

LA VOIX DE LA NATURE CHEZ ROUSSEAU : UN NOUVEAU TYPE DE FICTION¹

Nanine CHARBONNEL

Université de Strasbourg

Résumé : La notion d'*état de nature* est un des grands outils philosophiques, mais elle masque de complets retournements de la pensée. Avec Rousseau on assiste à une utilisation neuve de la fiction juridique, et à une ontologisation de ce qui était une hypothèse de pensée. De même la *voix de la nature* n'a plus rien de métaphorique.

Mots-clé : état de nature, voix de la nature, modèle, théologie

Il ne sert à rien de prétendre retranscrire ce qu'on croit être les thèses de Rousseau sur le naturel, comme on le fait d'ordinaire, si l'on ne pose pas la question herméneutique centrale : quel est le statut du discours rousseauiste sur ce point ? Quel type de connaissance Rousseau dit-il avoir, et met-il en œuvre, sur le naturel ? Résumer ses pages comme s'il s'agissait de textes "ordinaires", ce serait, une fois de plus, comme disait Kant « être celui qui tend l'écuelle à qui trait le bouc ».

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

Il ne suffit pas même, pour définir le naturel chez Rousseau, de montrer, comme nous l'avons fait dans notre précédent article, que son contenu est, dans l'être ou dans le temps, le "propre" au sens de propre-à-soi, singulier. C'est tout autant, nous avons commencé à le voir, l'empire du propre *pris-au-propre*. C'est en effet le nouveau *statut de son écriture* même qui fait de Rousseau un si puissant modificateur de la *pensée* métaphysique, mettant au point les grands moyens spéculatifs de l'idéalisme allemand, cela parce qu'il n'est même plus pour lui de différence possible entre la connaissance qu'il aurait de par des notions et l'existence que ces notions saisiraient. Rousseau n'use plus que d'un seul type de connaissance : l'énonciation-qui-donne-l'existence. Le concept rousseauiste de "naturel" n'a d'autre contenu notionnel que le propre (à soi), et il n'est rien d'autre, "formellement" parlant, que de la prise-au-propre ; il est le pur résultat de cet amalgame spéculatif. Le rousseauisme *consiste* en ce que le propre anthropologique y est inséparable de la prise-au-propre sémiologique ; son outil théorique majeur, le naturel ou l'originel, n'est compréhensible dans son contenu que si l'on y saisit l'affirmation qu'il y a du "seul à sa place" ; et cette affirmation ne peut elle-même s'opérer que parce qu'elle effectue une prise-au-propre induite de certaines modalités d'énoncés de la philosophie politique classique.

§ 1. — L'état de nature : la prise-au-propre de la *fictio*

Le nouveau "concevoir par fiction"

Les discussions les plus laïques du XVIII^e siècle sont tout entières constituées avec des concepts d'anthropologie religieuse : *l'état de nature* est à l'époque, depuis plusieurs siècles, un des joyaux de la spéculation théologique. Et déjà ce concept portait la plus grande ambiguïté : il pouvait désigner soit l'état d'Adam à la Création avant que la grâce ne lui soit donnée, soit son état comportant la grâce, soit encore son état après la faute. Nature intègre sans grâce, nature comportant "par nature" la grâce, ou nature fautive, ou encore nature privée (par punition) de la grâce : l'état de la nature humaine "originelle" était bien, depuis des siècles, et en particulier au XVII^e siècle, le lieu d'affrontement des écoles théologiques, des orthodoxies et des hérésies, voire des Églises. Précisément, contre les Jansénistes, les Jésuites affirmaient « la possibilité de l'état de pure nature ». Comme le souligne Jean Ehrard : « Dieu pouvait-il créer Adam sans lui donner la grâce ? La question peut sembler très théorique puisque, selon l'opinion admise par tous les théologiens depuis le Concile de Trente, les deux partis conviennent que cet état n'a jamais existé. En réalité la réponse qu'on lui donne engage tout le système de la nature et de la grâce »². Or Rousseau n'a-t-il pas "pris au propre" bien des descriptions dites théoriques, des Jésuites ? On se rappelle la position jésuite³. Il faut relire, après l'historien, un extrait de l'hebdomadaire du temps, *Les Nouvelles*

² Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, (1963), Paris : Albin Michel, 1994, p. 438.

³ « Avant le péché le premier homme bénéficiait, selon eux, d'une grâce *surnaturelle* dont il s'est trouvé privé après sa faute. Ainsi, même dans son état d'intégrité, la nature créée ne participait de la nature divine que par un don gratuit de la grâce ; cette affirmation très orthodoxe est commune aux thomistes et aux molinistes [...]. Mais leur accord avec la tradition thomiste s'arrête là : au lieu

ecclésiastiques, en date de 1745 : elles reprochent aux Jésuites exactement ce que nous-mêmes constatons chez Rousseau... « On ne saurait faire assez d'attention à l'intérêt qu'ont les Jésuites d'établir en toute occasion la possibilité de cet état chimérique. La possibilité de l'état de pure nature n'est pas chez eux une question de pure théorie : c'est un principe, pour ainsi dire pratique, qui leur sert à combattre les fondements de la morale chrétienne. Tandis qu'ils paraissent ne proposer cet état que comme simplement possible, ils en font insensiblement, et presque sans qu'on s'en aperçoive, un état réel actuellement existant [...]. »⁴

Certes Pufendorf aussi défend la réalité de l'existence de l'état de nature. *Ce pas, à la fin du XVIIe siècle, est essentiel* : il marque le lien "moderne" de la rationalité avec l'historicité. Mais ce n'était le cas, à ses yeux, que d'un seul sens de l'expression. Entrons dans le feuilletage délicat dans lequel se perdaient les penseurs de cette avant-garde que constituaient les jusnaturalistes, pour saisir comment Rousseau pouvait profiter des incertitudes pour modifier la donne. "État de nature" désigne, chez Pufendorf, à la fois un concept opératoire nécessaire à l'homme rationnel qui réfléchit sur l'Homme et le Citoyen, et, dans une certaine acception seulement, un fait historique. La rationalité consiste pour lui à saisir un fait avec justesse, et ce fait, c'est que les hommes n'ont pas toujours vécu dans des sociétés *politiques* telles celles du XVII^e siècle. Mais Pufendorf prend bien soin de préciser qu'« existe réellement » uniquement un des trois types d'état de nature qu'il a défini. Dans son Abrégé intitulé *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle* (1673, traduction du latin en français par Barbeyrac en 1707, rééditée en 1741), Pufendorf distingue en effet trois sens de la notion d'état de nature :

L'état de nature, autant qu'on le connaît par les seules lumières de la Raison, peut être envisagé de trois manières, ou par rapport à Dieu considéré comme Créateur ; ou en se figurant chaque personne telle qu'elle se trouverait seule et sans le secours de ses semblables ; ou enfin selon la relation morale qu'il y a naturellement entre tous les Hommes.⁵

Il est capital de souligner ceci : les deux premiers cas ne sont que des façons

d'avouer que le péché a profondément blessé et corrompu la nature en même temps qu'il la privait de la grâce, ils tiennent cette privation pour son unique effet. À leur avis la nature déchue est donc identique, abstraction faite de la grâce, à la nature intègre de l'Eden. », J. Ehrard, *L'idée de nature...*, p. 439.

⁴ *Nouvelles ecclésiastiques*, 11 décembre 1745, pp. 199-200, cité par J. Ehrard, *L'idée de nature...*, pp. 439-440.

⁵ Pufendorf, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, L. II, ch. I, § 4, t. II, p. 2. R. Derathé fausse considérablement les choses quand il croit pouvoir résumer Pufendorf ainsi : « Il y a deux manières de concevoir l'état de nature. Opposé à la vie civilisée, l'état de nature est celui dans lequel vivrait un homme isolé et séparé de ses semblables [...]. On peut en outre — et c'est la manière la plus commune de le concevoir, la seule d'ailleurs qui importe du point de vue politique — opposer l'état de nature à l'état civil, c'est-à-dire à la société civile », *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, (1950), Paris : Vrin, 2^e éd., 1992, p. 125. C'est là d'abord fausser Pufendorf, qui ne distingue pas deux mais trois notions d'état de nature, et donc fermer la voie à une saine recherche d'histoire des idées, qui redonnerait à la confrontation des textes de Pufendorf et de Rousseau toute son ampleur. Mais c'est surtout s'interdire de comprendre le mélange nouveau qu'opère Rousseau entre les différentes manières apparemment sans lien.

rationnelles de considérer l'essence de l'homme. La raison, ici, effectue des expériences imaginaires de pensée, et décrit tantôt du réel (mais au seul niveau de l'essence), tantôt de l'irréel, — jamais de l'existant historique. Ainsi « Au premier égard, l'état de nature n'est autre chose que la condition de l'Homme considéré en tant que Dieu l'a fait le plus excellent de tous les animaux » : c'est la façon dont la raison se représente la nature de l'homme créé comme le roi de la Création, et naturel veut dire ici le comble du rationnel. « D'où il s'ensuit, que l'Homme doit reconnaître l'Auteur de son existence, admirer ses ouvrages, lui rendre un culte digne de lui, et se conduire tout autrement que les animaux destitués de raison. De sorte que cet état est opposé à la vie et à la condition des bêtes »⁶. Dans le deuxième sens, l'état de nature n'est même plus réel ; il est une fiction de l'esprit, il se dit au conditionnel, « en se *figurant* chaque personne telle qu'elle se trouverait seule ». Ainsi : « L'état de nature, selon la seconde des idées que nous distinguons ici, est la triste condition où l'on conçoit que serait réduit l'Homme, fait comme il est, s'il était abandonné à lui-même en naissant, et destitué de tout secours de ses semblables. En ce sens, l'état de nature est ainsi appelé par opposition à une vie civilisée et rendue commode par l'industrie et par le commerce des hommes »⁷. On le voit : c'est ici l'état de nature selon Rousseau, qui lui donnera une valeur inverse, et un statut de possibilité tout autre. Pour Pufendorf, la question de l'existence de cet état ne peut pas même se poser ; il s'agit d'une expérience de pensée, qui prouve par l'absurde que l'homme ne connaît pas cet état ; ce serait celui des enfants-loups dont parlera ailleurs Barbeyrac ; par définition l'homme n'est pas « abandonné à lui-même en naissant ». Enfin, Pufendorf en arrive au troisième sens :

L'état de nature, dans le dernier sens, c'est celui où l'on conçoit les Hommes, en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et de tout acte humain qui en ait assujéti quelques-uns à d'autres. Sur ce pied-là, ceux que l'on dit vivre respectivement dans l'état de nature, ce sont ceux qui ne sont ni soumis à l'empire l'un de l'autre, ni dépendants d'un maître commun, et qui n'ont reçu les uns des autres ni bien ni mal. Ainsi l'état de nature est opposé en ce sens à l'état civil.⁸

L'état civil ici renvoie à la situation que représentent les bureaux d'état civil de nos mairies, et l'état de nature est celui des enfants "naturels" nés hors mariage, ou des citoyens d'États différents. Barbeyrac élargit en une note : ce sont les relations père/enfants mineurs, maître/serviteurs, autant que prince/sujets. Or Pufendorf précise alors : « Pour se former une juste idée de l'état de nature, considéré au dernier égard, il faut le concevoir *ou par fiction, ou tel qu'il existe véritablement* ». Celui qui existe réellement, c'est ce dont il vient de parler : qui est la situation de fait, existant aujourd'hui ou ayant existé, consistant à n'être pas entré dans des liens « civils » : « L'état de nature qui existe réellement, a lieu entre ceux qui *quoiqu'unis avec quelques autres par une société particulière*, n'ont rien de commun ensemble que la qualité de Créatures humaines, et ne se doivent rien les uns aux autres que ce qu'on peut exiger précisément en tant qu'Homme. C'est ainsi que vivaient autrefois respectivement les membres de différentes familles séparées et indépendantes ; et c'est sur ce pied-là que se

⁶ Pufendorf, *Les Devoirs*, l. II, ch. I, § 3, t. II, pp. 2-3.

⁷ Pufendorf, *Les Devoirs*, *ibid.* p. 3. C'est nous qui soulignons.

⁸ Pufendorf, *Les Devoirs*, *ibid.* p. 4. Il faut comprendre par "respectivement" : les uns à l'égard des autres.

regardent encore aujourd'hui les sociétés civiles, et les particuliers qui ne sont pas membres d'un même corps politique. »⁹

Et ne se doivent rien les uns aux autres que ce qu'on peut exiger précisément en tant qu'homme. Le contenu, on le voit, n'a rien à voir avec celui de l'état de nature rousseauiste. Mais le ver est dans le fruit, car Pufendorf a signalé un autre statut, incongru, de cet état de nature au troisième sens, lorsqu'on le conçoit par fiction :

[II] aurait lieu, si l'on supposait qu'au commencement du monde une multitude d'Hommes eût paru tout à coup sur la terre, sans que l'un naquît ou dépendît en aucune manière de l'autre, comme la Fable nous représente ceux qui sortirent des dents d'un serpent que Cadmus avait semées ; ou si aujourd'hui toutes les sociétés du genre humain venaient à se dissoudre, en sorte que chacun de ceux qui en étaient membres se conduisît désormais comme il l'entendrait, et n'eût d'autre relation avec personne, que la conformité de nature¹⁰.

