne que concurrence, conflit, violence. *C'est la Cité, l'État qui doit apporter ipso facto le bon social, le relationnel des contrats privés, le pénal, l'éthique, le sacré.* Tout cela doit être le résultat du passage au niveau socio-collectif. La matrice des "totalitarismes", de quelque contenu que ce soit, est sans doute ici : le socio-politique devient l'instance même d'établissement des rapports et de leur règlement. Car c'est bien la dimension sociale, et non pas seulement l'autorité politique, qu'il s'agit selon Rousseau, de créer, sur les bases les moins mauvaises possibles. Le Contrat social est un remède. Il doit remédier aux mauvais rapports sociaux (c'est-à-dire au règne du déni de justice, du non-respect des engagements, mais aussi au seul fait de la concurrence, des liaisons et des rapports) et établir définitivement la société-où, et le pouvoir-qui, fera que plus aucun engagement ne sera déséquilibré. Société, autorité, droit civil, droit pénal, moralité, vont donc être sans médiation aucune, ensemble promues à l'existence dans le tout ou rien de l'acte qui crée du naturel de (re)change.

3- Or la nature, alors qu'elle ignore le rapport-relation-(ressentie) entre les hommes, fournit un autre modèle de rapport : *la proportion réglée dans un ordre hétérogène.*

²¹ Pufendorf, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, L. II, ch. I, trad. Barbeyrac, t. II, pp. 1-2.

²² On se reportera à Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, trad. Barbeyrac, 1724, reprint Université de Caen.

J'avoue que ce mot de rapport est un terme vague » lit-on dans les *Institutions chimiques*²³. Rousseau mettra sous ce mot deux contenus fort différents. On doit toujours distinguer chez lui : 1/ le *rapport-relation*, d'humain à humain, qui désigne les réalités le plus souvent péjoratives des difficiles tribulations avec autrui : c'est alors un synonyme de *co-*, et il désigne quelque chose qui n'est pas naturel ; 2/ le *rapport-proportion*, assuré par la nature, qui, par opposition avec la souffrance du *co-* des affaires humaines, dit la proportion réglée que la nature providentielle sait tenir et dont il faudrait s'inspirer. Ainsi : « Il y a un tel rapport entre les besoins de l'homme et les productions de la terre qu'il suffit qu'elle soit peuplée, et tout subsiste.²⁴

Ce "tout" est d'un autre ordre. On se souvient de l'affirmation de la *Lettre à Philopolis* : « On ne doit pas appliquer à la nature des choses une idée de bien ou de mal qu'on ne tire que de leurs rapports, car elles peuvent être bonnes relativement au tout, quoique mauvaises en elles-mêmes »²⁵. Les rapports donnés en modèle par la nature ne sont nullement constitutifs de l'essence des choses ; ils sont la façon dont les unités essentielles sont, extérieurement, agencés ensemble, dans une proportion réglée par la Providence²⁶. L'éducation d'Émile ne doit rien lui apprendre des rapports avec les hommes, et tout des rapports avec les choses²⁷. *Connaître ces rapports, c'est connaître sa place. Ceux que prévoit la nature sont entre hétérogènes*. Un exemple, les rapports entre

²³ *Institutions chimiques*, L. III, ch. 4, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1999, p. 274.

²⁴ *Essai sur l'Origine des Langues*, ch. IX, Pl. 404, Folio 104. Aussi : « la source du bonheur n'est tout entière ni dans l'objet désiré ni dans le cœur qui le possède, mais dans le rapport de l'un et de l'autre », *La Nouvelle Héloïse*, 2^e P., let. XI, Pl. 225, Folio 282. Dans le *Contrat social*, « le rapport des magistrats au Gouvernement doit être inverse du rapport des sujets au Souverain » (III, 2, Pl. 402, Folio 224), et dans tout III, 1, il est bien affirmé que l'on parle d'un rapport que l'on peut « représenter [...] par celui des extrêmes d'une proportion continue » (Pl. 396, Folio 218). Ceci est capital : le bon rapport acceptable est chez Rousseau seulement celui de deux extrêmes (et encore, quand ce sont deux hétérogènes qui sont traités comme homogènes). De même, à Clarens, les maîtres de maison savent établir la bonne « proportion » qu'est la richesse : « Ce mot ne signifie qu'un rapport de surabondance entre les désirs et les facultés de l'âme » (*Nouvelle Héloïse*, 5^e P., let II, Pl. 529-530, Folio II, 152).

²⁵ *Lettre à Philopolis* (1755), Pl. III, 233. Corrélativement, il faut dans la célèbre phrase « L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable » (*Émile*, L. I, Pl. 249, GF 39), comprendre que le mot *rapport* désigne ici non pas du tout une capacité relationnelle psychologique, mais la mise en relation par un Grand Arithméticien qui voit les choses de l'extérieur.

²⁶ La Préface de l'*Émile* oppose ce qui est « dans la nature de la chose » et les « rapports accidentels à la chose, lesquels, par conséquent, ne sont point nécessaires, et peuvent varier à l'infini », *Émile*, Pl. 243, GF 33.

²⁷ « Il connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais nul des rapports moraux de l'homme à l'homme », *Émile*, L. III, Pl. 487, GF 270. Au moment de la jeunesse, la sagesse humaine dans l'usage des passions consistera bien à « 1° sentir les vrais rapports de l'homme tant dans l'espèce que dans l'individu ; 2° ordonner toutes les affections de l'âme selon ces rapports » (L. IV, Pl. 501, GF 284), mais cela se fera en le « mainten[ant] dans l'ordre de la nature ».

l'odorat et le goût²⁸ : de tels rapports sont de l'ordre de la compensation, de l'équilibre, voire du déséquilibre, pas de la relation se sachant elle-même. Ils n'impliquent pas l'action de ceux qui sont mis en rapport, mais la Volonté distributive globale. Ils ne se conçoivent que du point de vue d'un autre, hétérogène : cela empêche les relations de concurrence, et permet les règlements. La dimension du "tout", on ne saurait assez le rappeler, est chez Rousseau celle de l'hétérogène, seule voie, pour lui, de solution aux problèmes des "parties".

À ces nouveautés dans la définition du contenu même du naturel en l'homme, s'ajoutent (ou plutôt se conjuguent) celles sur la modalité de ce qu'est ce naturel selon Rousseau — avant que nous n'en retrouvions de suprêmes dans la façon même de l'écrire.

§ 2. — Les glissements opératoires : par-delà fait et norme

Le contenu de la notion de naturel ne peut vraiment se comprendre que si l'on en explore la modalité. Mais l'inverse aussi : on ne peut saisir ce qui apparaît comme étonnants amalgames — glissement entre l'être et le devoir-être, glissement entre le premier chronologiquement et le premier axiologiquement —, que si on les relie à ce dont ils ne sont peut-être qu'une autre expression : la seule affirmation du propre-à-soi.

1° Le naturel est à la fois immanent *et* transcendant

La distinction entre le fait et la norme n'a, dans le naturel, rigoureusement aucun sens.

§ 2a. — Le naturel est ce qui ne nous trompe pas

« Jamais la nature ne nous trompe ; c'est toujours nous qui nous trompons »²⁹. Les premiers livres de l'*Émile* exposent une doctrine de la nature dont on aurait tort de sous-estimer l'influence sur la philosophie ultérieure. Y est affirmé que le naturel est un langage — celui de Dieu — qui a la particularité de ne pas mentir, tout en pouvant être mal compris. Ici nulle métaphore voulue dans l'utilisation du mot langage, et pourtant ce langage consiste dans la production même des êtres dans leur matérialité la plus physique, — mais précisément ils sont censés être régis par les vraies lois de la communication.

La nature ne nous trompe pas d'abord en ce sens qu'elle nous assure tout ce dont nous avons besoin. Comme aux animaux, elle nous donne un certain instinct c'est-à-dire une adaptation immédiate : il nous suffit de le suivre pour savoir comment éviter ou supporter la maladie et la mort. La nature ne nous trompe pas aussi parce qu'elle

²⁸ « La nature a pris soin de nous forcer à nous mettre au fait de ces rapports. Elle a rendu l'action de ce dernier sens presque inséparable de l'autre, en rendant leurs organes voisins [...]. Je voudrais seulement qu'on n'altérât pas ces rapports naturels pour tromper un enfant [...] », *Émile*, L. II, Pl. 417, GF 202.

²⁹ *Émile*, L. III, Pl. 481, GF 265.

tient ses promesses. Elle est fiable, on peut avoir toute confiance en elle. Nul hiatus chez elle entre l'apparence et la réalité ; si nous croyons en trouver, c'est par une erreur de notre part : « toute production naturelle agréable au goût ne peut être nuisible au corps »³⁰. Aucune tromperie en elle, — la tromperie est par définition l'anti-nature, le fait de faire passer pour légitime ce qui ne l'est pas. Certes la nature atteint parfois ses intentions par des chemins qui nous sont inconnus, voire incompréhensibles : mais Rousseau affirme que lorsqu'elle nous donne du mal, c'est pour notre bien. « Comme la nature ne produit rien de fermenté, il n'est pas à croire que l'usage d'une liqueur artificielle importe à la vie de ses créatures »³¹.