La fiction est ici seulement notée par Pufendorf, comme pure invention, puisqu'il s'agit pour lui de deux impossibilités de fait. Mais une voie est ainsi ouverte, et l'imagination peut fort bien alors se raconter en fiction, comme ce qui "aurait dû exister", l'état de nature dont il était question au deuxième sens¹¹. L'expérience de pensée (« la condition où l'on conçoit que serait [...] l'Homme, fait comme il est, s'il était abandonné à lui-même en naissant, et destitué de tout secours de ses semblables »), qui était une fiction au sens des juristes, devient chez Rousseau une fiction de l'imagination, prise-au-propre dans le récit de l'essence.

Qu'appelait-on au juste « concevoir par fiction » ? C'était depuis longtemps une tradition, en droit, que de recourir à des *fictiones*. Un bon connaisseur de la question écrit aujourd'hui : « La fiction est un procédé qui [...] appartient à la pragmatique du droit. Elle consiste à d'abord travestir les faits, à les déclarer autres qu'ils ne sont vraiment, et à tirer de cette adultération même et de cette fausse supposition les conséquences de droit qui s'attacheraient à la vérité que l'on feint, si celle-ci existait sous les dehors qu'on lui prête ». Et de préciser : « Il faut être attentif au premier critère de l'évidence même du retournement du rapport ordinaire à la vérité. Cet élément de définition est absolument nécessaire : la fiction requiert avant tout la certitude du faux »¹².

S'il ne s'agissait que d'un doute, on aurait affaire à une présomption, pas à une fiction. La présomption repose sur l'incertitude du vrai, la fiction sur la certitude du faux. Or,

⁹ Pufendorf, *Les Devoirs*, *ibid.* pp. 5-6.

¹⁰ Pufendorf, *Les Devoirs*, *ibid.* p. 5.

¹¹ Il faut signaler, et souligner, dans le livre de Pufendorf, une extraordinaire note de Barbeyrac (1707) : alors même que le traducteur a bien mis en marge de ce chapitre "De l'état de nature", la note : "Ce que c'est qu'un état *moral*", voici qu'à propos de ce deuxième sens d'état de nature, il ajoute la note inouïe, qui rend absurde la démarche de Pufendorf qu'il est censé éclairer : « Ce n'est ici, comme on le voit, qu'un *état physique*, dont notre auteur a déjà parlé au long ci-dessus », Barbeyrac, in Pufendorf, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, L. II, ch. I, § IV, note, t. II, p. 3. On saisit combien le moral et le physique, au début du XVIII^e siècle, *échangent leur place*.

¹² Yan Thomas, "Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", *Droits. Revue française de théorie juridique*, n° 21 : La Fiction, Paris : PUF, 1995, pp. 17-63, p. 17.

comme le rappelle très clairement notre auteur, « La scolastique avait parfaitement reconnu [...] la différence non de degré, mais de nature, qui sépare la présomption irréfutable de la fiction. [...] Cette différence est ontologique. [...] De ces deux manipulations du vrai et du faux, la première emprunte aux aléas de l'opinion commune, la seconde assume la radicalité d'une décision rebelle à l'ordre de l'être et du non-être. [...] La fiction transgresse, pour le fonder autrement, l'ordre même de la nature des choses [...]. Avec la fiction, nous sommes en présence du mystère le plus radicalement étranger à la pensée commune qu'offre, non pas la pensée juridique, mais plus précisément la technique du droit, sa manière de faire, l'*ars iuris* »¹³. *La fiction transgresse, pour le fonder autrement, l'ordre même de la nature des choses...* Il ne s'agit pas alors du recours à une comparaison, qui constaterait une ressemblance possible, entre le cas traité et le cas souhaité, puisque dans la fiction « les obstacles sont suspendus, non par constat, mais par décret ». Le *faire comme si* y règne en maître. La *fictio* peut être positive ou négative ; elle peut inventer ce qui n'existe pas, ou « nier ostensiblement ce qui existe. Une donnée, un événement, un acte sont ainsi abolis et effacés, quoique l'on marque bien, par une expression manifeste de l'irréalité même de l'opération, qu'il s'est au contraire produit. »¹⁴

Dès lors on comprend l'extension que les nominalistes ont pu en faire en théologie et métaphysique : l'hypothèse par exemple de l'annihilation du monde. On saisit mieux le geste de Hobbes, écrivant : « Ainsi en la recherche du droit de l'État et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer *comme si* ils étaient dissous [*as if they were dissolved*], c'est-à-dire il faut bien entendre ce qu'est la nature humaine, ce qui la rend apte ou inapte à construire une Cité, et comment les hommes qui veulent s'unir doivent se rassembler »¹⁵. Cette fiction de l'annihilation du monde civil permet à Hobbes de mieux poser au commencement de sa pensée les seules caractéristiques de la représentation. Or cette fiction est elle aussi une hyperbole poussée à bout, le temps d'un raisonnement. Comme le souligne Y. C. Zarka, elle n'est pas symétrique de celle du malin génie, car « l'hyperbole consiste ici [chez Hobbes] en un passage à la limite du réel au possible et non pas du douteux au faux »¹⁶. Mais à nos yeux cela marque davantage encore l'importance épistémologique qu'elle a pu acquérir — confondable et sans rapport avec, la figure de rhétorique¹⁷. Et c'est une fiction pour mieux établir le rôle de la fiction¹⁸ : ainsi l'hyperbole et la fiction sont intimement liées, dans la science et dans la philosophie, cela par l'intermédiaire de ce qui va devenir littérature.

Rousseau invente peut-être un type de pensée-écriture en prenant-au-propre ce qui était pure fiction utilisée pour concevoir le naturel. Si le seul moyen de la connaissance du naturel c'est l'écoute (intime) de la voix de la Nature en soi, on comprend que "description" et "fiction" ne puissent se distinguer. Décrire n'est rien d'autre qu'être fidèle à la voix qui vous

¹³ Yan Thomas, "Fictio legis", p. 18.

¹⁴ Yan Thomas, "Fictio legis", respectivement p. 27 et p. 22.

¹⁵ Hobbes, *De Cive*, (1642), Préface, trad. Sorbière modifiée, GF 71.

¹⁶ Yves Charles Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes*, Paris : Vrin, 1987, p. 40.

¹⁷ Nous renvoyons à nos analyses sur l'hyperbole dans la théologie et dans la modernité, au dernier Chapitre de *Philosophie de Rousseau*, t. III *À sa place. Déposition du Christianisme*, Chapitre V, § 27.

¹⁸ Yves Charles Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes*, Paris : Vrin, 1987, p. 40.

parle. Cela va de pair : 1/ de décrire une nature qui est l'origine perdue, et de se prétendre le seul à ne pas l'avoir perdue (la justesse de ce qui est dit à propos de la nature — qu'elle est perdue pour tous —, est censée venir de la justesse de ce qui est dit à propos de Jean-Jacques — qu'il est le seul à être encore un homme de la nature — et réciproquement), 2/ de prétendre que la nature de l'homme est d'avant la raison, et de la décrire comme on la "voit" (au lieu de raisonner sur elle).

Ce nouveau type de fiction ne rejoint-il pas alors la "synthèse" du chimiste, tel du moins que Rousseau le ressent : modèle non pas seulement pour la compréhension des réalités mais pour l'impossible distinction entre cette compréhension et la réalité de la nature. Comment ne pas penser que Rousseau s'identifie à ce Beccher (prénomme lui aussi J. J. — Johann Joachim...), qui lui apparaît comme le « plus grand chymiste du monde » : « Beccher donc éclairé du flambeau de l'expérience a osé pénétrer dans les routes les plus secrètes de la Nature : ses grandes lumières soutenues d'un génie vraiment philosophique lui ont fait trouver la plus belle Théorie et la plus complète qu'on ait encore imaginée sur la constitution et la composition des corps naturels »¹⁹. Jean-Jacques sera bien le génie *imaginant* la plus belle théorie sur la *constitution* et la *composition* des nouveaux corps de la nature, ceux de la théorie politique comme aussi bien ceux de la vie amoureuse ou d'Émile. La méthode sera la même :

Jamais personne n'en avait eu la moindre idée avant Beccher, et lui-même en a trouvé les démonstrations si difficiles qu'il a été obligé de quitter l'Analyse et recourir à la sincère jusqu'à lui peu connue des chimistes. Pour faire voir que tel ou tel principe étaient contenus dans telle ou telle substance, ils tâchaient de les en retirer par voie analytique. Beccher au contraire en réunissant et combinant ses principes en un mixte entièrement semblable à celui qu'il prétendait en être composé a donné une toute autre évidence à ses preuves [...].²⁰

Rousseau n'a de cesse de souligner, dans ses *Institutions chimiques*, cette imitation, par l'art, de la Nature, imitation qui, en dehors de toute utilité technique, donne la "preuve" de la vérité même des thèses. Or c'est exactement ce qu'il affirme faire dans l'*Émile*²¹. Voici que l'écriture nouvelle conjugue ainsi, aux charmes des raisonnements théologiques, ceux de la fiction des juristes et de la théorie des chimistes. C'est ce qu'on appellera désormais "littérature", comme aussi bien "doctrine". Précisons comment.

Par-delà possible et impossible

Certains commentateurs sont sensibles à l'ouverture des possibles que semble opérer, dans sa notion de naturel, Rousseau. Mais comment parler ainsi ? N'est-ce pas la notion traditionnelle de *possible* qui est subvertie par l'œuvre rousseauiste, parce qu'il se met à

¹⁹ *Institutions chimiques*, L. I, ch. I, éd. Fayard, p. 20.

²⁰ *Institutions chimiques*, L. I, Ch. I, p. 27.

²¹ « J'ai donc pris le parti de me donner un élève imaginaire, [...] de le conduire depuis le moment de sa naissance jusqu'à celui où, devenu homme fait, [...]. Cette méthode me paraît utile pour empêcher un auteur qui se défie de lui de s'égarer dans des visions ; car, dès qu'il s'écarte de la pratique ordinaire, il n'a qu'à faire l'épreuve de la sienne sur son élève, il sentira bientôt, ou le lecteur sentira pour lui, s'il suit le progrès de l'enfance et la marche naturelle au cœur humain », *Émile*, L. I, Pl. 264-265 ; GF 54.

penser métaphysiquement avec des outils "littéraires" ?

Un article de Paul Hoffmann attirait fort bien l'attention au sujet "De quelques fonctions des propositions hypothétiques de sens irréel dans les *Confessions* de J.-J. Rousseau". À propos par exemple de la phrase « La tyrannie de mon maître finit par me rendre insupportable le travail que j'aurais aimé, et par me donner des vices que j'aurais haïs, tels que le mensonge, la fainéantise, le vol », phrase où, note Hoffmann, la subordonnée conditionnelle doit être suppléée : s'il avait eu un autre maître, s'il n'y avait pas eu ici la relation tout arbitraire du dominant au dominé... ; il commente : « La structure à l'irréel du passé renvoie à une situation dont le narrateur certifie la réalité, sans fournir nulle preuve autre que l'assertion elle-même. La tournure hypothétique crée l'ordre d'un sens non vérifiable empiriquement ; un ordre d'une subjectivité déguisée en une parfaite objectivité et dont la charge de vérité est posée comme plus lourde que la réalité qui s'est effectivement produite »²². On ne saurait mieux dire. Mais c'est, tout autant que l'"autobiographie", la "politique" rousseauiste qu'il faut aborder ainsi.

Victor Goldschmidt, lui, montrait, mais incidemment, comment dans le *Discours sur l'Inégalité*, lors d'une phrase sur les abus possibles du gouvernement, écrite au conditionnel potentiel (« aussitôt que [les lois fondamentales] seraient détruites, les magistrats cesseraient d'être légitimes, le peuple ne serait plus tenu de leur obéir »), un étrange ballet se jouait : « il se produit ensuite comme un glissement modal, et l'on va passer à un irréel de l'essence : "Et comme ce n'aurait pas été le magistrat, mais la loi, qui aurait constitué l'essence de l'État, chacun rentrerait de droit dans sa liberté naturelle". [...] Le conditionnel, ici, formule la doctrine de Rousseau [...]. Et cette doctrine est ici requise, ne fût-ce qu'à titre de vérité d'essence, pour prouver que la nouvelle étape qu'on va décrire (l'"histoire hypothétique de l'humanité) a commencé, elle aussi, de la meilleure manière possible »²³.

Le conditionnel devenu factuel — le possible devenu nécessaire, pour mieux assumer le récit de l'histoire qui ne s'est jamais passée, tel est bien le paradoxe constant qui affole, du texte rousseauiste, la modalité ²⁴.

Victor Goldschmidt, encore, soulignait comment Rousseau parvenait à « confondre, dans une phrase remarquable, le temps requis pour le processus historique réel, et le temps nécessaire au savant pour relater ce processus »²⁵. Il notait aussi ce « procédé d'exposition que Rousseau formulera [...] : "Plus les événements étaient lents à se succéder, plus ils sont

²² Paul Hoffmann, "De quelques fonctions des propositions hypothétiques de sens irréel dans les *Confessions* de J.-J. Rousseau", *La liberté politique chez J.-J. Rousseau. Écrits posthumes*, s.l. : Geirin-Shobo, 1997, p. 56.

²³ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, (1974), Paris : Vrin, 2^e éd. 1983, p. 679.

²⁴ Il faudrait chercher si ce possible de la fiction, désormais indistinguable de la description de la réalité, ne vient pas par appropriation de la théologie : la "science moyenne" des possibles par Dieu chez Molina, par exemple, ouvrait d'étonnants horizons.