La nature ne produit rien de fermenté, à comprendre au propre et au figuré.

Dès le Second Discours, l'essentiel était dit : *la Nature qui ne ment jamais*. Non qu'elle ne puisse comporter de l'artifice. Mais sa ruse, nécessaire pour mieux advenir à ses fins, n'est pas mensonge ; c'est une volonté à laquelle il faut faire entièrement confiance. Dès lors nulle différence n'est possible à saisir entre le naturel et la grâce. *Le naturel est, chez Rousseau, de la grâce incorporée*. Henri Gouhier avait raison de dire, en une formule admirable : « Rousseau n'a pas seulement naturalisé la grâce ; il a surtout, peut-être, surnaturalisé la nature »³².

Rousseau n'a plus besoin, en effet, d'user du registre traditionnel de la grâce ; c'est le naturel qui désormais est porteur de ses caractéristiques, avoir été donné par Dieu, avoir des intentions, et des prescriptions, concernant la destination de chacun. La grâce était conçue comme le cadeau particulier adressé par Dieu à celui à qui il voulait faire une faveur ; c'est dorénavant toute "propriété naturelle" qui est ainsi entendue. Plus besoin d'aucun hiatus entre la norme et la faveur, entre le mondain et le révélé, l'ordinaire et le religieux ; le surnaturel a vécu sinon comme croyance du moins comme concept. Mais c'est que la faveur, le révélé, le religieux se sont entièrement moulés dans le nouveau naturel. Davantage peut-être : le naturel est fait désormais de l'union même de l'être et de la valeur, il est de la même étoffe que Dieu, dont la perfection consiste en ce qu'il est cette absence de différence poussée à bout. Comme le fait et la valeur sont indissociables en Dieu, ils le sont dans son don même, le naturel.

§ 2b. — Le naturel est le juste, puisque l'expression du partage opéré par Dieu

Plus précisément, la clé de compréhension de ce que Rousseau entend par loi de nature doit être d'y lire partout un acte de partage par Dieu. La nature (envisagée dans sa modalité), c'est la justice en acte, le bien partagé au sens à la fois de ce qui est partagé (c'est-à-dire toujours distribué) et de ce qui l'est de la bonne manière. Pour Rousseau,

³⁰ *Rêveries du Promeneur solitaire*, VII^e Prom., Pl. 1072, Pk 128.

³¹ *Émile*, L. I, Pl. 277, GF 66.

³² Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris : Vrin, 1970, 2^e éd. 1984, p. 47. C'est nous qui soulignons.

c'est par définition que l'ordre du monde (dans ses mécanismes les plus physiques comme dans les événements de la sphère morale) est un résultat d'attribution. Mécanisme et attribution, régularité et placement de chacun sont pour lui indissociables. Il n'est pas, dans la théologie dont Rousseau est imprégné, de différence entre justice distributive et justice rétributive.

C'est cet aspect constitutif du concept de nature que le rousseauisme va diffuser au XIX^e siècle. Or la tragédie de la modernité ne commence-t-elle pas à se nouer ici, quand Rousseau affirme : « dans l'ordre naturel, les hommes sont tous égaux »³³ ? Comment peut-on soutenir que c'est dans la naturalité qu'il y a égalité ? Rousseau va exprimer les *valeurs* de la modernité (l'égalité, la liberté) dans les "concepts" même (et les régimes sémantiques) où se fait la nouvelle légitimité, la *description scientifique*. Il utilise la notion de nature comme levier moral contre l'injustice au moment même où cette notion devient l'emblème du domaine scientifique par excellence, c'est-à-dire l'éviction des questions de valeurs.

Pourquoi la nature est-elle, selon Rousseau, le lieu de l'égalité ? C'est qu'il ne conçoit nullement l'égalité comme une identité, ni certes une identité de fait (de forces corporelles ou d'intelligence), mais ni non plus une identité de droit, comme chez Grotius ou Pufendorf, une reconnaissance par les hommes de leur semblable nature humaine. *L'ordre de la nature est, aux yeux de Rousseau, celui de la justice divine, c'est-à-dire de l'attribution, et cette attribution est égale en ce sens que Dieu procède bien à une attribution à chacun, mais celle de ses caractères propres.* Alors l'égalité naturelle c'est la propriété, par chacun, de ses caractères propres.

On pourrait rapprocher cette position rousseauiste des doctrines qui, les historiens de la pensée l'ont montré, se développaient depuis la fin du Moyen Âge :

En rattachant les choses à lui, Dieu, par ce mouvement même, les ordonne les unes par rapport aux autres, leur donne un rôle, un statut, ce que certains [...] vont appeler un *jus*. Les juristes romains affirment en effet que le *jus* est la part qui revient à chacun dans le partage des biens, en quoi consiste l'œuvre de justice, et cette définition semble au moyen âge connue de tous, et acceptée par la plupart. Or la tradition biblique, si vivace par ailleurs dans certains courants de pensée de cette époque, présente Dieu comme un "justicier", qui se charge de rétribuer chacun. S'inspirant, en un amalgame étrange, de l'un et de l'autre, certains penseurs vont présenter l'action ordonnatrice de Dieu comme une œuvre de justice, et le résultat de cette ordination comme un *jus*, de telle sorte que le domaine [pouvoir] par lequel Dieu ordonne va apparaître comme la source du droit qui règne dans le monde.³⁴

Cette doctrine se trouvait principalement chez Gerson, chancelier de l'université de Paris au XV^e siècle :

³³ *Émile*, L. I, Pl. 251, GF 41.

³⁴ Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève : Droz, 1987, p. 51. Il faut lire attentivement ce beau livre qui a renouvelé la problématique.

Si on définit, écrit J. Gerson, le *jus* comme la faculté qui convient à chacun "*secundum dictamen rectae rationis*" — la *recta ratio* se trouvant [...] "*primo originaliter et essentialiter in Deo*" — il faut poser une sorte d'équivalence entre l'être et le droit [...]. Chaque élément a ainsi un *jus*, que Dieu lui a assigné en ordonnant l'univers par sa raison, et ce *jus* est constitué par l'ensemble de ses possibilités naturelles. On voit [...] tout le parti qui peut être tiré d'une semblable proposition si on fait du *jus* conféré à chaque élément le résultat du déploiement de ses propres forces, et non la conséquence de l'action régulatrice de Dieu [...].³⁵

Peut-être Rousseau n'a-t-il rien fait d'autre que de reprendre Gerson à Hobbes... (en gardant de Hobbes l'absence, chez les hommes, de la *recta ratio*). En tout cas si pour Rousseau comme pour Hobbes l'être et le droit s'équivalent, cela va de pair chez le premier, comme chez Gerson, avec la croyance en un Dieu dont l'activité consiste à avoir la « *perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuens* », la volonté perpétuelle et constante de donner à chacun son *jus* propre. Le contenu "*individualiste*" (c'est-à-dire le "*propre-à-soi*" de l'individu sans relation) du naturel rousseauiste est aussi sa modalité ontologisée (le fait que cela soit donné en propre et au propre par le Grand Attributeur).

2° Le naturel est à la fois physique et moral

§ 2c. — Le rabattement du devoir-être sur l'être, par le rabattement du moral sur le physique

Désormais non seulement c'est la nature factuelle qui exprime la valeur, mais c'est le corps qui exprime l'esprit. Ainsi s'ajoute une dimension nouvelle : l'amalgame notionnel entre physique et moral.

Si le naturel est le "ce qui est attribué en propre", en un cadeau providentiel, voulu par une Intelligence supérieure et bonne, il va consister, comme l'avait toujours cru la théologie, en *du physique qui exprime du moral*. Il ne s'agit plus même d'un naturel inférieur au surnaturel, mais bien des attributs de l'homme le plus "païen" (amour de soi, jouissance, existence dans l'instant) entièrement rebaptisés dans un nouveau finalisme sémiologique transféré depuis le christianisme du Dieu solitaire. Sans doute Pierre-Maurice Masson n'a-t-il pas tort de signaler que « la nature de Rousseau proclame l'Être des êtres », qu'elle « nous montre en lui le centre commun, autour duquel sont ordonnés toutes les créatures et les devoirs », qu'elle « nous fait sentir dans cette vie un "état d'abaissement", dans notre corps une prison, dans nos sens et nos passions des voix inférieures », qu'elle « exalte nos désirs suprasensibles, qui cherchent à briser les liens de la chair », bref que « c'est une nature christianisée, et qui ne s'explique que par Dieu »³⁶. La nouveauté du rousseauisme est pourtant que personne ne lit Rousseau comme un auteur théologien, et cela parce qu'il combine dans le naturel

³⁵ Marie-France Renoux-Zagamé, *Ibid.*

³⁶ P.-M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Hachette, 1916, t. III, p. 12.

ces qualités traditionnelles à de tout autres (puisées aussi dans le christianisme, mais moins dans sa morale que dans sa théologie) et qui vont le faire être le meilleur instrument de religions nouvelles.

Il faut comprendre de quelle façon. Cela ne suffit pas d'écrire, comme Jules Lemaître de l'*Émile*³⁷, que « Rousseau a mis sa marque éloquente », si l'on ne saisit pas, au sein même du "style", le changement du statut des propositions. Si l'on analyse le contenu des "préceptes pédagogiques" de Rousseau, on peut d'abord reconstituer une couche d'une certaine ampleur et vivacité, celle d'une anthropologie qu'on pourrait appeler humaniste. Elle surprend, certes, ceux qui confondent le rousseauisme avec un naturalisme prométhéen. La vision de Rousseau n'a rien d'un romantisme optimiste, ni d'une idolâtrie envers des enfants gâtés. Ses pages sont belles et fortes, qui distinguent entre l'enfant qu'on rend heureux et l'enfant qu'on gâte³⁸, qui fustigent le caprice et le petit babillard. Il ne partage nullement une certaine naïveté sucrée que l'on veut faire légitimer, en son nom, les despotismes enfantins. Il dénonce fort vivement les chantages affectifs de toute sorte, et se rencontre, en cela, avec la longue lignée des moralistes classiques, de Plutarque à Vauvenargues, de Sénèque à Montaigne. Rousseau n'inaugure pas (du moins dans l'*Émile*) une modernité démoniaque qui réclamerait, pour certains hommes forts, l'impunité des passions ; bien au contraire, il adopte la grande tradition éthique de l'Occident sur le nécessaire équilibre des désirs et des besoins, sur la liberté comme détachement des affections et acquiescement à l'ordre des choses. Mais ces thèmes classiques, voici qu'il en fait un usage complètement nouveau, et qui ouvre la modernité, en liaison avec le « ton de la science »³⁹. Ce qui, pour toute la tradition, des Stoïciens à Descartes en passant par le saint Paul certainement très cité dans les prêches genevois, apparaissait comme un *idéal moral*, devant être atteint par le sage de par un vigoureux et continu effort, voici que Rousseau l'attribue comme étant de *l'être*, à l'enfant d'une douzaine d'années. L'essence de l'enfant⁴⁰, l'enfant tel qu'il *est* si on ne l'empêchait pas d'être tel, est le décalque de ce que les grands moralistes avaient rêvé pour l'adulte : en termes d'hier on disait "le sage maître de lui", en termes d'aujourd'hui "autonome", non influençable. Ce n'est plus l'adulte qui doit "devoir être" cela, c'est l'enfant ou le jeune homme qui l'est par son essence : *l'idéal est pris pour l'essence réelle*. Rabattement du devoir sur le (prétendu) fait : dans un puissant mouvement, Rousseau ici encore fait basculer la prescription de l'idéal, dans la description d'un (prétendu) réel. *Le contenu même de ses thèses consonne avec la façon dont il les impose* : sa légitimité devient la description, parce qu'il croit existant *dans l'être*, ce qu'on avait toujours pensé comme *devoir-être*. Tout est « observation », parce que, à des yeux convenables, se révèle l'être (de l'homme, de l'enfant) dans son ostension. *La seule prescription devient alors : faire être l'être*.

³⁷ Jules Lemaître, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 39^e éd., 1925, septième conférence, p. 241.

³⁸ *Émile*, L. II, Pl. 314, GF 104.

³⁹ Voir Nanine Charbonnel, *Philosophie de Rousseau*, II, *À sa place. Déposition du Christianisme*, Aréopage, 2006, Chapitre I, § 13.

⁴⁰ Cf. le fameux portrait des dernières pages du livre II.

Cette inversion entre l'être et le devoir-être peut s'accompagner d'une véritable *subversion* des notions. Une des racines profondes des constants malentendus auxquels donnent lieu les ouvrages de Rousseau et en particulier l'*Émile* vient de ce qu'il emploie des mots courants en les creusant comme une coque vide, et en les remplissant d'une valeur toute nouvelle. Il faut se souvenir combien « autant de fois qu'on emploie chaque mot, [...] l'acception qu'on lui donne [est] suffisamment déterminée par les idées qui s'y rapportent ». Qui a jamais parlé avant Rousseau de l'éducation donnée par la Nature ?

L'éducation de la nature, c'était, avant lui, l'éducation donnée par les humains à un petit humain, suivant des préceptes qui voulaient prendre des valeurs dans la Nature. La croissance purement naturelle, elle, ne pouvait bien évidemment jamais recevoir le nom d'éducation, puisque, même si elle était considérée comme bonne, elle ne pouvait *remplacer* le travail d'humanisation. *Voici que Rousseau, saluant en la nature l'identité de l'être et du devoir-être, ose appeler "éducation" « le développement interne de nos facultés et de nos organes »*⁴¹. Lorsqu'il écrit alors, que « l'éducation de l'homme commence à sa naissance »⁴², il ne s'agit nullement, comme beaucoup de commentateurs pressés le croient, d'un admirable triomphe humaniste de l'idée d'éducation ; c'est bien au contraire l'arrêt de mort de cette idée-là (au moins de cette figure-là).

Bien d'autres notions sont entraînées dans une étonnante "pseudo-morphose". La *force* devient la seule force des choses, complètement opposée à l'autorité toujours interpersonnelle. Le gouverneur est dit pouvoir et devoir *assujettir* et *captiver* sans nuire à la plus grande liberté d'Émile, parce qu'il s'agit de faire faire à celui-ci « ce qui lui convient ». Car l'être est, sans médiation autre que temporelle, toujours ce qu'il doit être : « *En ne faisant jamais que ce qui lui convient, il ne fera bientôt que ce qu'il doit faire* »⁴³. Le futur grammatical signe à la fois au lecteur l'impossibilité de se poser la question de son échec, et à l'enfant idéal l'impossibilité d'être, dans sa vraie nature, différent. S'il n'est pas ce qu'il doit être, ce n'est pas qu'il manque de sagesse, mais qu'il est « dénaturé ».

Pourquoi ne pas juger Rousseau comme il réclame d'être jugé : à l'aune de ses prétendues observations ? Oui ou non, ce qu'on appelle sa "psychologie" est-elle juste ? L'enfant a-t-il un jugement purement passif jusqu'à douze ans ? L'affectivité ne lui vient-elle qu'avec la puberté ? Cette « marche naturelle » de son développement, telle qu'elle est présentée dans l'*Émile*, ne tient nullement les promesses de sa prétendue positivité. Ni l'ostension d'un individu particulier comme "preuve" de la vérité des assertions générales, ni le rabattement de l'idéal sur l'idéel, n'aboutissent à autre chose qu'à d'énormes erreurs. Il ne sert à rien de gommer les "excès", ou de vouloir lire pour l'enfant de sept ans ce que Rousseau assure interdit (*par nature*) aux moins de quinze ans. Il faut jouer le jeu jusqu'au bout, et percer l'énigme de ces "folies" : Émile n'est rien

⁴¹ *Émile*, L I, Pl. 247, GF 37.

⁴² *Émile*, L. I, Pl. 281, GF 70.

⁴³ *Émile*, L. II, Pl. 363, GF 150.

d'autre que l'incarnation du principe du Propre.

Bien d'autres "pédagogèmes" fameux n'ont d'autre existence que de faire prendre forme au refus de toute altérité constitutive. L'allaitement au sein n'a de sens qu'à être celui de la mère, c'est-à-dire celui qui a été prévu par la nature pour un individu *propre*. La distinction n'est ici aucunement entre biberon artificiel et lait naturel, mais entre allaitement par la mère et allaitement par la nourrice, l'un étant bon parce qu'il met en œuvre la qualité du "attribué en propre par le Distributeur divin", l'autre honni parce que cette femme dénaturée prive son enfant à soi de ce à quoi il a droit⁴⁴. L'apologie de l'usage des sens se fait aussi contre un monde culturel où lire serait accepter l'héritage, le passé, la transmission : l'anti-intellectualisme est chez Rousseau le langage du refus du monde de l'altérité. Dans le rejet de la médecine enfin, Rousseau peut conjoindre l'exaltation de la puissance physiologique bonne de la Nature, avec la haine de l'intervention d'un autre homme. Si la Nature est bonne, ce n'est pas qu'elle ignorerait les maladies et la mort, puisqu'au contraire elle les comporte, mais en cela qu'elle est censée apporter *ipso facto*, avec eux, les moyens *moraux* de les supporter.

§ 2d. — La loi naturelle, un commandement dit par la voix naturelle

Le naturel, chez Rousseau, a encore une autre façon de rendre impossible toute distinction entre immanence et transcendance : il peut se présenter aussi bien comme commandement que comme nécessité.

Il faut relire la *Préface* du *Discours sur l'Inégalité*. Trop souvent laissée de côté au bénéfice des quelques lignes fameuses, un peu plus loin, de l'Exorde du *Discours*, la *Préface* est au moins aussi importante : elle affirme la radicale nouveauté des dire rousseauistes par rapport à la philosophie. Rousseau est explicite sur la nouveauté de ce qu'il fait : il se démarque à la fois des Anciens et des Modernes. Tout d'abord en effet il récusé la manière de concevoir la loi naturelle des juristes romains. Le reproche consiste en ceci : les jurisconsultes anciens considèrent sous le nom de loi naturelle « plutôt [...] la loi que la nature s'impose à elle-même que celle qu'elle prescrit », bref ils n'entendent par là « que [...] l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation »⁴⁵. On doit ici être très attentif : Rousseau ne considère nullement comme fausse l'affirmation de ces rapports, il est bien persuadé que ces rapports généraux existent, qu'ils concernent en effet tous les êtres animés, pour leur commune conservation, et que c'est bien cela la nature : l'existence de ces rapports de fait pleinement voulus par Dieu. Le lecteur va comprendre cependant que le tort des classiques est de n'avoir pas vu que ce que la nature « s'impose à elle-même » chez les êtres pleinement naturels (astres, corps matériels ou animaux : qui sont régis par ce que nous appellerions les lois scientifiques), elle est obligée de le « prescrire » également, à ceux de ces êtres animés

⁴⁴ Voir nos remarques dans *À sa place. Déposition du Christianisme*, Chapitre II, § 19.