²⁵ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, p. 304. Il fait allusion à une phrase du *Discours sur l'Inégalité* sur le langage.

prompts à décrire" »²⁶. Inversion, mais dans l'homogène de la connaissance-existence.

Dans l'histoire du droit, la fiction juridique avait déjà commencé de modifier les rapports philosophiques entre le fait et le dit. Elle pouvait aussi bien être "positive", avon-nous dit, c'est-à-dire poser faussement l'existence d'un acte, que nier l'existant²⁷. Yan Thomas y insiste : « On peut être parfois tenté d'y voir un simple rapprochement analogique, une manière commode de définir une situation par le biais d'une autre, pour faire l'économie d'une description minutieuse de ses effets. [...] L'irréel hypothétique n'aurait d'autre gravité ici qu'une simple manière de dire. La fiction se banaliserait dans une habileté de langage, dans un bon usage des formulations elliptiques. Pourtant ce n'est pas le cas »²⁸. Le commentateur de souligner la complexité que cette pratique induit dans les rapports entre le droit et le fait, et d'insister sur un tournant dans leur histoire. Les deux mondes du fait et du droit sont censés être profondément séparés ; mais, alors que les juristes romains et ceux du Moyen-Âge central en concluent que ces fictions ne sont indispensables que pour changer le droit, s'opère depuis le XIV^e siècle un profond bouleversement. Les juristes voient dans la *fictio* non plus le moyen de changer le droit (ce qu'ils peuvent faire sans elle, directement), mais bien celui de changer les faits. *L'artifice du comme si est réputé changer la réalité* : « [...] selon ce premier état de la doctrine, la fiction opère bien sur le droit, mais pas sur les faits extérieurs. La fiction agit à l'intérieur d'un ordre purement normatif, clos à la réalité d'un monde qu'il laisse inchangé au dehors de lui. [...] Cette limite à la fiction, cependant, [...] n'est plus retenue comme essentielle à partir du XIV^e siècle. [...] Il suffit de trancher autrement pour changer la norme : pour changer les faits, dont la nature échappe au droit, l'artifice du "comme si" est nécessaire. La réalité résiste et, pour la forcer, on ne peut la subvertir autrement que sur le mode de l'irréel. De sorte que, à l'inverse de la proposition initiale, mais à partir de la même présupposition que droit et fait appartiennent à des plans séparés, les juristes en viennent à reconnaître que "le droit ne feint que sur les faits", *circa facta*. »²⁹

Nous pourrions dire que Rousseau projette dans l'ontologie d'un état, ce que l'activité intellectuelle des juristes s'autorisait en faire-comme-si, dans l'exercice légitime nommé fiction. Le statut de *l'état de nature* chez Rousseau est en effet gouverné par un mélange entre le fait et la norme dans le contenu ontologique même de ce qu'il décrit. À qui tente de critiquer en ces matières, on répond toujours en brandissant comme fétiche la phrase de l'Exorde du *Discours sur l'Inégalité* : « Commençons donc par écarter tous les faits ; car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde ». Mais on se méprend complètement sur le sens de *vérités historiques*. Rousseau oppose bien *hypothétiques* à *vérités*, nullement à *historiques*. Ce qui est décrit par Rousseau

²⁶ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, p. 388. La phrase de Rousseau qu'il cite est dans le *Discours sur l'Inégalité*, 2^e P., § 10, Pl. 167, Agora 105.

²⁷ Yan Thomas, "Fictio legis", *Droits. Revue française de théorie juridique*, n° 21 : *La Fiction*, Paris : PUF, 1995, p. 26.

²⁸ Yan Thomas, "Fictio legis", p. 25.

²⁹ Yan Thomas, "Fictio legis", pp. 40-42. C'est nous qui soulignons

n'est pas "historique" au sens de "ce qui s'est passé", mais cela est bien "historique" au sens de "ce qui aurait pu se passer", non dans l'imagination d'une Fable mais dans la réalité du déroulement temporel. La suite du texte le dit : il n'est pas interdit « de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur *ce qu'aurait pu devenir* le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même. »

Or cette précaution, Pufendorf déjà l'avait explicitement énoncée, cela dans la Préface de ses *Devoirs de l'Homme et du Citoyen* (1673) : « Lors [...] que dans l'explication du Droit naturel on suppose certaines choses fondées sur ce que l'on peut découvrir par la Raison toute seule, il n'y a là rien qui choque les lumières plus distinctes et plus étendues que la Révélation nous fournit sur le même sujet ; ce sont seulement des hypothèses, sur lesquelles on raisonne en mettant à part la Révélation. Par exemple, si pour représenter la constitution primitive de l'Homme, d'où se déduit le fondement du Droit Naturel, on fait abstraction de la Création que l'Histoire Sainte nous enseigne, et l'on se figure le premier Homme tombé, pour ainsi dire, des nues, et avec les mêmes inclinations que les Hommes ont aujourd'hui en venant au monde ; le raisonnement tout seul ne pouvant pas nous mener plus loin »³⁰. Rousseau reprend donc bien l'idée de Pufendorf (dont il a, comme on dit, la traduction par Barbeyrac sur sa table) de faire abstraction des faits décrits par la Révélation. Mais il ne va aucunement décrire « le premier homme avec les mêmes inclinations que les Hommes ont aujourd'hui en venant au monde ». Cela change tout en ce qui concerne le statut conceptuel de cet état de nature. Rousseau va décrire *dans l'ordre du chronologique*, comme Pufendorf ou avant lui Lucrèce ou Tacite, cela même que tous avaient considéré non comme Fable (c'est-à-dire pouvant imiter le vrai), mais comme *conception arbitraire, pure expérience de pensée*. Or tout en décrivant 1/comme de l'ordre de l'historique 2/ce qui avait toujours été considéré comme hors des possibilités humaines, Rousseau 3/continue à attendre de son maniement de l'état de nature ce qu'y trouvaient un Pufendorf ou un Locke, un Hobbes ou un Burlamaqui, c'est-à-dire une *fondation rationnelle (à la fois démonstrative et raisonnable) de ce qui doit être*. Là réside la nouveauté radicale du rousseauisme : l'impossible devenu historiquement fondateur.

Cette confusion, dans l'énoncé rousseauiste, entre dire le fait et prescrire l'idéal, se retrouve dans la confusion sur la notion de contrat, lequel est censé n'avoir jamais existé mais devoir faire exister la forme idéale-seule-possible de sociabilité. Certes, déjà chez les autres théoriciens, l'état de nature désignait, nous l'avons vu, tantôt, par abstraction, certains rapports sociaux réels (être à l'état de nature par rapport à son concubin), tantôt un idéal de rationalité et de jugement, donc tantôt du fait, tantôt de la valeur. Mais s'y ajoute, chez Rousseau, la thèse anthropologique nouvelle, qu'il faut *changer la nature de l'homme* pour qu'il vive bien en société (parce que, par essence, les rapports avec autrui ne lui sont pas nécessaires, et que, lorsqu'il se met à en avoir, c'est le mal qui survient). Chez lui, le contrat n'est donc pas un événement qui arrive dans un état anthropologique identique au nôtre ; il est censé séparer deux époques de l'humanité : une humanité a-sociale, une humanité-socialisée. Il doit faire advenir, nous l'avons vu, en un seul acte, le social et le bon politique. Dès lors, le statut des textes bascule. Le livre du *Contrat social* est fait pour être appliqué et il est inapplicable. Ceux qui s'en sont avisé l'ont *reproché* à Rousseau : ainsi Taine (qui de plus

³⁰ Pufendorf, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen* (1673), trad. Barbeyrac, t. I, p. XL-XLI.

croit que cela vient de ce que Rousseau néglige trop les particularités³¹ ; ou plus récemment, c'est à une dernière instance *psychologique* qu'on assigne le fin mot. Mais le problème est ailleurs.

Entendons-nous : il est certain que ce que Rousseau veut, c'est donner le point de vue de la valeur. Une phrase, dans la première version du *Contrat social* (le Manuscrit de Genève) nous alerte : « je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits »³². On se souvient aussi de sa célèbre apostrophe contre Grotius, dès les premières pages du texte définitif : « Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non plus favorable aux tyrans »³³. Robert Derathé commentait : « Grotius dans son livre se sert constamment de la méthode que les juristes emploient d'ordinaire lorsqu'ils traitent du droit positif. C'est de l'histoire qu'il prétend tirer la force de son argumentation, et quoi qu'il avance, il s'ingénie à le prouver par des exemples ou des faits historiques »³⁴. En réalité le texte de Grotius lui-même est plus ambigu : « L'Histoire a deux usages, qui conviennent à mon sujet : car elle nous fournit, d'un côté des *Exemples* ; de l'autre, le *jugement* que diverses personnes ont porté sur certaines choses »³⁵. Grotius ne constate donc pas dans les faits ayant réellement existé, le "jugement de l'histoire", et leur légitimité. Mais même s'il le faisait, la façon qu'a Rousseau de répondre à Grotius ne consiste-t-elle pas dans la confusion inverse et néanmoins symétrique ? Rousseau, choqué de la façon de « juger le droit par le fait », ne revient pourtant nullement à une manière traditionnelle de juger le droit par le droit, par l'idéal-idéal, c'est-à-dire de proposer à l'application dans la réalité un droit qui se voudrait l'élaboration par une raison aristotélicienne (ou kantienne) des principes naturels les meilleurs possibles. Qu'est-ce ici que la raison dont se réclame Rousseau ? N'est-ce point la raison *des faits* ? Son opération pour dire le Bien, ne va-t-elle pas consister en ce qu'il décrit (lui aussi) une sorte de *fait* que nous pourrions qualifier d'idéal (mais que jamais Rousseau ne présente ainsi) ; il décrit à l'indicatif présent les *faits qui auraient dû se passer* (*Discours sur l'Inégalité*) ou qui devraient se passer (*Contrat social*), faisant entièrement éclater la frontière entre le fait réel et le droit idéal.

Ce repoussement de l'impossible, par les seules (et extrêmes) puissances de l'écriture, c'est aussi ce que l'on trouve dans la "description" que sont censés être l'*Émile* et la *Nouvelle Héloïse*. Beaucoup de lecteurs (Hölderlin le premier) se laissent enchanter par les phrases célèbres à ce sujet³⁶, ainsi dans la Préface dialoguée : « Qui est-ce qui ose assigner des bornes

³¹ Taine, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, (1885), L. II, ch. I, Paris : Robert Laffont, coll. Bouquins, 1986, p. 413.

³² *Première Version du Contrat social*, I, 5, Pl. III, 297, Folio 119.

³³ *Contrat social*, I, 2, Pl. 353, Folio 175. Une note redouble la condamnation : « Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus », *Contrat social, Ibid.* Rousseau cite là une phrase du marquis d'Argenson, et il l'applique à Grotius.

³⁴ Robert Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 72.

³⁵ Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Discours Préliminaire, § XLVII, trad. Barbeyrac, 1724, t. I, p. 30.

³⁶ Dans l'*Émile* : « Proposez ce qui est faisable, ne cesse-t-on de me répéter. C'est comme si l'on me disait : Proposez de faire ce qu'on fait », Préf., Pl. 242-243, GF 33 ; « Si donc on venait me dire : Rien

précises à la nature, et dire : Voilà jusqu'où l'homme peut aller, et pas au delà ? ». Mais Rousseau ne parle ainsi que pour présenter les personnages de la *Nouvelle Héloïse* comme des *modèles* à suivre, et d'autant plus qu'ils sont censés incarner, eux, le vrai Naturel.

§ 2. — L'homogénéisation de tous les langages ou le naturel comme métaphorisation triomphante et invisible

Les Voix de Dieu en nous : de la voix de la conscience à la voix du sang

Si le corps exprime le naturel, c'est que la Nature s'exprime comme le fait un corps. Ce n'est plus façon de parler de Rousseau, c'est façon d'être de la Nature. Voix de la Nature, voix de la conscience : « non seulement, pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance ; mais [...] il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature »³⁷. Sans intermédiaire aucun, sans livre d'autrui ni raisonnement nécessitant des médiations, telle est la voix de la nature en soi.

Mais que dit-elle ? On a trop l'habitude de considérer dans le rousseauisme seulement la voix de la conscience. Que *voix de la nature* doive signifier plutôt la voix de la conscience que celle des sens, — et ceux-ci compris comme chemin de la tentation mais aussi du plaisir —, c'était bien à l'époque un objet de polémique. Au début du siècle des Lumières Bayle objectait : « Qu'est-ce, je vous prie, que la *voix de la Nature* ? Quels sont ses sermons ? Qu'il faut bien manger et bien boire, bien jouir de tous les plaisirs des sens... »³⁸. Rousseau va sembler donner à l'expression "voix de la nature" le seul sens *moral*. On connaît assez les qualificatifs : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré [...] ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu [...] »³⁹. Ou encore : « La voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal ». Mais voici que *la nature a plusieurs voix*, que le cœur s'oppose aux sens à qui pourtant elle parle aussi :

Nous croyons suivre l'impulsion de la nature et nous lui résistons : en écoutant ce qu'elle dit à nos sens nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs : l'être actif obéit, l'être passif commande. La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. [...] La conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps ; qui la suit obéit à la nature et ne craint point de s'égarer.⁴⁰

ne ce que vous supposez n'existe [...] : c'est comme si l'on niait que jamais poirier fût un grand arbre, parce qu'on n'en voit que de nains dans nos jardins », L. IV, Pl. 549, GF 331. Dans le *Contrat social* : « Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous ne pensons : ce sont nos faiblesses, nos vices, nos préjugés, qui les rétrécissent », III, 12, Pl. 425, Folio 247.

³⁷ *Discours sur l'Inégalité*, Préface, Pl. 125, Agora 59.

³⁸ Bayle, *Continuation des Pensées diverses* (1704), § VIII, 6, in *Œuvres diverses*, t. III, reprint Hildesheim : Olms, 1966, p. 199.

³⁹ *Émile*, L. IV, Pl. 600, GF 378.

⁴⁰ *Émile*, L. IV, Pl. 594-595, GF 372-373.

On mesure l'importance, pour le rousseauisme de Rousseau, de la hiérarchie ainsi affirmée entre un "cœur" supérieur parce qu'"actif" et des sens qui doivent obéir parce qu'ils sont, par ailleurs, passifs. La fragilité de cette justification est grande, tant la notion rousseauiste d'*activité* est particulière. Car le même texte le dit : cette âme qui doit l'emporter sur les sens, elle doit se livrer à la voix de la conscience aussi passivement que le corps obéit à l'instinct. L'être actif ne se définit réellement que comme passivité devant plus naturel que soi. Et pourquoi écouter l'impulsion que la Nature donne « au cœur », et non celle qu'elle donne « aux sens » ? Seule la croyance au Dieu du christianisme paraîtra, oubliées les justifications de la psychologie du XVIII^e siècle, obliger à cette hiérarchie. Rien ne peut empêcher que le système rousseauiste tout entier, hormis cette croyance, ne soit mis au service de ceux qui trouveraient plus satisfaisant d'écouter la voix de la Nature dans la pure spontanéité sans message d'en haut. Le choix rousseauiste du "cœur" est tellement fait dans les termes d'un sentiment *physique*, et son souci est tellement de considérer le rapport à autrui seulement comme second, qu'on peut aisément trouver superfétatoire cette soudaine préférence de l'autre. Il faut comprendre, sans doute, que ce qui compte pour Rousseau, c'est le sentiment *interne*, et que ce sentiment lui donne plus de jouissance lorsqu'il s'étend sur autrui-objet du cœur que sur autrui-objet des sens parce qu'il y est, paradoxalement, moins dépendant de l'altérité. Mais le choix du "cœur" contre les sens pourra n'apparaître que comme une pure préférence subjective, relative à la singularité du seul Jean-Jacques.

Dans les *Rêveries*, Rousseau dit, et sans beaucoup se le reprocher, le fossé qui existe en lui entre la liberté et le devoir. Il scinde avec éclat l'univers du moi, du plaisir, de l'action libre, d'un deuxième univers, celui du devoir, de la contrainte, de la prescription. On ne peut imaginer pages moins kantienne. « J'ai vu que pour bien faire avec plaisir il fallait que j'agisse librement, sans contrainte, et que pour m'ôter toute la douceur d'une bonne œuvre il suffisait qu'elle devînt un devoir pour moi. Dès lors le poids de l'obligation me fait un fardeau des plus douces jouissances [...] »⁴¹. Or Rousseau exalte trop, partout et toujours, sa propre vertu, pour que ces lignes de la Sixième Promenade n'aient pas été lues comme étant encore à sa gloire, et comme donnant la meilleure description du bon rapport à autrui... L'identification de l'acte fait avec *plaisir* et de l'acte fait en suivant *son penchant*, avec l'acte accompli en pleine *liberté*, obère, au seuil de la modernité, la question morale. Désormais elle se présente ainsi : « Dès que mon devoir et mon cœur étaient en contradiction, le premier eut rarement la victoire ». Il se trouve que ce cœur est celui de quelqu'un « né sensible et bon, portant la pitié jusqu'à la faiblesse, et [se] sentant exalter l'âme par tout ce qui tient à la générosité... »⁴².

Mais il s'avère que cette voix divine de la nature, qui se définit chez Rousseau comme une voix qui ne trompe pas, *qui ne ment pas*, est censée parler en même temps par deux autres canaux, qui n'avaient jusque-là jamais porté un tel message *moral* : par la voix du sang, et par la voix de la nature au sens du paysage. *La voix du sang aussi est censée désormais exprimer le devoir moral*. Rousseau croit instinctif non l'attachement mais l'attachement à la mère biologique, par une Voix de l'extinction de laquelle on est coupable : « L'enfant *doit* aimer sa mère avant de savoir qu'il le doit. Si *la voix du sang* n'est fortifiée par l'habitude et les soins,

⁴¹ *Rêveries du Promeneur solitaire*, VI^e Prom., Pl. 1053, Pk 104.

⁴² *Rêveries du Promeneur solitaire*, VI^e Prom., respectivement Pl. 1053, Pk 104-105, et Pl. 1053, Pk 104.

elle s'éteint dans les premières années, et le *cœur* meurt pour ainsi dire avant que de naître. Nous voilà dès les premiers pas *hors de la nature* »⁴³. L'ambiguïté apportée par Rousseau dans le domaine moral est là : en quelques lignes sont assimilés devoir-être, voix du sang (à entendre au sens propre de ce dernier mot), affectivité, voie droite de la nature. Tout le poids traditionnel de l'éthique est ainsi reporté sur le physique le plus "biologique", à l'époque même où les savoirs du corps vivant et de la physiologie se mettent à revendiquer — et à acquérir d'une certaine façon — un statut de science. Car c'est aussi le langage des symptômes du corps : « Les femmes sont fausses, nous dit-on. Elles le deviennent. Le don qui leur est propre est l'adresse et non pas la fausseté : dans les vrais penchants de leur sexe, même en mentant, elles ne sont point fausses. Pourquoi consultez-vous leur bouche, quand ce n'est pas elle qui doit parler ? Consultez leurs yeux, leur teint, leur respiration, leur air craintif, leur molle résistance : voilà *le langage que la nature leur donne* pour vous répondre. »⁴⁴

Voix enfin du spectacle de la Nature, — et que faire alors de ceux qui ne la perçoivent pas ? Si Wolmar, l'athée pourtant vertueux, est pardonné de sa surdité, d'autres seront accusés de se boucher les oreilles. On ne sait jamais si la surdité est volontaire ou pas. Dans la Profession de Foi du Vicaire savoyard, les matérialistes sont qualifiés ainsi : « Ils sont sourds, en effet, à la voix intérieure qui leur crie d'un ton difficile à méconnaître... »⁴⁵. Et dans les *Confessions*, sont explicitement dénoncés « ces hommes mal nés, sourds à la douce voix de la nature, au dedans desquels aucun vrai sentiment de justice et d'humanité ne germa jamais »⁴⁶. On ne sait d'ailleurs jamais de quoi parle la Nature, de beauté, de création ou de justice, — comme dans les livres de Jean-Jacques, c'est tout un : « Hélas ! dit-elle [Julie] avec attendrissement ; le spectacle de la nature, si vivant, si animé pour nous, est mort aux yeux de l'infortuné Wolmar, et dans cette grande harmonie des êtres, où tout parle de Dieu d'une voix si douce, il n'aperçoit qu'un silence éternel. »⁴⁷

Cette voix si douce, c'est ici celle des créatures ; elles chantent toutes la louange de leur Créateur, registre traditionnel. Mais plus que cela, les êtres de la nature deviennent, en dehors de la seule beauté ou même de l'admiration, les porteurs du message de Dieu. C'est bien dans la lignée de Berkeley qu'il faut replacer ce thème rousseauiste. Le langage de Dieu se lit autant qu'il s'entend ; la langue de la nature se parle ou bien s'écrit. Complémentaire donc de la (non)-métaphore de la voix de la Nature est celle du Livre de la Nature. La bonne distinction n'est en effet aucunement, chez Rousseau, entre la présence de la voix et l'extériorité de l'écrit, mais entre les mauvais signes d'une part, et les bons signes divino-

⁴³ *Émile*, L. I, Pl. 259, GF 48.

⁴⁴ *Émile*, L. V, Pl. 734, GF 505. C'est nous qui soulignons.

⁴⁵ *Émile*, L. IV, Pl. IV, 585, GF 364.

⁴⁶ *Confessions*, L. VIII, Pl. 356, Pk II, 105-106. Et dans l'*Émile* : « Grâce au ciel, nous voilà délivrés de tout cet effrayant appareil de philosophie : nous pouvons être hommes sans être savants ; dispensés de consumer notre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindres frais un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines. Mais ce n'est pas assez que ce guide existe, il faut savoir le reconnaître et le suivre. S'il parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent ? Eh ! c'est qu'il nous parle la langue de la nature, que tout nous a fait oublier. », L. IV, Pl. 601, GF 378-379 ; c'est nous qui soulignons.

⁴⁷ *La Nouvelle Héloïse*, 5^e P., let. V, Pl. 591-592, Folio II, 220.

naturels de l'autre, et ceux-ci sont à lire autant qu'à écouter. Chez Rousseau, la bonne lecture se fait, de toute façon, en deçà des yeux.

La littéralisation de la métaphore du Livre écrit par Dieu : la Nature est réellement un texte

La métaphore du livre de la nature avait un long passé. Rien dans son emploi, pourtant, n'est simple. Un article d'Eugenio Garin⁴⁸ a montré le fossé qui sépare, à la Renaissance et au XVII^e siècle, l'usage de la métaphore du livre du monde dans le courant ésotérique, par exemple Giordano Bruno et Campanella, de la fameuse utilisation par Galilée⁴⁹.

Rousseau, lui, semble proche d'un Jean-Baptiste Rousseau, à qui, on ne saurait assez le rappeler, il s'était, à certains moments de sa vie, comme identifié :

De sa puissance immortelle
Tout parle, tout nous instruit.
[...] ce grand et superbe ouvrage
N'est point pour l'homme un langage
Obscur et mystérieux ;
Son admirable structure
Est la voix de la Nature,
Qui se fait entendre aux yeux.⁵⁰

Car la voix de la nature est censée être pleinement audible à qui veut l'entendre, caractéristique qui se dit traditionnellement par la métaphore du spectacle, lequel s'offre directement aux yeux.

Pourtant l'emploi rousseauiste de l'expression est foncièrement différent : son "livre de la nature" est tout entier déterminé comme l'exact contre-pied des livres des hommes. Unicité contre pluralité, simplicité contre fourberie : vérité contre mensonge. Déjà l'Exorde du *Discours sur l'Inégalité* exhibait l'équivalence : « Ô Homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute ; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les

⁴⁸ Eugenio Garin, "Le livre comme symbole à la Renaissance", (2e éd., 1979), trad. de l'italien in *Le Débat*, n° 22, novembre 1982, pp. 99-117. Les synthèses sur la question de la métaphore du livre sont peu nombreuses et peu satisfaisantes. Le chapitre "Le symbolisme du livre" dans l'ouvrage d'Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* (1948), trad. 1956, est plutôt un passionnant répertoire qu'une tentative de classement.

⁴⁹ On connaît le passage de Galilée : « La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. », *Il Saggiatore* [L'Essayeur], 1623, Q. 6.

⁵⁰ J. B. Rousseau, *Odes sacrées*, L. I, ode II, in *Œuvres choisies et Odes sacrées*, Lyon, 1820, p. 3 ; c'est nous qui soulignons.

livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais »⁵¹. La notion rousseauiste de Livre de la Nature est donc appelée structurellement pour faire pièce aux opinions des autres humains. Le Vicaire savoyard le professe :

Je prends à témoin ce Dieu de paix que j'adore et que je vous annonce, que toutes mes recherches ont été sincères ; mais voyant qu'elles étaient, qu'elles seraient toujours sans succès, et que je m'abîmais dans un océan sans rives, je suis revenu sur mes pas et j'ai resserré ma foi dans mes notions primitives. Je n'ai jamais pu croire que Dieu m'ordonnât, sous peine de l'enfer, d'être si savant. *J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et adorer son divin auteur : nul n'est excusable de n'y pas lire, parce qu'il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits.* Quand je serais né dans une île déserte, quand je n'aurais point vu d'autre homme que moi, quand je n'aurais jamais appris ce qui s'est fait anciennement dans un coin du monde, si j'exerce ma raison, si je la cultive, si j'use bien des facultés immédiates que Dieu me donne, j'apprendrais de moi-même à le connaître, à l'aimer, à aimer ses œuvres, à vouloir le bien qu'il veut, et à remplir pour lui plaire tous mes devoirs sur la terre. Qu'est-ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus ?⁵²

Quel est le statut des affirmations que nous soulignons ? Celui des textes bibliques qui parlaient dans un inextricable mélange d'un Dieu gravant (au propre) les Tables de la Loi, écrivant (au figuré ?) les Lois morales au fond du cœur et faisant éclater sa gloire (en formes sensorielles messagères de grandeur) dans le "Livre" de sa Création ? Celui des principes ésotéristes qui tentaient de bâtir un savoir à partir des signatures et des similitudes ? Celui des métaphores reprises d'une façon "laïque" par des savants comme Galilée, puis Linné⁵³ ou Buffon, maniant la métaphore du Livre de la Nature pour inciter à la mathématisation de la physique ou à la recherche des causalités ? *Il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits* : n'est-ce pas l'univers d'un Berkeley prouvant dans de longues pages de son *Alciphron* (1732) que c'est *au sens propre* que Dieu parle aux hommes dans leur perception visuelle⁵⁴ ?