⁴⁵ *Discours sur l'Inégalité*, Préface, Pl. 125, Agora 58. C'est nous qui soulignons.

qui possèdent une volonté libre, c'est-à-dire qui ne sont plus dans l'immédiate adhésion à leur essence. Méconnaître cette distinction est assurément un grand tort selon Rousseau : il a en vue sans doute la critique que faisait en particulier Barbeyrac, dans son commentaire (1706) de Pufendorf, à l'encontre de Spinoza.

Or il est frappant que Barbeyrac dénonçait ici (chez Spinoza) une *dérive métaphorique* :

Il est honteux, que des gens qui se piquent d'une Philosophie exquise, se fassent grossièrement illusion, ou veuillent donner le change, par une espèce de jeu de mots. Les termes de *Loi*, de *Droit*, et autres qui y ont du rapport, n'emportent autre, chose selon leur signification propre et naturelle, qu'une Règle prescrite à des Agents libres, c'est-à-dire, que l'on suppose et capables de connaître la Règle, et obligés de s'y conformer, et disposés de telle manière, que, comme ils peuvent ne pas la suivre actuellement, ils peuvent aussi la suivre, et ils la suivent toutes les fois qu'ils agissent selon la Raison et leur propre intérêt. Comme cette Règle, tant qu'elle demeure règle, est constante et invariable, surtout la Loi de Nature, qui par elle-même ne saurait cesser d'être telle : il est arrivé qu'on a appliqué métaphoriquement le nom de *Loi* aux mouvements non seulement des Bêtes, mais encore des Choses inanimées, produits en conséquence d'un ordre naturel, qui ne change point.⁴⁶

Rousseau semble donc bien suivre Barbeyrac, qui lui-même reprenait la tradition de Suárez, dans son *De Legibus* de 1612⁴⁷. Suárez refusait de prendre le terme de loi

⁴⁶ Barbeyrac, note à Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, L. II, ch. II, § III, note 7, ne se trouve que dans l'édition de 1740, Londres, chez Jean Nours, tome I, p. 191. Après avoir cité Virgile dans les *Géorgiques*, Barbeyrac poursuit : « Et en ce sens les anciens Philosophes, surtout les Stoïciens, appellent souvent *Loi de la Nature*, ce qui se fait en conséquence de l'Ordre des causes physiques : comme les Philosophes Modernes disent, que telle ou telle chose se fait selon les *Lois du Mouvement*, qu'ils détaillent. Mais tout cela est nécessaire d'une nécessité physique, qui n'a rien de commun avec l'Ordre Moral, dont il s'agit, et auquel on ne se soumet que par une détermination libre de la volonté ; [...]. Mais on voit bien que Spinoza, et ceux qui d'une manière ou d'autre suivent ses idées, détruisent entièrement la Liberté des actions humaines, et par-là en même temps toute sorte de Droit et de Moralité. Ainsi il est inutile de disputer avec de telles gens [...]. Il faut leur laisser le plaisir de croire que, quoi qu'ils fassent en s'abandonnant à leurs passions, ils suivent d'autant mieux le Droit Naturel, qu'ils cèdent de bon cœur au penchant invincible qui les entraîne. », *Ibid.*

⁴⁷ Nous suivons ici un commentateur : « Mais ce n'est pas toute créature qui est selon Suarez *capax legis* [...]. La puissance passive de la loi n'est pas en effet connaturelle à toutes les choses créées, mais aux seules créatures rationnelles, ce n'est qu'à l'homme qu'il appartient de recevoir la loi. [...] En tant que seule créature rationnelle, l'homme seul est *capax legis*, une telle capacité est comme due à sa nature, alors que les créatures privées de raison sont aussi privées de loi, [...]. Les autres créatures n'ont que la capacité d'être gouvernées par l'intelligence divine, sans la capacité d'être gouvernées "*moraliter et politice*" [...]. Que toutes les choses créées soient dirigées par la providence vers la réalisation de leurs fins propres ne revient pas pour Suarez à les soumettre à un commandement de Dieu, mais seulement à la nécessité naturelle. », Martine Pécharman, "Les fondements de la notion d'unité du peuple selon Suarez", in Y. C. Zarka (dir.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique*

« métaphoriquement », c'est-à-dire dans une acception mêlant êtres raisonnables et non raisonnables. Rousseau veut reprendre des « modernes » leur intérêt pour « une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre ». Mais il n'en opère pas moins une transformation hardie :

Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi, c'est que non seulement, pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance ; mais qu'il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle *immédiatement par la voix de la nature*.⁴⁸

Cette déclaration est capitale : elle signe la nouveauté de la position rousseauiste. Une alliance inconnue se noue : "modernité" (de Scot et Occam transmis sans doute par Gerson ou Suárez, contre Aristote) de la loi-règlement, avec la conception non-rationaliste d'une immédiateté du sentiment (le paragraphe suivant va définir la nature humaine par les deux sentiments d'amour de soi et de pitié). La raison, bien loin d'être le bon-sens-à-propos-du-rapport-à-autrui, sera simplement la non-adhérence, le fâcheux écart qui en l'homme fait qu'il doit sciemment obéir à la loi au lieu d'y être entraîné par pur instinct. C'est le sentiment qui sera, lui, le messenger de cette règle à laquelle la volonté doit se soumettre. Ainsi Rousseau (bien que ne faisant pas allusion à cette polémique) paraît choisir la position refusant la métaphore⁴⁹ : c'est la loi au sens propre qui doit être obéie et non suivie nécessairement. *Mais il s'appuie sur une immense métaphore-qui-ne-se-sait-même-plus telle : celle de la voix de la nature*. Et par l'amour de soi et la pitié pour tout être sensible, il donne à cette loi-qui-prescrit le *contenu* même de la

moderne, Paris : PUF, 1999, pp. 108-109.

⁴⁸ *Discours sur l'Inégalité*, Préface, Pl. 124-125, Agora 58-59.

⁴⁹ Une autre question croise souvent celle-ci et complique les choses : les même auteurs critiquent aussi sous le terme de "métaphore" une autre façon de prendre non proprement le mot "loi", façon qui est en réalité plutôt une métonymie, c'est-à-dire utiliser le mot "loi" pour "celui qui l'a établie". Pufendorf signale ainsi : « À parler exactement, le pouvoir d'obliger, [...] réside dans la personne même du Supérieur. La Loi n'est qu'un instrument dont il se sert pour déclarer sa volonté à ceux qui dépendent de lui. [...]. J'avoue néanmoins que les Écrivains attribuent souvent aux Lois, par une figure de rhétorique, l'effet propre et naturel du Pouvoir souverain », *Le Droit de la Nature et des gens*, I, VI, § 14, trad. Barbeyrac, pp. 108-109. — Or Hobbes dans le *Leviathan* déplace encore la question : « On a coutume d'appeler du nom de lois ces prescriptions de la raison ; mais c'est impropre : elles ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes, alors que la loi est proprement la parole de celui qui de droit commande aux autres. Cependant, si l'on considère ces théorèmes en tant que nous les tenons de la parole de Dieu qui de droit commande à toute chose, alors c'est proprement qu'on les appelle lois. », *Leviathan*, (1651), 1ère P., ch. XV "Des autres lois de nature", trad. Tricaud, p. 160. — Bayle en 1704, arguant que la loi est proprement l'ordre impératif d'un supérieur à ses subordonnés, va jusqu'à mettre en cause l'appellation "lois" pour la matière (« En conçoit-on [des lois] qui puissent être exécutées régulièrement par une cause qui ne les connaît point, et qui ne sait même pas qu'elle soit au monde ? », *Continuation des Pensées diverses* (1704), ch. CX, in *Œuvres diverses*, La Haye, 1737, t. III, p. 340). On constate qu'avec la notion de Voix de la nature, Rousseau évite ce genre de questions.

loi-nécessité : le "suivre sa propre nature". Désormais ce sont les rapports de fait qui obligent moralement (et non pas seulement nécessitent physiquement). Ainsi, alors même qu'il semble se faire le défenseur de la distinction des deux régimes sémantiques (la description de la nécessité et l'injonction de l'obligation), Rousseau pervertit en réalité le jeu. Car il donne au contenu de l'obligation le contenu même de la nécessité, du moins tel que la modernité l'avait déterminé : obéir à sa propre essence. Dès lors ceci devient le devoir suprême pour l'homme, que de faire advenir ce que les autres êtres naturels font par nécessité : réaliser sa propre essence. C'est à Rousseau qu'il faudrait appliquer ce que Cassirer dit à propos de Hobbes : qu'il a transformé le contenu empirique en contenu rationnel, et a voulu le fonder en tant que tel⁵⁰. Mais alors que Hobbes puis Spinoza récusaient la liberté, c'est au nom de la liberté que Rousseau parle, que Rousseau fut lu, que Rousseau est célébré.