Rousseau reprend et pervertit toutes ces traditions précédentes : il ne vise pas une vérité théologique, ni un encouragement scientifique, ni une investigation ésotérique, tout en permettant tout cela. Comme à Berkeley, il ne lui est plus possible de distinguer le propre et

⁵¹ *Discours sur l'Inégalité*, Exorde, Pl. 133, Agora 66. C'est nous qui soulignons.

⁵² *Émile*, L. IV, Pl. 624-625, GF 401. C'est nous qui soulignons.

⁵³ Il est intéressant de relever que Rousseau écrit à Linné le 21 septembre 1771 : « Continuez d'ouvrir et d'interpréter aux hommes le Livre de la Nature. Pour moi, content d'en déchiffrer quelques mots à votre suite, dans le feuillet du règne végétal, je vous lis, je vous étudie, je vous médite, je vous honore, et je vous aime de tout mon cœur. » (C. G t. XX, p. 92, c'est nous qui soulignons). Mais ce type d'utilisation reste assez convenu, comme dans une des Lettres sur la Botanique, du 16 mai 1772 : « Chère Cousine, je suis jaloux d'être votre seul guide en cette partie. Quand il en sera temps je vous indiquerai les livres que vous pouvez consulter. En attendant ayez la patience de ne lire que dans celui de la nature, et de vous en tenir à mes lettres. » (III^e Lettre, Pl. IV, 1161).

⁵⁴ Berkeley, *Alciphron*, 4^e Dialogue, § 12, trad. in *Ceuvres*, III, p. 179 ; c'est nous qui soulignons. Voir aussi d'autres références dans *Comment on paie ses dettes quand on a du génie*, Chapitre II, § 8, pp. 57-60.

le métaphorique : la différence même entre le physique et le moral n'a plus de sens chez eux. Alors il n'est pas non plus de différence entre voir et comprendre : *voir les choses c'est voir des signes* et le message même. Le début de la Profession de foi du Vicaire savoyard était lui-même enchâssé dans le prologue du narrateur qui se terminait sur cette description célèbre : « On était en été, nous nous levâmes à la pointe du jour. Il me mena hors de la ville, sur une haute colline, au dessous de laquelle passait le Pô, dont on voyait le cours à travers les fertiles rives qu'il baigne ; dans l'éloignement, l'immense chaîne des Alpes couronnait le paysage ; les rayons du soleil levant rasaient déjà les plaines, et projetant sur les champs par longues ombres les arbres, les coteaux, les maisons, enrichissaient de mille accidents de lumière le plus beau tableau dont l'œil humain puisse être frappé. *On eût dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens* »⁵⁵. Dès sa *Nouvelle Théorie de la vision* (1708 et 1733), Berkeley avait insisté sur ce qui a peut-être émerveillé le jeune Jean-Jacques le lisant aux Charmettes : « C'est ainsi que la voix de l'Auteur de la nature, qui parle à nos yeux, n'est pas exposée à ces contresens et à cette ambiguïté auxquels les langues d'invention humaine sont inmanquablement sujettes »⁵⁶. *C'est parce que Dieu parle en écrivant* (dans la spatialité et la "figuration") qu'il dépasse tous les malentendus.

Et là où il écrit de la manière qui ressemble pleinement à la nôtre, c'est dans le cœur ou l'âme des êtres humains.

L'inscription du cœur de l'homme sur les rochers du livre

Comment celui qui sera le modèle du Vicaire savoyard, l'abbé Gaime, s'y prend-il, selon les *Confessions*, pour faire au jeune Jean-Jacques un tableau vrai de la vie humaine ? « Il me dit une chose qui m'est souvent revenue à la mémoire, c'est que, si chaque homme pouvait lire dans les cœurs de tous les autres, il y aurait plus de gens qui voudraient descendre que de gens qui voudraient monter [dans la société]. Cette réflexion, dont la vérité frappe, et qui n'a rien d'outré, m'a été d'un grand usage dans le cours de ma vie pour me faire tenir à ma place paisiblement »⁵⁷. On ne peut lire dans le cœur d'autrui, mais cela n'est pas si malheureux. Lire au fond des cœurs est le privilège de Dieu, parce qu'il est celui qui y

⁵⁵ Profession de foi du Vicaire savoyard, *Émile*, L. IV, Pl. 565, GF 345 ; c'est nous qui soulignons. On comprend que cette "lecture" puisse se faire au mieux par un aveugle, telle l'héroïne de *la Symphonie pastorale* (1919) de Gide : « Si vous saviez, s'écria-t-elle alors dans une exaltation enjouée, si vous pouviez savoir combien j'imagine aisément tout cela. Tenez ! Voulez-vous que je vous décrive le paysage ?... Il y a derrière nous, au-dessus et autour de nous, les grands sapins [...]. A nos pieds, *comme un livre ouvert, incliné sur le pupitre de la montagne*, la grande prairie verte et diaprée, que bleuit l'ombre, que dore le soleil, et *dont les mots distincts sont des fleurs* [...] que les vaches viennent épeler avec leurs cloches, et où les anges viennent lire, puisque vous dites que *les yeux des hommes sont clos*. *Au bas du livre, je vois un grand fleuve de lait fumeux, brumeux, couvrant tout un abîme de mystère, un fleuve immense, sans autre rive que, là-bas, tout au loin devant nous, les belles Alpes éblouissantes* », Livre de poche, pp. 99-100 ; c'est nous qui soulignons. Ce passage est sans doute directement inspiré par celui de la Profession de Foi du Vicaire Savoyard.

⁵⁶ Berkeley, *Nouvelle Théorie de la vision*, § 152, trad. in *Œuvres*, I, p. 279.

⁵⁷ *Confessions*, L. III, Pl. 91, Pk I, 134-135.

écrit⁵⁸, et qui doit alors y lire les réponses⁵⁹. Le bon colloque ne se fait que dans cette unité avec un Supérieur hétérogène.

Écrire dans le cœur de l'homme, qu'est-ce donc ? C'est ne pas passer par l'intermédiaire d'autrui : « ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne lui fait pas dire par un autre homme, il le dit lui-même, il l'écrit au fond de son cœur »⁶⁰. *Entre Dieu et l'homme, c'est une "lecture" et une "écriture" qui constituent la communication immédiate*⁶¹ ; voilà pourquoi le naturel est, selon Rousseau, du signifiant : c'est la seule façon d'échapper à autrui. Voilà pourquoi aussi, puisque le naturel est du chiffré immédiatement saisissable dans la seule communication réussie, celle verticale de l'homme et de Dieu, il est impossible pour Rousseau de parler du naturel avec la moindre métaphore. La nouvelle conception du naturel, c'est le Signe sans déperdition, le message qui se confond avec la chose même.

Par-delà les agissements coupables pour les détruire, les masquer, les oublier, la bonne nature les fera réapparaître, ces signes, ces messages, inaliénables en leur primitivité non mêlée : « Ces sentiments innés que la nature a gravés dans tous les cœurs pour consoler l'homme dans ses misères et l'encourager à la vertu peuvent bien à force d'art, d'intrigues et de sophismes être étouffés dans les individus, mais prompts à renaître dans les générations suivantes, ils ramèneront toujours l'homme à ses dispositions primitives, comme la semence d'un arbre greffé redonne toujours le sauvageon »⁶². Le message écrit de la nature est à défendre contre les livres des hommes. Ceux-là recouvrent le vrai message, détournent l'attention. Même en ce qui concerne les savoirs mieux vaut faire impression dans les cerveaux, que remplir les bibliothèques. C'est bien ce qui devra se passer dans la Cité du Contrat social : « À ces trois sortes de lois il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État [...]. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de

⁵⁸ « il me reste à chercher [...] quelles règles je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre, selon l'intention de celui qui m'y a placé. En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables. Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience [...]. », *Émile*, L. IV, Pl. 594, GF 372. C'est nous qui soulignons.

⁵⁹ « L'œil éternel qui voit tout, disais-je en moi-même, lit maintenant au fond de mon cœur », *La Nouvelle Héloïse*, 3è P., let. XVIII, Pl. 354, Folio 422. Et aussi : « Celui qui lit au fond de mon cœur sait bien que je n'aime pas mon aveuglement », *Émile*, L. IV, Pl. 631, GF 407.

⁶⁰ *Émile*, L. IV, Pl. 491, GF 275.

⁶¹ On connaît le souhait de Julie (pour l'au-delà) d'« une communication immédiate, semblable à celle par laquelle Dieu lit nos pensées dès cette vie, et par laquelle nous lirons réciproquement les siennes dans l'autre, puisque nous le verrons face à face », souligné par la note de Rousseau : « Cela me paraît très bien dit : car qu'est-ce que voir Dieu face à face, si ce n'est lire dans la suprême intelligence ? », *La Nouvelle Héloïse*, 6è P., let. XI, Pl. 728, Folio II, 371.

⁶² *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dial. III, Pl. I, 972. Et de passer à la métaphore du cri : « ce sentiment intérieur [...] crie à tous les cœurs [...]. La voix de la conscience ne peut pas plus être étouffée dans le cœur humain que celle de la raison dans l'entendement, et l'insensibilité morale est tout aussi peu naturelle que la folie. », *ibid.*

l'opinion [...]. »⁶³

Pourtant il n'a pas suffi à Dieu d'écrire ses caractères dans le monde ni au fond des cœurs, mais il a dû passer plusieurs Alliances avec les hommes. Il a donné alors l'exemple aux hommes anciens, qui, comme Lui, inscrivent leurs signes sur la face même de la terre : « J'observe que, dans les siècles modernes, les hommes n'ont plus de prise les uns sur les autres que par la force et par l'intérêt, au lieu que les anciens agissaient beaucoup plus par la persuasion, par les affections de l'âme, parce qu'ils ne négligeaient pas la langue des signes. Toutes les conventions se passaient avec solennité pour les rendre plus inviolables [...] ; la face de la terre était le livre où s'en conservaient les archives. Des rochers, des arbres, des monceaux de pierres consacrés par ces actes, et rendus respectables aux hommes barbares étaient les feuillets de ce livre, ouvert sans cesse à tous les yeux »⁶⁴. Voici donc que le livre se prend-au-propre : il se naturalise. Les signes premiers étaient respectés parce qu'ils étaient des êtres de la nature porteurs de rappel sacré.

Nouvelles *lettres patentes*. Plus de différence, dès lors, entre les êtres de la nature et ceux de la culture. Rousseau auteur va s'en souvenir : il peut réussir son identification au Créateur (et au Christ-Livre) en écrivant des livres qui soient comme ceux de Dieu. Comme le premier Jean, celui du Prologue de l'Évangile "incorporé" par Pétrarque puis par l'exergue de la *Julie*, le nouveau Jean s'inscrit dans son livre. Le livre n'est bon qu'incorporé, et à l'instar du Livre-Monde créé par Dieu, les livres de Jean-Jacques diront directement sa gloire, — *nul n'est excusable de n'y pas lire*.

Les monuments de nos amours, dans la *Nouvelle Héloïse*, sont très exactement de nouveaux signes "naturels" : « Quand nous eûmes atteint ce réduit et que je l'eus quelque temps *contemplé* : quoi ! dis-je à Julie en la regardant avec un œil humide, votre cœur ne vous dit-il rien ici, et ne sentez-vous point quelque émotion secrète à l'aspect d'un lieu si plein de vous ? Alors sans attendre sa réponse, je la conduisis vers le rocher et lui montrai son chiffre gravé dans mille endroits, et plusieurs vers du Pétrarque et du Tasse relatifs à la situation où j'étais en les traçant. En les revoyant moi-même après si longtemps, j'éprouvai combien la présence des objets peut ranimer puissamment les sentiments violents dont on fut agité près d'eux »⁶⁵. Or quel mot dessine ainsi le chiffre gravé dans mille endroits de la nature, cette nouvelle divinité des temps modernes ? Nulle surinterprétation de notre part : il suffit de regarder les estampes voulues par Rousseau. Longuement discutées par lui avec Gravelot, elles sont aussi parlantes que le texte même... Or que lit-on dans l'estampe intitulée *Les monuments des anciennes amours* ?

Quelles lettres du nom *Julie d'Étange* Rousseau a-t-il voulu pour chiffre de la nouvelle nature ? *Chiffre* en herméneutique neuve : moins au sens des messages cryptés que l'ancien secrétaire à l'ambassade de France à Venise se plaisait à confectionner — Dieu, contrairement

⁶³ *Contrat social*, II, 12, Pl. 394, Folio 216.

⁶⁴ *Émile*, L. IV, Pl. 645-646, GF 421 ; c'est nous qui soulignons. Il ajoute : « Le puits du serment, le puits du vivant et du voyant, le vieux chêne de Mambré, le monceau du témoin ; voilà quels étaient les monuments grossiers, mais augustes, de la sainteté des contrats [...] ».

⁶⁵ *La Nouvelle Héloïse*, 4^e P., let. XVII, Pl. 518-519, Folio II, 140. C'est nous qui soulignons.

aux méprisables ambassadeurs, à Venise ou ailleurs, ne chiffre pas ses messages par des rouages compliqués —, qu'au sens de message évident qui porte aux yeux de tous le code du Dieu créateur. C'est en laissant voir à tous ce qu'il a à dire, que celui-ci laisse à chacun le soin d'ouvrir les yeux de son cœur.