On mesure mieux les distorsions métaphysiques apportées par Rousseau si l'on se penche sur le détail de la conception de Pufendorf :

La Loi naturelle, c'est celle qui convient si invariablement à la nature raisonnable et sociable de l'Homme, que, sans l'observation de ces maximes, il ne saurait y avoir parmi le genre humain, de société honnête et paisible. Aussi cette Loi peut-elle être découverte par les seules lumières de la raison naturelle, et par une simple contemplation de la nature humaine considérée en général.⁵¹

Il s'agit bien de la loi qui convient à la nature humaine : « Pour découvrir pleinement et d'une manière très évidente le caractère distinctif de la Loi naturelle [...], il ne faut qu'examiner avec soin la nature et les inclinations des hommes en général ». Et une propriété de la condition humaine, est, dans cette pensée rationaliste⁵², que les hommes vivent en commun : « si l'on envisage bien la condition humaine, et la manière dont tous les Hommes sont faits, on parviendra aisément à connaître les lois qui sont nécessaires pour leur conservation et leur avantage commun »⁵³. Ce sera cette loi naturelle-là qui proclamera « l'égalité naturelle des hommes ». Il s'agit d'un *devoir*, d'un principe d'action : « chacun doit estimer et traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux », mais qui repose sur la constatation rationnelle d'une

⁵⁰ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. II, Berlin, 1922, p. 53 : « Le tournant proprement original dans la philosophie de Hobbes consiste dans la tentative de transformer le contenu empirique, établi par la science exacte, en un contenu rationnel, et de le fonder en tant que tel. », traduit et cité par V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, 2^e éd., p. 154.

⁵¹ Pufendorf, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, (1673), trad. Barbeyrac, L. I, ch. II, § XVI, t. I, pp. 89-90.

⁵² On sait que les tenants de l'aristotélico-thomisme reprochent à l'école moderne du droit naturel son trop grand (à leurs yeux) rationalisme : Suarez et sa postérité (Grotius, Pufendorf) font de la raison humaine « le critère de distinction entre ce qui est droit et ce qui ne l'est pas », alors que « pour saint Thomas, la raison n'est pas le critère ultime [...] [mais qu'il] se trouve dans les choses observées par la raison », Alain Sériaux, *Le Droit naturel*, QSJ, Paris : PUF, 1993, pp. 82 et 81 ; souligné dans le texte. Nous sommes au contraire sensible à ce qui, dans ce rationalisme, ne l'est sans doute pas assez.

⁵³ Pufendorf, *Les Devoirs*, l. I, ch. III, § 1, t. I, p. 91, pour les deux citations.

identité de nature : « Comme donc la nature humaine se trouve la même dans tous les Hommes, et que d'ailleurs personne ne voudrait ni ne pourrait vivre en société paisible avec un autre qui ne le regarderait pas du moins comme ayant une nature commune [...] »⁵⁴. On comprend que cette nature n'a rien de physique (comme chez Hobbes), mais est l'appartenance à la communauté⁵⁵.

Ainsi chez Pufendorf, par définition, l'état de nature (envisagé, nous le verrons, d'une première manière) est « moral ». Entendons-nous : la notion d'état de nature est là pour caractériser les relations que l'homme entretient avec Dieu ou ses semblables, et pour légitimer, en raison, ses droits et ses devoirs. Non seulement le naturel est rationnel, mais il est raisonnable : il est l'autre nom de l'examen par la raison, en dehors des lois écrites existantes dans tel État, de ses démêlés avec autrui. Réfléchir sur l'état de nature, c'est proposer une réponse à la question de la nature morale de l'homme. Décrire l'état de nature, ce n'est aucunement parler du physique de l'homme, c'est prendre position sur sa morale. Pour Pufendorf, (et Barbeyrac son traducteur), l'état de nature est une des façons de concevoir l'état moral de l'homme ; il faudrait dire : l'état moral de nature, c'est-à-dire ce qui par nature, caractérise sa situation morale.

Rousseau ouvre une direction toute nouvelle : une modernité revendiquée de l'individu "libre", mais celui-ci hors de toute rationalité, *sujet de* (puisqu'il est devant lui *obéir*) son seul sentiment baptisé Voix divine. C'est alors toute la pensée du sujet qui tremble sur elle-même : le sujet moderne va s'identifier comme être-sujet à ses propres sentiments. Louis Dumont soulignait combien le mot d'individu peut être employé pour signifier deux notions fort différentes : la notion empirique de l'échantillon indivisible de l'espèce humaine, la notion morale de l'être autonome, indépendant de la société⁵⁶. Mais il ne prenait pas la mesure de ce qu'apporte Rousseau : une troisième notion, qui bouleverse cette division. L'individu selon Rousseau est en effet un être empirique qui est censé avoir, de par son essence, la caractéristique de n'être pas social, non pas au sens moral où l'entend Louis Dumont, mais au sens empirique du non-besoin de relation à autrui, et qui pourtant est en communication directe, de par son

⁵⁴ Pufendorf, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. Barbeyrac, L. I, ch. VII, § II, t I, respectivement p. 215 et p. 212.

⁵⁵ « Cette *Égalité naturelle* consiste non seulement en ce que les forces des Hommes faits sont à peu près égales, de sorte que le plus faible peut tuer le plus fort, ou par ruse et par embûches, ou par adresse, ou avec le secours d'une bonne arme : mais encore en ce que, quelque avantage que les uns puissent avoir sur les autres par rapport à diverses qualités naturelles du corps ou de l'esprit, on n'est pas moins tenu pour cela de pratiquer les maximes du Droit naturel envers ceux qui nous sont inférieurs à cet égard, qu'ils ne doivent eux-mêmes les observer envers nous [...]. La raison en est, que les Lois de la sociabilité étant *fondées sur la constitution de la Nature humaine commune à tous les Hommes*, imposent aussi à chacun une obligation également forte et indispensable [...]. », Pufendorf, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, trad. Barbeyrac, L. I, ch. VII, § II, t I, pp. 213-214 ; c'est nous qui soulignons, sauf les premiers mots.

⁵⁶ Cf Louis Dumont, *Homo aequalis, I Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris : Gallimard, 1985, p. 17.

sentiment, avec la Loi morale supérieure. Cela devient alors impossible de distinguer le fait de la socialité (dédié), le fait (psychique) de l'individu, l'idéal de la bonne relation, l'idéal (à atteindre) de l'autonomie. L'intelligence morale est une voie qui devient impensable. Pis : *plus on voudra affirmer l'individu-(sujet autonome), plus on fera advenir l'individu-(sujet-à-soi, hors morale et hors rapport à autrui).*

§ 3.— Les glissements opératoires : par-delà être et temps

Non seulement dans le naturel rousseauiste il n'est plus de distinction possible entre le fait et la norme, l'être et la valeur, mais encore l'être porteur de valeur se manifeste dans la seule temporalité qui soit divine, celle du moment unique de la première fois, qui présentifie l'unicité. La Voix de la Nature ne parle bien qu'à l'origine. Mais pourquoi ce deuxième glissement opératoire, cette deuxième modalité ontologique de la notion de naturel ?

§ 3a.— L'originel comme incarnation de l'original

On sait comment au XVIII^e siècle, la méthode intellectuelle prônée devient celle de la reconstruction à partir de l'*originaire*. L'article "Analyse logique" de l'*Encyclopédie* le précise : « L'analyse consiste à remonter à l'origine de nos idées, à en développer la génération et à en faire différentes compositions ou décompositions pour les comparer par tous les côtés qui peuvent en montrer les rapports »⁵⁷. Malebranche déjà avait le plus impérieusement formulé la consigne, se plaçant dans une filière cartésienne :

Descartes savait que pour comprendre bien la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance, qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples, et aller d'abord au principe ; qu'il ne fallait point se mettre en peine si Dieu avait formé ses ouvrages peu à peu par les voies les plus simples, ou s'il les avait produits tout d'un coup : mais de quelque manière que Dieu les eût formés, que pour les bien connaître il fallait les considérer d'abord dans leurs principes [...].⁵⁸

Principe, origine, naissance, cela pour mieux *connaître* la nature des choses. Ainsi n'appartient à Rousseau ni l'exclusive ni l'initiative de la confusion entre le commencement et le fondement, la généalogie et la légitimation. Rousseau participe de cette modernité qui fonde dans son creuset un alliage nouveau : aux questions de *valeur* (de fondement) faire répondre de (pseudo)-faits d'*histoire*. Inscire Rousseau dans ce mouvement du XVIII^e siècle, qui rabat le commencement cartésien sur le naturel physique pour mieux lui faire jouer le rôle de fondement, est donc important. Cependant, chez les empiristes de son siècle, Condillac en particulier, les commencements sont un fondement pour une construction, parce qu'ils décrivent l'élémentaire et le simple. Or chez Rousseau il ne s'agit pas du commencement logique d'une fondation, mais bien d'une origine *porteuse d'essence*, comme dans les textes religieux, et de la justification par un récit descriptif non d'une composition à partir de

⁵⁷ Abbé Yvon, in *Encyclopédie* t. I, p. 401b.

⁵⁸ Malebranche, *De la Recherche de la vérité* (1674), L. VI, II^e partie, ch. IV, Pléiade, t. I, 671.

l'élémentaire, mais d'une décomposition à partir de la valeur.

La revendication est toujours, de trouver dans l'originel, l'explication de l'essence. Déjà le *Discours sur l'origine de l'inégalité* s'ouvrait sur l'exigence de l'expérience : « [...] une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristotes et des Plines de notre siècle : Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ? Et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ? »⁵⁹. Il s'agit bien d'expérimentations : « les plus grands philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissants souverains pour les faire [...] ». Et c'est là le moyen de connaître les fondements : « Ces recherches si difficiles à faire, et auxquelles on a si peu songé jusqu'ici, sont pourtant les seuls moyens qui nous restent de lever une multitude de difficultés qui nous dérobent la connaissance des fondements réels de la société humaine ». Croire que des expérimentations dans la réalité objective vont résoudre la question de « démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme », c'est bien la confusion du transcendantal et de l'empirique.

C'est pourquoi il faut au commentateur affronter cette dimension de l'originale, non regretter en elle des inadvertances. Il serait trop facile, avec Fichte par exemple, de vouloir simplement rétablir un bon sens, et transporter ce qui est dit par Rousseau du passé à l'avenir, de la description à l'idéal (même si effectivement Fichte⁶⁰ a raison de souligner que cette inversion est une tendance de l'esprit humain) ; car le changement de direction temporelle opéré chez Rousseau masque une transformation complète de régime sémantique : décrire comme étant *derrière nous* ce qui devrait être pensé comme étant *devant nous*, c'est décrire comme *fait* ce qui n'est plus voulu comme devoir-être.

Aussi erronée serait la tentation de faire de Rousseau un précurseur, plus ou moins brouillon, de Kant. Certes Kant lui-même a beaucoup contribué à "sauver" les thèses de Rousseau en ne les critiquant pas sur le fond, mais en les reprenant à son compte comme si elles pouvaient constituer le bon contenu d'une Idée de la Raison⁶¹. Pourtant la lecture des textes de Rousseau résiste à cette projection, même Cassirer y achoppe⁶².

Il faut d'abord souligner combien Rousseau diffère, malgré les apparences, d'Aristote. Certes celui-ci a pu écrire : « Examinons, dans ce sujet comme dans les autres, l'origine et le développement des êtres : c'est la plus belle de toutes les méthodes » (*Politique*, I, II, 1252 a). Mais on ne peut dire, comme certains, que :

⁵⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, Pl. 123-124, Agora 57.

⁶⁰ Fichte, *Conférences sur la destination du savant* (1794), Vè Conf., trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris : Vrin, 1969, pp. 87-88.

⁶¹ Kant, *Sur l'expression courante : "Il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien"* (1793), II "Du rapport de la théorie et de la pratique dans le droit politique", trad. Guillermit, Paris : Vrin, 1967, pp. 38-39.

⁶² Ernst Cassirer, "Kant et Rousseau", (1945), in *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, trad. et présenté par J. Lacoste, Paris : Belin, 1991, pp. 54-55.

« Rousseau a rigoureusement suivi cette méthode, en donnant au mot "origine" (*archè*) une acception où l'antécédence logique entraîne obligatoirement l'antécédence historique »⁶³. Car pour Aristote c'est le bon développement naturel qu'il s'agit de décrire, alors que chez Rousseau l'origine est celle de l'essence, de ce qui n'a pas et ne doit pas avoir de développement, de ce qui précède la dénaturation. Un bouleversement métaphysique est bien là : l'origine dit désormais le bien de l'essence, l'*idéal* en acte qui s'inscrit dans les corps, mais qui, bien loin de s'épanouir, est perdu.

De plus, ce nouveau statut axiologique de l'origine va de pair avec le contenu neuf mis dans cette origine. On ne comprendra, nous le répétons, l'énigme du statut de l'origine chez Rousseau qu'en scrutant le contenu que celui-ci y décrit. *C'est ce contenu anthropologique qui provoque dans sa pensée-écriture un nouveau statut de cette notion, une réorganisation spéculative complète qui va permettre à l'"origine" de servir de pseudo-transcendantal. Et ce contenu consiste dans la non-confusion. Est baptisée origine l'époque où chacun est à sa place (soit parce qu'il est tout seul de son espèce, sans problème de rapports, soit parce qu'il est pleinement identifié dans sa différence). Ce n'est donc pas n'importe quelle origine, du moment qu'elle serait pensée comme élémentaire, qui sert de fondement à une construction subséquente (comme chez les autres penseurs de son siècle) ; c'est un certain contenu accordé décisivement à l'essence de l'homme, qui est par Rousseau investi du statut privilégié de valeur factuelle, comme l'était dans la tradition théologico-métaphysique tout ce qui venait de l'entendement-se faisant-œuvre du Dieu Créateur.*

Si cette nouvelle temporalité est bien, dans le système rousseauiste, de l'anthropologique ontologisé, va pouvoir s'éclairer la raison pour laquelle les textes rousseauistes manifestent une insistance si étonnante (tue par les commentateurs) sur le motif du "premier venu".

S'y ajoute une homogénéisation, ici aussi, de l'idéal et du fait.

Il reste d'ailleurs à comprendre pourquoi ces "confusions opératoires" entre le fondement et le commencement, comme entre le fait et la valeur, subjuguent si aisément les lecteurs. Elles consonnent avec la basse continue des textes rousseauistes, par-delà toute distinction entre "philosophie" et "littérature" : c'est-à-dire la confusion des régimes sémantiques du propre et du figuré, qui permet la constitution même des opinions en figures. Là réside un des secrets de la force créatrice de Rousseau. Il prend-au-propre la fiction, il la métamorphose en description ontologique, et donne un statut entièrement nouveau à l'hypotypose. Davantage encore : ni la métaphore de la Voix de Dieu en nous, ni celle du Livre de la Nature ou de l'homme n'en seront plus.

⁶³ Jean Starobinski, notes au *Discours sur l'Inégalité* dans l'édition de la Pléiade, Pl. III, 1285.

§ 4.— Conclusion : les ordres de la nature ou les chaînes aimées

§ 4a.— Le naturel comme levier de libération qui se referme en piège

Chateaubriand, dans son juvénile *Essai sur les Révolutions*, nous aide peut-être à comprendre comment les lecteurs du XVIII^e siècle n'ont pas perçu ce que nous appellerons le piège du naturel. Pour eux *l'Émile* fut le livre qui défaisait les conventions, non celui qui induisait à une soumission aussi dangereuse :

[...] brisant l'édifice de nos idées sociales, il montra que nos principes, nos sentiments même, tenaient à des habitudes conventionnelles sucées avec le lait de nos mères ; que par conséquent nos meilleurs livres, nos plus justes institutions, n'avaient point encore montré la créature de Dieu ; que nous existions comme dans une espèce de monde *factice* : l'étonnement, dis-je, dut être grand lorsque Rousseau vint à jeter parmi ses contemporains abâtardis, l'homme vierge de la nature.⁶⁴

Chateaubriand avait vingt-neuf ans lorsque parut son *Essai*. Il en donna une nouvelle édition en 1826, à cinquante-huit ans, avec des notes qui attestaient quel fossé le séparait désormais de ses anciennes opinions. Or son reproche ne porte nullement sur la naturalisation de l'idéal qu'est *Émile*, mais bien au contraire sur le fait que Rousseau ne s'est pas assez rapproché de cette nature : « Il ne jeta point parmi ses contemporains un homme *vierge*, mais un homme *factice* qui n'était en rapport avec rien de ce qui existait ; son *Émile* n'est que le songe d'un système, la création d'un sophiste, l'être imaginaire qui n'a de réel que le rabot dont il est armé »⁶⁵. Le même mot de *factice*, qui désignait en 1797 le monde combattu par Rousseau, désigne maintenant la créature même de Rousseau. Certes, Chateaubriand déplore par là à la fois le caractère imaginaire et le caractère invraisemblable, et ne distingue nullement ces deux critiques. Une chose pourtant est d'épingler en Rousseau un faiseur de système ; une chose un peu différente est de regretter qu'*Émile* ne soit pas l'homme naturel qui était promis. C'est bien cette deuxième critique qui, ici, nous intéresse. Car c'est elle que les penseurs de la droite vont reprendre tout au long du XIX^e siècle et particulièrement sous la Troisième République, lorsque le rousseauisme entre vraiment dans le débat philosophique français. De Joseph de Maistre à Maurras, de Bonald à Faguet⁶⁶, ils reprocheront à Rousseau de ne *pas assez tenir compte de la nature*. (Et la gauche, voulant le défendre, s'enferra avec lui). Faguet par exemple a souvent beaucoup de finesse, mais il se trompe sur un point essentiel : il croit (et déplore !) que Rousseau « va assez souvent dans le sens des négateurs de l'inégalité naturelle »⁶⁷. Il met en avant le

⁶⁴ Chateaubriand, *Essai sur les révolutions* (1797), II^e P., ch. XXVI, Paris : Gallimard, Pléiade, 1978, pp. 368-369 ; c'est nous qui soulignons.