Le chiffre obvie de la pensée nouvelle, buriné en caractères si clairs qu'on ne les regarde plus, lettres qu'on a sous les yeux et qui disent le fin mot de l'histoire, — celle du nouveau concept de naturel et du nouveau fondement de l'écriture —, c'est :

« **J.E.** »

§ 3.— Les nouveaux modèles : corps naturels entre eux

Ainsi prise comme réalité ontologiquement marquée par la volonté de Dieu, la Nature peut devenir le grand Modèle.

La notion de naturel, centre du dispositif spéculatif rousseauiste, sert tout entière à empêcher de penser l'imitation entre humains. Pourtant, elle est elle-même, à la fois dans sa constitution de notion pour le système rousseauiste, et dans la norme qu'elle est censée proposer à ceux qu'elle régit, profondément gouvernée par la question du modèle. Elle désigne en effet le nouveau type de modèle que va accepter la modernité : le modèle du non-humain. Dans la pensée rousseauiste comme dans le monde qu'il croit décrire, la place du modèle humain absent et refusé (parce que toujours aliénant) est massivement occupée par les seuls modèles acceptés — qui vont peser de quel poids — : outre le Premier d'entre eux, Dieu, les êtres naturels autres que les humains (qu'ils soient vivants des règnes animal et végétal, ou minéraux). Accompagnant la dissolution de toute distinction possible entre le métaphorique et le propre (c'est-à-dire l'homogénéisation du physique et du moral, de l'être et du devoir-être), la nouvelle fonction de modèle est assignée à la fois à Dieu et aux corps. Dieu s'exprime dans les êtres naturels même : ils sont unis dans la même naturalité, car elle est la pure spontanéité du propre. Tous savent être ce qu'ils sont.

« Prenons toujours l'instinct pour exemple » : l'animal, la plante, modèles d'individu-Un

L'animalité, modèle de l'humanité

Faute de savoir se guérir, que l'enfant sache être malade : cet art supplée à l'autre [la médecine], et souvent réussit beaucoup mieux ; c'est l'art de la nature. Quand l'animal est malade, il souffre en silence et se tient coi [...]. On me dira que les animaux, vivant d'une manière plus conforme à la nature, doivent être sujets à moins de maux que nous. Eh bien ! cette manière de vivre est précisément celle que je veux donner à mon élève ; il en doit donc tirer le même profit.⁶⁶

L'animal est doublement modèle : il sait le bon usage des maladies, et il sait comment

⁶⁶ *Émile*, L. I, Pl. 271, GF 60.

vivre pour les éviter. Ou plutôt il ne *sait pas*, il est. Il *vit d'une manière plus conforme à la nature*. Le modèle animal est le modèle de qui adhère pleinement à son destin naturel. Comme chez Dieu, aucune séparation en lui entre son essence et son existence : il est ce que sa nature le fait être. L'exemplarité n'est plus, comme chez les Stoïciens, celle d'un courage moral, de vertus éthiques, dont les animaux supérieurs, — ou *sociaux* —, feraient preuve. La morale consiste désormais dans une acceptation de sa propre place, de son propre donné physique. Dès lors c'est leur corps même qui est modèle, jusqu'à l'aberrant : « Nous ne nous sommes pas encore avisés de mettre au maillot les petits des chiens et des chats ; voit-on qu'il résulte pour eux quelque inconvénient de cette négligence ? »⁶⁷. L'animal peut être modèle pour l'homme, puisque précisément Rousseau ne voit en lui que celui qui n'a pas affaire à son semblable : « il est impossible d'imaginer pourquoi dans cet état primitif un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un loup de son semblable »⁶⁸.

Davantage : la différence entre l'homme et la bête n'est, à l'égard de la constitution intellectuelle, que de degré. « Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel homme à telle bête »⁶⁹. On sait l'intérêt avec lequel, dans la note X du Second Discours, Rousseau envisage favorablement l'hypothèse de savoir si « divers animaux semblables aux hommes, pris par les voyageurs pour des bêtes [...] seulement parce que ces animaux ne parlaient pas, ne seraient pas en effet de véritables hommes sauvages, dont la race dispersée anciennement dans les bois [...] se trouvait encore dans l'état primitif de nature ». Son insistance sur la « ressemblance exacte » que des monstres nommés *pongos* ont avec l'homme, ou à quel point les orangs-outangs sont *semblables* aux hommes, aboutit à ce qui est une véritable thèse : « on trouve dans la description de ces prétendus monstres des conformités frappantes avec l'espèce humaine, et des différences moindres que celles qu'on pourrait assigner d'homme à homme »⁷⁰. Et de défendre avec chaleur la cause des orangs-outangs pendant plusieurs pages, prêt à défaire, ici encore, ici pour de bon, les barrières génériques. Déjà dans un écrit précédent, les ressemblances chancelaient : « Il ne faut point nous faire tant de peur de la vie purement animale, ni la considérer comme le pire état où nous puissions tomber ; car il vaudrait encore mieux ressembler à une brebis qu'à un mauvais Ange »⁷¹. Peut-être y a-t-il là un schibboleth entre deux modernités : les révoltés miltoniens, baudelairiens, qui choisissent Satan à défaut de pouvoir être Dieu ; le rousseauisme qui préfère l'animalité. Lourde préférence. Où l'on voit bien, d'abord, que s'il s'insurge (contre les injustices commises par les hommes), Rousseau ne rêve que d'acquiescement en ce qui concerne la destinée (d'où l'exaspération de Baudelaire ou de Nietzsche à l'égard de ce qu'ils croient être la niaiserie de ses bons sentiments). Où l'on voit aussi que tout dépend de la façon dont on définit la brebis.

Chez Rousseau il ne s'agit certes pas de mouton de Panurge, mais de l'animal qui n'a pas à se préoccuper de choix. Il est pleinement en accord avec lui-même, sans révolte et sans haine.

⁶⁷ *Émile*, L. I, Pl. 256, GF 45.

⁶⁸ *Discours sur l'Inégalité*, 1^è P., Pl. 151, Agora 86.

⁶⁹ *Discours sur l'Inégalité*, 1^è P., Pl. 141, Agora 75.

⁷⁰ *Discours sur l'Inégalité*, note X ou J, Pl. 208 et 210, Agora 157 et 160.

⁷¹ *Dernière réponse* sur le Premier Discours, Pl. III, 78.

Le naturel en nous comme un arbuste mal placé

Dès le deuxième paragraphe du premier livre de l'*Émile*, apparaît au lecteur, pressante et émouvante, l'image de la nature comme d'« un arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin, et que les passants font bientôt périr, en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens ».

C'est bien de la nature en l'enfant, qu'il s'agit, et non pas de l'enfant : cette singularité de la comparaison signe, dès cette ouverture, la problématique rousseauiste. Autant comparer un enfant avec un arbre ressortirait clairement de la *similitudo*, autant comparer la nature en lui avec ce qui passe couramment pour un des meilleurs emblèmes de cette nature même, transforme l'appréhension même du caractère métaphorique. Il y a moins, alors, pour Rousseau, métaphore (rapprochement d'hétérogènes), que métonymie (ou plus exactement métaphore métonymique car demeure l'hétérogénéité d'un concept et d'un être, la nature et un arbre) : on se met à prendre (non rhétoriquement) un individu (l'arbuste) comme emblème du genre (les êtres naturels). Sur cet exemple, on saisit combien c'est toute la portée du métaphorique qui, chez Rousseau, est ébranlée : 1/ le rapprochement rhétorique est transformé en une identité, une même appartenance générique. L'analogie du physique et du mental, à son apogée, se fait équivalence. Alors toute *similitudo* classique devient impossible et deviendra pour la métaphysique subséquente une *comparatio*⁷² ; 2/ et la conceptualisation sera rabattue sur une visualisation, permettant dès lors n'importe quelle identification. Le jeu est d'autant plus subtil que, dès le paragraphe suivant, Rousseau reprend le statut traditionnel de la métaphore de l'arbre : le comparé redevient, comme à l'ordinaire, l'enfant (« la jeune plante », « ton enfant ») et le régime sémantique est éminemment praxéologique : « C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère [...]. Cultive, arrose la jeune plante [...] ». Alors peut se faire la substitution inouïe, que nous avons déjà soulignée, entre le sens classique (humain) d'éducation, et le nouveau sens de « développement interne de nos facultés et de nos organes ». C'est bien cette oscillation entre les deux comparés (d'abord la nature en l'enfant, puis l'enfant), qui permet le tour de passe-passe. Habitué qu'il est au statut tranquille de la métaphore praxéologique conseillant aimablement au parent de se donner du mal pour son enfant, comme on se donne du mal pour sa plante en l'arrosant, le lecteur ne s'aperçoit pas qu'il cautionne en réalité la nouvelle définition de l'éducation : *arroser le naturel*.

C'est bien aussi l'appel à la plante qui est censé fonder la démonstration même de l'existence du naturel propre.

La nature, nous dit-on, n'est que l'habitude. Que signifie cela ? N'y a-t-il pas des habitudes qu'on ne contracte que par force, et qui n'étouffent jamais la nature ? Telle est, par exemple, l'habitude des plantes dont on gêne la direction verticale. La plante mise en liberté garde l'inclinaison qu'on l'a forcée à prendre ; mais la sève n'a point changé pour cela sa direction

⁷² Rappelons que dans *L'important, c'est d'être propre*, Chapitre II, pp. 16-24, nous insistons sur les deux types de comparaison que ce mot français actuel ne permet pas de distinguer : la *comparatio* ou comparaison avec une entité du même genre (elle est belle comme sa sœur) et la *similitudo*, c'est-à-dire une comparaison avec une entité qui est d'un autre genre ontologique (elle est belle comme une rose). L'oubli même de cette différence est ce qu'il faut penser dans la "modernité".

primitive ; et, si la plante continue à végéter, son prolongement redevient vertical. Il en est de même des inclinations des hommes.

Ici, l'analogie a un rôle central. Il ne s'agit plus (ou plus seulement) d'expressivité, mais d'argumentation : c'est bien l'existence d'une réalité (en l'occurrence le naturel) chez les plantes, qui permet le raisonnement rousseauiste. Celui-ci consiste d'abord en la mise en évidence, pour la plante, d'un phénomène antérieur (« sa direction primitive ») et supérieur (« n'a point changé pour cela », « redevient ») aux habitudes forcées (« dont on gêne », « qu'on l'a forcée à prendre ») ; puis en l'affirmation du droit à la transposition (« Il en est de même des inclinations des hommes »). Le raisonnement est particulièrement habile. Non seulement en effet, comme toute analogie métaphorique, celle-ci ne peut convaincre que les convaincus, et ne prouve nullement, se contentant d'énoncer ce qui serait à prouver (« Il en est de même ») ; mais encore il révèle une fois de plus, dans un déséquilibre décisif concernant l'intérieur même des situations comparées, le moteur secret de la pseudo-observation rousseauiste du « naturel » : le refus des autres humains. Il faut en effet souligner combien, en admettant même la légitimité du passage de la sphère végétale à la sphère humaine, les deux types de relations décrites pour chacune sont foncièrement *différentes*, ce qui détruit toute symétrie dans le rapprochement. Dans le premier cas, il ne s'agit nullement comme dans le second, d'une contrainte exercée par un *membre de l'espèce même* (sur lui-même ou sur un congénère) : ce n'est pas la plante qui s'impose une habitude, ni sur elle-même ni sur une autre plante sa voisine... Alors même que l'idée de contrainte, de gêne, de forçage est constitutive de la notion d'« habitude » telle que l'utilise Rousseau puisque le naturel va être défini comme ce qui résiste à ce forçage, c'est se donner la part belle, que de proposer comme comparaison un cas où, de toute évidence, la contrainte est voulue par l'extérieur, et n'a pour but que le caprice esthétique-technique d'une espèce qui en voue une autre à son service. L'argumentation consiste à rapprocher des habitudes que les hommes se donnent à *eux-mêmes* (individuellement ou de manière inter-individuelle), — et dont une certaine part, appelée traditionnellement *éducation*, se targue même de faire advenir des *valeurs* —, donc des relations inter-humaines, avec des relations de totale *hétérogénéité* qui peuvent se produire entre espèce humaine et « règne » (ici asservi) végétal. Paradoxalement c'est en passant non seulement par un modèle hétérogène (la plante par rapport à l'être humain), mais, chez celui-ci, à des relations condamnables (vouloir faire de la plante une chose de l'homme) de la part de l'hétérogène dominant, que Rousseau porte à son comble la grande déploration de l'altération. La dénonciation des pratiques humaines, toujours insensées qu'elles empêchent les plantes de pousser droit ou qu'elles abîment les hommes en leur donnant des opinions, aboutit à la condamnation suprême, celle pour altération. La vraie cause de l'altération est désignée comme étant, dans sa contrainte nue, la pure altérité.

Les ravissements du modèle végétal

« Rien n'est plus singulier que les ravissements, les extases que j'éprouvais à chaque observation que je faisais sur la structure et l'organisation végétale [...] »⁷³. C'est bien « l'organisation végétale » qui doit « par elle-même mériter quelque attention », et nullement l'habituel usage pharmaceutique. Il y insiste dans son œuvre ultime, *les Rêveries du Promeneur Solitaire* : surtout ne pas confondre la botanique avec une partie de la médecine, ne pas la

⁷³ *Rêveries du Promeneur solitaire*, Vè Prom., Pl. 1043, Pk 93.

prendre pour ce qu'elle n'est pas, rétablir sa place. Mais pourquoi Rousseau *s'identifie-t-il*, comme il le dit, aux plantes ? Ce sont là des « productions *spontanées* que la terre, *non forcée par les hommes* » offre. Mais encore ? Pourquoi la comparaison des plantes entre elles est-elle foncièrement bonne ? Certes il en serait de même pour les minéraux et pour les animaux, mais l'étude de ces deux règnes-là est beaucoup plus difficile au simple amateur. Le domaine de la jouissance est clairement indiqué : c'est « la distinction des caractères génériques » ; « Attiré par les riants objets qui m'entourent, je les considère, je les contemple, je les compare, j'apprends enfin à les classer [...]. Je n'ai ni dépense à faire ni peine à prendre pour errer nonchalamment d'herbe en herbe, de plante en plante, pour les examiner, pour *comparer leurs divers caractères, pour marquer leurs rapports et leurs différences* [...] »⁷⁴. Ces tentatives de classement ne consistent qu'en ceci : distinguer, ne pas confondre, établir le caractère propre de chaque variété. Comme toujours, ce qui passionne Rousseau, ce sont les différences : « *Pour distinguer deux espèces de même genre, il ne s'agit pas de rapporter ce qu'elles ont de commun mais ce qu'elles ont de différent* »⁷⁵.

Or ce qui frappe Rousseau, dans l'analyse de l'être organisé qu'est une plante, c'est le caractère un de chaque individu⁷⁶, voire même la vitalité individuelle isolée de chaque partie : « On ne peut disconvenir que les plantes ne soient des corps organisés et vivants, qui se nourrissent et croissent par intussusception, et dont chaque partie possède en elle-même une vitalité *isolée et indépendante des autres*, puisqu'elles ont la faculté de se reproduire »⁷⁷.

Du coup, voici la clé de ce qui provoque l'extase de Rousseau dans la botanique : elle est censée être la manifestation en acte d'un bouleversement total des rapports entre l'individu et l'espèce ; elle est le règne qui permet de mettre en cause l'idée même d'espèce ou de genre :

*est-ce qu'à proprement parler il n'existerait point d'espèces dans la nature, mais seulement des individus ?*⁷⁸

La plante est un modèle qui apprend à l'homme, les deux formes de l'"un", la vitalité isolée aussi bien que la correspondance qui organise, et elle les présente sur un même

⁷⁴ *Rêveries du Promeneur solitaire*, Vè Prom., Pl. 1043, Pk 93 ; puis VIIè Prom., Pl. 1068-1069, Pk 123. Ou encore : « L'étude des animaux n'est rien sans l'anatomie ; c'est par elle qu'on apprend à les classer, à distinguer les genres, les espèces. »

⁷⁵ *Fragments de Botanique*, Pl. IV, 1253, c'est nous qui soulignons. L'espèce et le genre n'ont recours à du *commun* que pour mieux se distinguer : « ESPÈCE.– Réunion de plusieurs variétés, ou individus, sous un caractère commun qui les distingue de toutes les autres plantes du même genre. » ; « GENRE.– Réunion de plusieurs espèces sous un caractère commun qui les distingue de toutes les autres plantes. », *Dictionnaire de Botanique*, art. Espèce, Pl. IV, 1220 ; art. Genre, Pl. IV, 1231.

⁷⁶ « les végétaux ne sont aux yeux du botaniste que des êtres organiques, sitôt que le végétal est mort, [...] que ses parties n'ont plus la mutuelle correspondance qui le faisait vivre et le constituait un, il n'est plus du ressort du botaniste [...] », *Fragments de Botanique*, Pl. IV, 1249.

⁷⁷ *Dictionnaire de Botanique*, art. Plantes, Pl. IV, 1239 ; c'est nous qui soulignons.

⁷⁸ *Dictionnaire de Botanique*, art. Aphrodites, Pl. IV, 1212. Cette interrogation bouleversante se fait à l'occasion des plantes qui se reproduisent par boutures, mais elle dépasse de loin cette considération.

individu, qui est sans lien avec des semblables, qui peut même engendrer seul son semblable. On comprend les ravissements du Botaniste solitaire.

Des atomes et des hommes

Un autre modèle de l'individu-espèce

Aussi étonnant que cela puisse nous paraître, le modèle chimique et le modèle végétal peuvent se rejoindre : ils apportent l'un et l'autre la preuve, aux yeux de Rousseau, de règnes où nulle différence n'existe entre l'individu et le genre.

Une longue note, tout à fait remarquable, de la Profession de foi du Vicaire savoyard exprime avec vigueur un des intérêts les plus profonds de la "métaphysique" rousseauiste : par-delà les subtilités de la substance, par-delà la querelle du "matérialisme", la quête insistante de Rousseau est toujours celle de la place de l'*unité* indivise, celle du niveau où placer l'individu. C'est ainsi que, à propos de la matière même, telle est sa grande question :

Mais s'il est vrai que toute matière sent, où concevrai-je l'unité sensitive ou le moi individuel ? sera-ce dans chaque molécule de matière ou dans des corps agrégatifs ? Placerai-je également cette unité dans les fluides et dans les solides, dans les mixtes et dans les éléments ? *Il n'y a, dit-on, que des individus dans la nature ! Mais quels sont ces individus ? Cette pierre est-elle un individu ou une agrégation d'individus ? Est-elle un seul être sensitif, ou en contient-elle autant que de grains de sable ? Si chaque atome élémentaire est un être sensitif, comment concevrai-je cette intime communication par laquelle l'un se sent dans l'autre, en sorte que leurs deux moi se confondent en un ?*⁷⁹

Où concevrai-je l'unité, dans chaque molécule ou dans des corps agrégatifs ? C'est, en tous domaines, l'unique question, et l'unique alternative⁸⁰. Le problème de Rousseau est toujours celui de l'échelle de l'individu. Or le monde chimique apparaît à certains moments comme un excellent fournisseur de modèles. Rousseau donne la clé de son intérêt, dans ses *Institutions chimiques* : « Dans les minéraux, au contraire [des animaux], l'agrégation n'est nullement nécessaire pour en constituer l'essence et un Atome d'or n'est pas moins pourvu de toutes les propriétés spécifiques de l'or, que le serait un lingot d'or de cinquante marcs »⁸¹. C'est bien la thèse qu'il établit dès l'ouverture de son travail : « Toute la Physique depuis Aristote jusqu'à ce jour s'est toujours brouillée en confondant les modifications des corps

⁷⁹ *Émile*, L. IV, Pl. 584, GF 363 ; c'est nous qui soulignons.

⁸⁰ Dans la Profession de Foi Rousseau va affirmer la différence entre l'attraction et la sensation, les phénomènes matériels et la vie sensible, à cause précisément de cette raison fondamentale de l'unité indivisible : « L'attraction peut être une loi de la nature dont le mystère nous est inconnu ; mais nous concevons au moins que l'attraction, agissant selon les masses, n'a rien d'incompatible avec l'étendue et la divisibilité. Concevez-vous la même chose du sentiment ? Les parties sensibles sont étendues, mais l'être sensitif est indivisible et un ; il ne se partage pas, il est tout entier ou nul ; l'être sensitif n'est donc pas un corps. », *Émile*, L. IV, Pl. 584, GF 363 ; c'est nous qui soulignons.

⁸¹ *Institutions chimiques*, L. I, ch. II, Paris : Fayard, éd. Corpus des Philosophes français, 1999, p. 41. C'est nous qui soulignons.

agrégés avec les propriétés de chaque corpuscule particulier. »⁸², entendons : il ne faut pas prendre les premiers pour des seconds, parce que les seconds (les corpuscules particuliers) sont les vrais porteurs de l'essence. Et la chimie est, comme la métaphysique rousseauiste, en quête de l'essence : « Tant que la Physique ne considère les corps que par leurs mouvements, leurs figures, et par d'autres semblables modifications, elle nous apprend bien à juger de quelques-uns des *effets qu'ils produisent les uns sur les autres* : mais [...] elle ne parvient point seule à les connaître *intérieurement et par leur propre substance* ; la chimie qui s'attache à cette recherche est donc la plus importante de toutes les parties de la Physique. »⁸³

La chimie a cet intérêt remarquable, aux yeux de Rousseau — c'est bien pourquoi il lui a donné tellement de temps — de se vouer à étudier le *propre* des substances. Mais elle cherche aussi (et pour mieux parvenir à connaître ces substances en elles-mêmes) les relations possibles entre les substances. Il ne faut donc pas se tromper quand on va, en chimie, parler d'union : cela peut désigner ou bien l'union de substances (différentes d'espèce, donc dans notre langage de commentateur, hétérogènes), ou bien l'union des particules à l'intérieur de la substance. De plus, le modèle chimique, comme les autres, est à la fois un modèle de création naturelle et un modèle de remédiation apportée par l'art qui peut imiter la nature. Le plan même suivi par le livre que sont les *Institutions chimiques*, y insiste : une partie sur les instruments naturels, une partie sur les instruments de l'art. Chez Rousseau, la connaissance de la nature n'a d'autre intérêt que d'en permettre l'imitation : « voyons de quels moyens on doit se servir pour en pénétrer la substance, pour en connaître les principes constituants et leurs combinaisons, pour en former au besoin de nouveaux composés, et pour imiter, quand on le peut, les opérations de la nature par des productions artificielles semblables à celles qu'elle nous fournit »⁸⁴. Le modèle de l'art chimique peut alors jouer pour proposer ce que nous appellerions une pensée du bon *co-*. Il suffit d'ouvrir les *Institutions chimiques* pour constater combien, en abordant le monde de la chimie, ce sont les *rappports* que Rousseau se plaît à penser. Il refuse également, en ces affaires, les doctrines des Aristotéliens (qui se contentent d'explications verbales), des Cartésiens (qui ne pensent qu'aux mouvements), comme aussi bien des Newtoniens⁸⁵. C'est dans le stahlisme qu'il se retrouve ; or comme par hasard, les livres qu'il aime et recopie insistent non sur des attractions, mais sur des répulsions ou, mieux encore, des propriétés individuelles⁸⁶. Dans le monde chimique rousseauiste, les unions entre substances servent essentiellement à ces

⁸² *Institutions chimiques*, L. I, ch. II, p. 38.

⁸³ *Institutions chimiques*, L. I, ch. I, p. 10. C'est nous qui soulignons.

⁸⁴ *Institutions chimiques*, L. I, ch. IV, p. 53.

⁸⁵ Ainsi : « La forme des Péripatéticiens, la matière subtile de Descartes, l'attraction même de Newton ne me paraissent pas des hypothèses moins insuffisantes [que celle de Leibniz] pour cette explication », *Institutions chimiques*, L. I, ch. III, p. 43.

⁸⁶ Ainsi : « les rayons du soleil ou pour mieux dire, les corpuscules de feu sont plutôt disposés à se fuir mutuellement et à s'éloigner les uns des autres qu'à s'attirer réciproquement », *Institutions chimiques*, L. II, ch. II, p. 93 ; à propos des tuyaux capillaires : « quoique quelques Auteurs ayent voulu expliquer tous ces faits par l'attraction, il paraît beaucoup plus simple et plus vraisemblable de les attribuer à la ténacité modérée des particules de l'air. » (L. II, ch. III, p. 169) ; il vient d'appeler ténacité le fait de ne pouvoir se désunir, bref une liaison intérieure, qui n'a rien à voir avec une attraction pour un corps étranger.

substances à se dégager de celles avec lesquelles elles sont trouvées unies : « il est nécessaire de considérer les propriétés qu'ont les diverses substances de se dégager l'une l'autre et de former de nouvelles unions, sous l'idée de rapports entre ces mêmes substances. J'avoue que ce mot de rapport est un terme vague [...]. Quand donc une substance s'unit à une autre, je dis qu'elle a rapport avec elle, mais si une troisième s'unissant plus fortement à cette seconde, fait lâcher prise à la première, alors je dis que cette troisième a plus de rapport à la seconde que n'en a la première ; puisque *celle-ci qui a été chassée par l'autre ne peut plus la chasser à son tour.* »⁸⁷

Ce qui intéresse Rousseau est d'examiner les opérations qui permettent de défaire les mixtes, fût-ce les plus forts. Le vocabulaire n'est pas toujours suivi, mais on retrouve maintes fois proclamée la certitude selon laquelle il est deux types d'unions, bien différents : celles où les constituants ne se perdent pas, celles où ils se perdent. Entendons bien que Rousseau parle dans les deux cas d'*union*, c'est-à-dire de ces mélanges de substance qu'il appelle des mixtes (« On donne le nom de mixte à toute substance formée par le concours de deux ou plusieurs principes lesquels par leur union ne forment plus qu'un seul tout »). Tout l'objet de l'art chimique est, comme celui de la nature, de fabriquer de tels mixtes à partir des éléments premiers, lesquels sont simples. Mais précisément cette union peut être plus ou moins forte. Or pour lui, les *corps organisés* (les organismes animaux et végétaux) sont des unions lâches, dont la composition est facile à rompre. Au contraire, les minéraux sont de vrais mixtes, car « ce sont des mixtes proprement dits et les principes, tant à cause de leur simplicité qu'à cause de leur subtilité, ont dans les mixtes une union bien plus forte et plus serrée que les mixtes ne l'ont dans les composés de sorte qu'il n'est presque pas possible de trouver des instruments assez fins pour détruire leur cohésion »⁸⁸. On a donc d'une part les vrais mixtes, tels les minéraux (et particulièrement les métaux) et d'autre part les mixtes qui ne sont que des composés de mixtes. Ce qui intéresse Rousseau c'est le type d'unité qui existe à l'intérieur d'une substance simple : « Les Philosophes [=les Savants] qui ont fait tant d'efforts pour expliquer tous les phénomènes de la nature, n'ont jamais rien dit de raisonnable sur le plus commun de tous et celui, peut-être, qui méritait le mieux d'être expliqué. Je parle de la cohésion des parties de chaque corps, de cette opération qui fait, par exemple, une seule masse d'or d'une quantité de corpuscules aurifiques. »⁸⁹

Telle est bien la perspective constante de Rousseau : la cohésion, comme tout co-, pose problème. Selon lui, les newtoniens traitent trop facilement toutes les questions par l'attraction, alors même que l'important est le propre : « Que si l'on adopte l'attraction newtonienne, voilà un agent universel mobile de tous les autres et dans lequel réside la première cause de toutes les productions de la nature. Mais enfin cet agent lui-même, s'il existe, que peut-il faire autre chose qu'émouvoir différemment les corps, à proportion si vous voulez des masses et des distances ? *Changera-t-il la nature des principes et ne les déterminera-t-il pas, au contraire à agir de la manière qui leur est propre.* »⁹⁰

⁸⁷ *Institutions chimiques*, L. III, ch. IV, p. 274 ; c'est nous qui soulignons. C'est en quoi Goethe sera profondément proche de Rousseau, en particulier dans les *Affinités électives*.