⁶⁵ Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, II^e P., ch. XXVI, note de 1826, Pléiade, p. 369 ; c'est nous qui soulignons, sauf *vierge*.

⁶⁶ Bonald : « Ainsi la nature doit être le seul *pouvoir* législatif des sociétés », *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1793), L. VI, ch. III, cité dans l'édition d'extraits par C. Capitan, Paris : 10/18, 1966, p. 143.

⁶⁷ Émile Faguet, *Rousseau penseur*, (1912), p. 277.

passage du *Discours sur l'Inégalité* qui, en effet, minimise les inégalités naturelles, et il croit pouvoir en conclure : « Rousseau montrait ainsi que les inégalités naturelles elles-mêmes étaient des inégalités sociales, inventées, créées par la société ». Or d'une part, si l'on relit le passage cité par Faguet, on constate que Rousseau dit autre chose : que certaines inégalités qui passent pour naturelles ne le sont pas. Et d'autre part, dès le début du *Discours*, Rousseau avait clairement affirmé : « Je conçois, dans l'espèce humaine, deux sortes d'inégalité : l'une que j'appelle naturelle ou physique [...] ; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention »⁶⁸. Or en quoi fait-il consister l'inégalité naturelle ou physique ? « dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ». C'est pourquoi Faguet a bien tort de croire que, critiquant le *De l'Esprit* d'Helvétius et refusant « l'égalité naturelle des esprits », Rousseau se serait alors contredit lui-même. Rousseau ne fait en 1759 que répéter ce qu'il écrivait en 1755, et c'est un point capital de sa vue du monde : « Il n'est pas vrai que l'inégalité des esprits soit l'effet de la seule éducation, quoiqu'elle y puisse influencer beaucoup »⁶⁹.

C'est sans doute en croyant à la réalité de l'homme naturel, que l'on a pu lutter contre une autre fausseté — l'homme de telle société présentée comme indépassable et fatale. Le naturel est censé être le mécanisme qui remet à sa juste place, Rousseau ne cesse de le célébrer, fût-ce dans la maladie qui désillusionne le rêveur de chimères⁷⁰.

Une nouvelle substantialité va être assignée à chaque humain, laquelle va inventer des chaînes nouvelles pour mieux se débarrasser des chaînes de certaines relations confondues avec les liens humains dans leur ensemble. « Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir ». La chaîne de l'ordre de la nature se substitue à celles des hommes. Rousseau écrit de son *Émile* : « Il ignore quelle est la place des autres, mais il sent la sienne et s'y tient. Au lieu des lois sociales qu'il ne peut connaître, nous l'avons lié des chaînes de la nécessité. Il n'est presque encore qu'un être physique, continuons de le traiter comme tel »⁷¹. C'est par l'observation de pseudo-lois naturelles que Rousseau croit — funeste destin — libérer à jamais l'homme des atteintes de ses semblables. Aussi va-t-on pouvoir confondre sa lucidité devant la finitude, et devant certains mécanismes de l'imitation du désir, avec ses nouvelles et terrifiantes assignations à résidences innées, celle de l'enfance sans civilisation, celle de la femme sans intelligence, celles de la race autochtone, celles du caractère moral inné. *Les nouveaux "propres" en ce qui concerne le psychique ou le moral*

⁶⁸ *Discours sur l'Inégalité*, Exorde, Pl. 131, Agora p. 63.

⁶⁹ *Notes sur "De l'Esprit"*, Pl. IV, 1129.

⁷⁰ « Au fort de ma plus grande exaltation, je fus retiré tout d'un coup par le cordon comme un cerf-volant, et remis à ma place par la nature, à l'aide d'une attaque assez vive de mon mal », *Confessions*, L. IX, Pl. 428, Pk II, 191. De même, plus tôt dans les *Confessions*, c'est celui qui va servir d'original au Vicaire savoyard qui donne le bon jugement : « j'avais toujours été trop haut ou trop bas [...]. M. Gaipe prit le soin de me mettre à ma place et de me montrer à moi-même, sans m'épargner ni me décourager » (L. III, Pl. 91, Pk I, 134).

⁷¹ *Émile*, L. III, Pl. 458, GF 242. C'est nous qui soulignons.

seront ceux de prétendus "genres" physiologiques. La libération des chaînes sociales instituera d'autant plus fortement la captivité, sans révolte possible, dans les pseudo-hétérogénéités organiques à l'intérieur même du (défunt) genre humain.

La place de l'enfant est d'être "délivré" des relations humaines : « Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation »⁷². Et ainsi traité comme il convient : « Traitez votre élève selon son âge. Mettez-le d'abord à sa place, et tenez-l'y si bien, qu'il ne tente plus d'en sortir ». « L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres ; rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres ; et j'aimerais autant exiger qu'un enfant eût cinq pieds de haut, que du jugement à dix ans »⁷³.

La place de la femme est d'être "délivrée" du tourment de chercher sa vocation : « Sophie doit être femme comme Émile est homme, c'est-à-dire avoir tout ce qui convient à la constitution de son espèce et de son sexe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral. [...] Toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes. 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 »⁷⁴. Fidèle à son essence de seul bon rapport, celui de la naturalité du service affectivo-sexuel, Sophie, on le sait, doit s'identifier à Eucharis, c'est-à-dire se mettre à la (bonne) place d'une femme qui n'a pas de place à elle, mais qui vit tout entière dans l'amour pour Télémaque. Seule "la femme" a comme place d'être une relation à. Tout entière livrée à l'opinion, tout entière traversée par la voix des autres, sachant rester à sa place naturelle, celle (sacrée pour Rousseau) d'être la voix de la Nature⁷⁵. Le propre de la femme est de n'avoir pas de propre, d'être le rapport incarné, la seule façon dont la nature veut la relation : à sens unique, pour mieux servir à l'auto-satisfaction d'un Hétérogène qui, lui, glorifie ainsi son Propre.

Mais la place du mâle n'est pas moins fixée par la nature :

Donnez à l'homme un métier qui convienne à son sexe [...]. Jamais jeune garçon n'aspire de lui-même à être tailleur ; il faut de l'art [=de l'artifice] pour porter à ce métier de femmes le sexe pour lequel il n'est pas fait. L'aiguille et l'épée ne sauraient être maniées par les mêmes mains. [Quant aux métiers périlleux], ils sont propres aux hommes seuls ; les femmes n'y prétendent point : comment n'ont-ils pas honte d'empiéter sur ce qu'elles font ?⁷⁶

⁷² *Émile*, L. II, Pl. 311, GF 101.

⁷³ Respectivement *Émile*, L. II, Pl. 320, GF 109 ; L. II, Pl. 319, GF 108.

⁷⁴ *Émile*, L. V, Pl. 692 et 703, GF 465 et 475. C'est nous qui soulignons.

⁷⁵ C'est à ce titre qu'elle est "supérieure" : « Quand la femme ressemble à Sophie, il est pourtant bon que l'homme soit conduit par elle ; c'est encore la loi de la nature », *Émile*, L. V, Pl. 865, GF 627.

⁷⁶ *Émile*, L. III, Pl. 475-476, GF 259-260.

Ne pas *empiéter* : c'est bien toujours le grand objectif. Ne pas être réduit au *commun*, c'est le grand cri de refus qui fait tout aussi bien les luttes généreuses contre les scandales que les nouveaux enfermements, les révoltes justes et les assignations à différence. La célèbre discussion sur les rôles respectifs du naturel et de l'environnement dans l'éducation, dans la *Nouvelle Héloïse*, se clôt par le péremptoire appel à l'observation, au nom de quoi de 1850 à 1950, s'érigeront les effrayantes "psycho-physiologies" des races, des sexes, des classes, des caractères, des génies ethniques :

Laissons je vous prie toutes ces subtilités, et nous en tenons à l'observation. Elle nous apprend qu'il y a des caractères qui s'annoncent presque en naissant, et des enfants qu'on peut étudier sur le sein de leur nourrice. Ceux-là font une classe à part, et s'élèvent en commençant de vivre. Mais quant aux autres qui se développent moins vite, vouloir former leur esprit avant de le connaître, c'est s'exposer à gâter le bien que la nature a fait et à *faire plus mal à sa place*. [...] C'est donc en vain qu'on prétendrait refondre les divers esprits sur un modèle commun. On peut les contraindre et non les changer : on peut empêcher les hommes de se montrer tels qu'ils sont, mais non les *faire devenir autres*.⁷⁷

Toujours se mêlent le refus des asservissements conformistes, et le refus des universalismes libérateurs :

Chaque homme apporte en naissant un caractère, un génie, et des talents qui lui sont propres. Ceux qui sont destinés à vivre dans la simplicité champêtre n'ont pas besoin pour être heureux du développement de leurs facultés. [...] N'instruisez point l'enfant du villageois, car il ne lui convient pas d'être instruit ; n'instruisez pas l'enfant du Citadin, car vous ne savez encore quelle instruction lui convient. En tout état de cause, laissez former le corps [...].