⁸⁸ *Institutions chimiques*, L. I, ch. IV, p. 51.

⁸⁹ *Institutions chimiques*, L. I, ch. 3, p. 43.

⁹⁰ *Institutions chimiques*, L. III, p. 231. C'est nous qui soulignons.

Les minéraux et en particulier les métaux sont les premiers des "corps simples", ce que Rousseau appelle aussi éléments purs, et qui sont à ses yeux les plus solidement *cohérents*, c'est-à-dire sachant composer entre eux le plus fortement leurs particules. Le flou est complet du point de vue de la science d'aujourd'hui, mais Rousseau ne cesse de poursuivre la question, en tous domaines, du même et de l'autre. Selon lui, cette cohésion parfaite vient de ce que dans les minéraux, à la différence des organismes, il s'agit toujours « d'union purement agrégative », ce qui fait d'ailleurs que « nous pouvons, en quelque manière, assister à leur génération », et que nous pouvons imiter cette union par la *combinaison*. Ainsi, contrairement à nos attentes de modernes, *Rousseau pense l'union par agrégation comme étant plus parfaite que celle des organismes*. S'il peut affirmer cela, c'est qu'il confond le problème de la constitution matérielle d'un corps avec le problème de ses parties fonctionnelles (les différents organes). Il pense le corps organique comme composition fragile entre des organes différenciés ; au contraire les corps matériels, et en particulier les minéraux, connaissent avec l'agrégation une forme d'unité remarquable. Quel est donc le secret ainsi caché, des pierres et du rousseauisme ?

C'est bien celui que nous n'avons cessé de montrer dans toute son œuvre. Rousseau développe une étonnante théorie de la cohésion matérielle, de ce qu'il appelle aussi "ténacité". Elle consiste pour lui en la *fluidité*, laquelle s'applique à tous les corps, aussi bien aux minéraux et à tous solides : « la fluidité est le principe de la solidité des corps »⁹¹. Or il en livre le secret ainsi : « l'union des particules d'un fluide entre elles est, à la vérité, très facile à rompre mais elle n'en est pas moins parfaite »⁹². Cette union est parfaite tout en étant très facile à rompre : cela va de pair, parce que l'union ici est celle de particules individuelles, qui pouvant exister à part, ne perdent nullement leur identité dans le flux, mais servent, le temps de l'union, à la perfection du corps solide.

Chimie du Corps politique

On doit rappeler ces deux points essentiels :

1/ comme pour tous les domaines qui donnent lieu à ce qu'on pourrait croire des métaphores, Rousseau pense en réalité les domaines hétérogènes comme soumis aux mêmes lois. Rappelons l'affirmation faite par Rousseau dès les premières pages des *Institutions chimiques*, concernant certes au propre les principes matériels, mais qui montre bien la préférence pour l'identité sur l'analogie :

...l'analogie qui règne par tout entre les principes matériels des trois règnes, comme je le ferai voir, nous autorise tout au moins à l'admettre ici par induction ? Je dis plus, en supposant pour vraies les expériences de Beccher, *au lieu de l'Analogie en question je ne vois point de difficulté à reconnaître une parfaite identité dans les principes des trois règnes s'ils ont les mêmes propriétés et produisent les mêmes effets, ainsi qu'on sera contraint d'en convenir.*⁹³

⁹¹ *Institutions chimiques*, L. I, ch. III, p. 45. Il privilégie toujours ces faits de "propriété" sur ceux de l'attraction pour une autre substance.

⁹² *Institutions chimiques*, L. I, ch. III, p. 46.

⁹³ *Institutions chimiques*, L. I, ch. I, p. 26. C'est nous qui soulignons.

2/ la vraie différence pour lui est ailleurs : c'est celle qui sépare les forces qui viennent de l'extérieur (l'altérité) et celles qui viennent de l'intérieur (le propre-à-soi).

C'est alors seulement que l'on peut comprendre le modèle chimique à l'œuvre dans le *Contrat social*.

A— On sait comment, dans la Première version du *Contrat social*, Rousseau distinguait l'agrégation et l'association, l'une consistant en une somme de particuliers, l'autre dans une composition nouvelle. Dans la version définitive, il n'est plus question d'une telle opposition, comme si Rousseau disposait désormais d'un outil conceptuel pour désigner ce dont il rêve ; et il s'agit « de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance »⁹⁴. C'est que, croyons-nous, l'opposition fondamentale n'est pas, chez Rousseau, entre la mauvaise agrégation et la bonne mixtion ; l'opposition qui lui importe est celle entre l'union fragile (et pour lui c'est celle de l'organisme), et l'union solide (comme leur nom l'indique, ce peut être celle des corps solides).

B— Les *forces* ne sont pas seulement pour Rousseau des phénomènes mécaniques (celles-ci, nous en parlerons plus loin) ; elles sont aussi à l'œuvre dans les phénomènes chimiques. Le même mot désigne deux réalités foncièrement différentes, —et de cette différence fondatrice de la pensée rousseauiste, celle entre le "par autrui" et le "par soi"⁹⁵. En outre, en ce qui concerne les forces (chimiques) du "par soi, il peut y avoir agrégation (c'est-à-dire préservation de l'unité des individus-essence dans un tout solide —essence faite d'individus—, c'est-à-dire décomposable facilement), ou bien mélange, c'est-à-dire fragilité à cause d'une perte des propres dans un mauvais *co-*.

Ainsi c'est au sein même du chimique qu'il faut comprendre la distinction entre agrégation et mixtion. Loin qu'on puisse les opposer (comme dans la Première Version), il faut reconnaître non seulement que l'agrégation fait partie des phénomènes chimiques, que souvent le mot est pris comme une des formes de la mixtion au sens général de tout mélange⁹⁶, et même, si l'on considère non pas l'union entre des substances propres mais l'unité à l'intérieur d'une même substance, qu'elle peut être le moyen de la perfection. Pour

⁹⁴ *Contrat social*, I, 6, Pl. 360, Folio 182.

⁹⁵ On peut citer le rappel scolaire que fera Kant, qui reprend là ce que pensait le siècle : « L'action qu'exercent les uns sur les autres des corps en mouvement par la communication de leur mouvement s'appelle *mécanique* ; celle des matières, en tant que même au repos elles modifient mutuellement par leurs propres forces la connexion de leurs parties, est dite *chimique*. Cette action chimique s'appelle dissolution, tant qu'elle a pour effet la séparation des parties d'une matière (la division mécanique par exemple au moyen d'un coin enfoncé entre les parties d'une matière, est tout à fait différente d'une division chimique parce que le coin n'agit pas par sa propre force), mais l'action qui a pour effet de séparer deux matières dissoutes entre elles se nomme décomposition. », Kant, *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature*, (1786), trad. J. Gibelin, Paris : Vrin, 1999, pp. 107-108. On peut consulter le petit livre, qui a le mérite d'être le premier ouvrage en français sur la question, de Mai Lequan, *La chimie selon Kant*, Paris : PUF, coll. Philosophies, 2000.

⁹⁶ Ainsi dans la phrase suivante : « on pourrait peut-être attribuer ceci à l'*agrégation serrée* des principes, qui s'oppose à leur division, comme dans le tartre vitriolé, qui, quoique d'une *mixtion* admirable [...] », *Institutions chimiques*, L. IV, ch. I, p. 287. C'est nous qui soulignons.

Rousseau, comme nous venons de le voir, *l'agrégation à l'œuvre dans les minéraux est le phénomène d'union parfaite, parfaite entre homogènes, c'est-à-dire facilement dissoluble (la dissolution étant précisément le moyen de décomposer les agrégés).*

Si l'on a présent à l'esprit ce cadre, on saisit que chez Rousseau *l'agrégation* dont il est question au début du chapitre VI du livre I, "Du pacte social", n'est nullement péjorative, et nullement non plus un moment qui précéderait le moment "chimique" d'une vraie mixtion, d'un corps vraiment unifié. Bien au contraire : les forces de *l'agrégation* sont ici des forces pleinement chimiques, puisque ce sont des forces internes aux hommes. *L'agrégation chimique*, qui est pleinement naturelle, est ainsi l'inverse même de l'"agrégation" au sens étymologique et péjoratif de formation en "troupeau", laquelle est (du moins chez les animaux domestiqués, qui sont compressés par les hommes), celle dont il est question au chapitre précédent (I, 5) ; et la différence des deux sens du mot est peut-être mise en valeur par l'avertisseur de Rousseau dans ce chapitre qui n'est qu'un reste du Manuscrit de Genève : « c'est si l'on veut, une agrégation », agrégation était prise là (dans ce chapitre précédent) non au sens chimique, mais au sens courant de "troupeau", sens différent donc de l'association, qui est au contraire celui dans le chapitre "Du pacte social".

C— Tout le problème est bien la question de l'homogénéité. Or il n'est pas évident du tout, que dans I, 6 Rousseau considère les hommes, dans le remède "idéal" qu'il est en train de rêver, comme des *hétérogènes*. Au contraire. Il s'agit bien de faire un "corps" chimique, mais précisément, si la solidité de la cohésion est, aux yeux de Rousseau, maximale dans *l'agrégation*, c'est qu'elle y unit des homogènes. Elle unit des particules, des corpuscules, des éléments non pas en les détruisant (fût-ce pour un temps) mais en leur donnant la "fluidité" c'est-à-dire cet état où toutes les particules homogènes (tout en étant, chacune, individuellement, différentes — Leibniz a bien persuadé ses lecteurs qu'aucune goutte d'eau ne ressemble à une autre⁹⁷) s'agrègent (pour un temps) en un corps nouveau. Pour Rousseau, le comble de l'art, est d'imiter cette agrégation : éminemment réversible (par dissolution où chaque particule reprend son indépendance), elle est le modèle du seul bon *co-*, de cette constitution d'un corps chimique qui ne porte nulle atteinte à la liberté de ses atomes constituants, puisqu'il est fait de la même essence, simplement à un niveau différent. La Cité est ici un corps sur le modèle du corps chimique — du moins pour *certain*s aspects de sa création, car les mots d'âme et de volonté interviennent dès la fin du chapitre —, mais ce n'est pas une fusion, une mixtion qui pour être plus difficilement décomposable que les mélanges instables, aurait précisément le tort de vouloir *mélanger* des homogènes et donc de les asservir. C'est bien le chimique, c'est-à-dire la plénitude de la *spontanéité* physique, qui peut servir de modèle, mais parce que ce chimique est pensé comme refus du mélange, refus de la relation : il est pensé dans ce chapitre "Du pacte social" comme co-hésion, co-existence dans le seul changement d'échelle, ne faisant en rien perdre aux particules la présence en chacune d'elles, au propre, de l'essence générique. Ce modèle chimique de *l'agrégation*, tel que décrit par Rousseau dans ses *Institutions chimiques*, est pensable aussi, nous l'avons proposé, dans les termes mathématiques de l'élévation à la puissance x . Comme le souligne Rousseau lui-

⁹⁷ L'image est, sous notre plume, uniquement évocatrice car chez Rousseau l'eau n'est pas un bon exemple de cohésion. Cf *Institutions chimiques*, L. II, ch. IV, p. 182 : « les parties de l'eau ont très peu de ténacité qui s'oppose à leur désunion ».

même et comme nous l'avons dit, le propre des corps créés par agrégation (que l'on appelle *agrégés* et non *agrégats*) est que la particule *y* est aussi porteuse de l'essence que le "corps". C'est bien aussi la situation pensable dans l'opération arithmétique où il n'y a que des *uns*, et où seule change l'échelle, la dimension.

Ainsi faut-il prendre au sérieux (c'est-à-dire à la française, non à la latine) l'expression de la première phrase du premier livre de *l'Émile* : « Tout est bien sortant des mains de *l'Auteur des choses* ». Bon est le règne des choses, mauvais celui des hommes. Certes le latin disait par *natura rerum* la nature tout court, la nature de toutes les réalités et non point seulement des objets matériels ; mais précisément, le XVIII^e siècle français l'entend soudain comme celle des seules choses, au sens moderne du mot, des objets matériels. Et Rousseau amalgame malheureusement les domaines.

* * *