Et Julie d'avoir le mot de la fin : « Heureux les bien nés ! »⁷⁸

§ 4b. — Dénaturés, dépravés, dégénérés

La particularité de Rousseau est de penser le naturel en opposition non pas au surnaturel, ni au rationnel, ni à l'artificiel, mais bien au *dénaturé*. On pourrait même dire que Rousseau pense le *dénaturé* comme concept premier, axiologiquement parlant, désignant un mal inacceptable, et qu'il s'explique ce mal en en faisant soit la perte soit la perversion, d'un bien premier qu'il appelle le naturel.

Jusqu'à lui, on parlait chez les moralistes de dérèglement. Le *déréglé*, ou le *dissolu*, est celui qui n'est pas capable de se maîtriser, de suivre la bonne règle de conduite. Le qualifier ainsi, ce n'est pas seulement condamner ses mauvaises mœurs, mais les imputer à une faute morale, laquelle consiste à ne pas se servir de sa raison. Rousseau use parfois de ce style de critique : « C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et la mort, parce que l'esprit déprave les sens, et que

⁷⁷ *La Nouvelle Héloïse*, 5^e P., let. III, Pl. 565-566, Folio II, 191-192. C'est nous qui soulignons.

⁷⁸ *La Nouvelle Héloïse*, *ibid.*, Pl. 566-Pl. 568, Folio II, 193-194.

la volonté parle encore, quand la nature se tait »⁷⁹.

Mais le plus souvent la condamnation morale se dit chez lui en termes de dénonciation du *dénaturé*. La faute désormais consiste à ne pas obéir à sa destination propre, portée par son corps : le physique indique le destin voulu par une Nature qui sait ce qu'elle fait. C'est le critère le plus physiologique qui va servir de pierre de touche à l'assignation au devoir. Dans l'*Émile*, sont condamnés sous le terme de *dénaturé* à la fois la mère qui ne nourrit pas son enfant au sein, et le fils qui n'aime pas sa mère. Il est à souligner que le fils qui ne respecte pas son père ne relève nullement du même type d'opprobre ; ce sont bien les liens de la chair qui sont censés, envers et de la part de la mère, imposer l'amour :

Il y a des occasions où un fils qui manque de respect à son père peut en quelque sorte être excusé mais si, dans quelque occasion que ce fût, un enfant était assez *dénaturé* pour en manquer à sa mère, à celle qui l'a porté dans son sein, qui l'a nourri de son lait, qui, durant des années, s'est oubliée elle-même pour ne s'occuper que de lui, on devrait se hâter d'*étouffer ce misérable comme un monstre indigne de voir le jour*.⁸⁰

Rousseau entremêle le physique et le moral dans un amalgame subtil. Qualifier de *dénaturé* constitue bien une condamnation morale ; et souvent Rousseau emploie le mot de manière synonyme à *dépravé*⁸¹. Autrement dit, à la différence du *dégénéré* il n'y a pas de *dénaturé* par nature : il ne s'agit pas d'une tare, mais d'une faute. Être *dénaturé*, c'est refuser de consentir à écouter la voix de la nature en soi, refuser de l'entendre — ou de lui obéir. C'est le cas de la mère qui n'allait pas son propre enfant, du fils qui n'écoute pas la *voix du sang*, de la femme qui veut s'occuper de raisonnements intellectuels, mais aussi, nous l'avons vu, du garçon qui veut devenir couturier⁸². Ils commettent tous la faute inexpiable de ne pas obéir à ce que leur physiologie leur commande de "propre" : c'est toujours là, même s'il s'agit de groupes, une critique morale, qui condamne un comportement parce qu'il va à l'encontre de ce que la nature demande. La Nature en eux, c'est-à-dire ce que, par leur anatomie, leur assigne comme *place propre* le Grand Attributeur. Ils sont coupables parce qu'ils sont sourds à la voix de la nature qui demeure en eux, car il s'agit, comme l'affirme la péroration de l'Exorde du

⁷⁹ *Discours sur l'Inégalité*, 1ère P., § 14, Pl. 141, Agora 75.

⁸⁰ *Émile*, L. I, Pl. 246, GF 36. C'est nous qui soulignons.

⁸¹ Ainsi : « toute femme sans pudeur est coupable, est dépravée, parce qu'elle foule aux pieds un sentiment naturel à son sexe », *Lettre à d'Alembert*, Pl. V, 78, GF 172.

⁸² Successivement : « D'où vient cet usage déraisonnable [garrotter le nourrisson dans un maillot] ? d'un *usage dénaturé*. Depuis que les mères, méprisant leur premier devoir, n'ont plus voulu nourrir leurs enfants, il a fallu les confier à des femmes mercenaires, qui, se trouvant ainsi mères d'enfants étrangers pour qui la nature ne leur disait rien, n'ont cherché qu'à s'épargner de la peine. » *Émile*, L. I, Pl. 255, GF 44 ; « L'essentiel est d'être ce que nous fit la nature [...]. 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 [...] » *Émile*, V, Pl. 736, GF 507 ; « Jamais jeune garçon n'aspire de lui-même à être tailleur ; il faut de l'art [=de l'artifice] pour porter à ce métier de femmes le sexe pour lequel il n'est pas fait », *Émile*, III, Pl. 476, GF 259.

Discours sur l'Inégalité, des « qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire »⁸³.

Les *dégénérés*, eux, sont censés être ce qu'on pourrait appeler des dénaturés par nature et non par choix. Ils ne sont donc pas coupables de ce qu'ils sont, mais font encore partie de la grande distribution de la nature, qui, comme toute distribution, connaît des déshérités pour de bonnes raisons. Les Lapons et les Nègres, qui « par nature » ont selon Rousseau une organisation du cerveau bien inférieure à celle des Européens, ne sont nullement à accuser ; ils sont par nature ce qu'ils sont, et la nature a fait en eux ce qu'elle devait faire, donner aux extrêmes géographiques beaucoup moins d'intelligence qu'elle n'en donne aux natifs du centre de l'espace. Ils ne seraient dénaturés que s'ils se mettaient, eux aussi, à vouloir faire des mathématiques.

Cependant ces distinctions souvent se brouillent ; le fragile partage théorique entre le "dénaturé" à condamner et le "dégénéré" à admettre ne peut se maintenir sous la plume de Rousseau. Certes, quand il s'agit de lui, il peut excuser des frasques morales par le penchant auquel on ne peut rien :

Les goûts les plus vils, la plus basse polissonnerie succédèrent à mes aimables amusements, sans m'en laisser même la moindre idée. Il faut que, malgré l'éducation la plus honnête, j'eusse *un grand penchant à dégénérer* ; car cela se fit très rapidement, sans la moindre peine, et jamais César si précoce ne devint si promptement Laridon.⁸⁴

Mais quand il s'agit des autres, le fait de dégénérer va être saisi aussi comme le signe même de leurs fautes. Voici que la dégénérescence physique implique alors la perte de ce qui était censé être donné par les particularités physiques : l'ordre de respecter ses propriétés. *La dégénérescence physique est le signe — et la conséquence — de la faute morale d'avoir accepté de se confondre*. Cela paraît à Rousseau manifeste en ce qui concerne ces "individus propres" que sont à ses yeux les peuples. Il croit au caractère naturel (*physique*) des particularités *nationales*. « Il faut avouer aussi que les caractères originaux des peuples, s'effaçant de jour en jour, deviennent en même raison plus difficiles à saisir. À mesure que les races se mêlent, et que les peuples se confondent, on voit peu à peu disparaître ces différences nationales qui frappaient jadis au premier coup d'œil »⁸⁵. Or la déploration morale sur la perte de la valeur physiologique d'origine et la condamnation de la confusion des *propres* (de "races", donc à ses yeux, de mœurs) se fait désormais en appelant cette confusion *dégénérescence* : « [...] parmi nous, après les invasions des Romains, les récentes émigrations des barbares ont tout mêlé, tout confondu. *Les Français d'aujourd'hui ne sont plus ces grands corps blonds et blancs d'autrefois* ; les Grecs ne sont plus ces beaux hommes faits pour servir de modèles à l'art ; la figure des Romains eux-mêmes a changé de caractère, ainsi que leur naturel ; les Persans, originaires de Tartarie, perdent chaque jour de leur laideur primitive par le mélange du sang circassien ; *les Européens ne sont plus Gaulois, Germains, Ibériens,*

⁸³ *Discours sur l'Inégalité*, Exorde, dernier §, Pl. 133, Agora 66.

⁸⁴ *Confessions*, L. I, Pl. 30-31, Pk I, 64. C'est nous qui soulignons

⁸⁵ *Émile*, L. V, Pl. 829, GF 593.

Allobroges ; ils ne sont tous que des Scythes diversement dégénérés quant à la figure, et encore plus quant aux mœurs. »⁸⁶

Nous n'en avons pas fini de penser, loin de toute hagiographie, ce que Rousseau fait dans la modernité.

* * *

E-mail : Nanine.Charbonnel@unistra.fr

⁸⁶ *Émile*, L. V, Pl. 830, GF 594. C'est nous qui soulignons.