

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

VAN STAEN Christophe, «Jean-Jacques Rousseau (1712-2012).
Matériaux pour un renouveau critique» in Etudes sur le XVIIIe siècle,
volume XXXX, Editions de l'Université de Bruxelles, 2012.

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en
matière de droit d'auteur.**

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette
œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les
Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

É T U D E S S U R L E 1 8^e S I È C L E

X V I I I

40

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES



2012

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

(1712-2012)

MATÉRIAUX POUR UN RENOUVEAU CRITIQUE

É T U D E S S U R L E 1 8^e S I È C L E

XV III

Revue fondée par Roland Mortier et Hervé Hasquin

DIRECTEURS

Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny

COMITÉ ÉDITORIAL

Bruno Bernard, Claude Bruneel (Université catholique de Louvain), Carlo Capra (Università degli studi, Milan), David Charlton (Royal Holloway College, Londres), Manuel Couvreur, Nicolas Cronk (Voltaire Foundation, University of Oxford), Michèle Galand, Jan Herman (Katholieke Universiteit Leuven), Michel Jangoux, Huguette Krief (Université de Provence, Aix-en-Provence), Christophe Loir, Roland Mortier, Fabrice Preyat, Daniel Rabreau (Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne), Daniel Roche (Collège de France), Raymond Trousson et Renate Zedinger (Universität Wien)

G R O U P E D ' É T U D E D U 1 8^e S I È C L E

ÉCRIRE À

Valérie André vandre@ulb.ac.be

Brigitte D'Hainaut-Zveny [Brigitte.DHainaut @ulb.ac.be](mailto:Brigitte.DHainaut@ulb.ac.be)

ou à l'adresse suivante

Groupe d'étude du XVIII^e siècle

Université libre de Bruxelles (CP 175/01)

Avenue F.D. Roosevelt 50 • B-1050 Bruxelles

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

(1712-2012)

MATÉRIAUX POUR UN RENOUVEAU CRITIQUE

É T U D E S S U R L E 1 8^e S I È C L E

X V I I I

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

(1712-2012)

MATÉRIAUX POUR UN RENOUVEAU CRITIQUE

VOLUME COMPOSÉ ET ÉDITÉ PAR
CHRISTOPHE VAN STAEN

2 0 1 2

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

D A N S L A M Ê M E C O L L E C T I O N

Les préoccupations économiques et sociales des philosophes, littérateurs et artistes au XVIII^e siècle, 1976
Bruxelles au XVIII^e siècle, 1977
L'Europe et les révolutions (1770-1800), 1980
La noblesse belge au XVIII^e siècle, 1982
Idéologies de la noblesse, 1984
Une famille noble de hauts fonctionnaires : les Neny, 1985
Le livre à Liège et à Bruxelles au XVIII^e siècle, 1987
Unité et diversité de l'empire des Habsbourg à la fin du XVIII^e siècle, 1988
Deux aspects contestés de la politique révolutionnaire en Belgique : langue et culte, 1989
Fêtes et musiques révolutionnaires : Grétry et Gossec, 1990
Rocaille. Rococo, 1991
Musiques et spectacles à Bruxelles au XVIII^e siècle, 1992
Charles de Lorraine, gouverneur général des Pays-Bas autrichiens (1744-1780), Michèle Galand, 1993
Patrice-François de Neny (1716-1784). Portrait d'un homme d'État, Bruno Bernard, 1993
Retour au XVIII^e siècle, 1995
Autour du père Castel et du clavecin oculaire, 1995
Jean-François Vonck (1743-1792), 1996
Parcs, jardins et forêts au XVIII^e siècle, 1997
Topographie du plaisir sous la Régence, 1998
La haute administration dans les Pays-Bas autrichiens, 1999
Portraits de femmes, 2000
Gestion et entretien des bâtiments royaux dans les Pays-Bas autrichiens (1715-1794).
Le Bureau des ouvrages de la Cour, Kim Bethume, 2001
La diplomatie belgo-liégeoise à l'épreuve. Étude sur les relations entre les Pays-Bas autrichiens et la principauté de Liège au XVIII^e siècle, Olivier Vanderhaegen, 2003
La duchesse du Maine (1676-1753). Une mécène à la croisée des arts et des siècles, 2003
Bruxellois à Vienne. Viennois à Bruxelles, 2004
Les théâtres de société au XVIII^e siècle, 2005
Le XVIII^e, un siècle de décadence ?, 2006
Espaces et parcours dans la ville. Bruxelles au XVIII^e siècle, 2007
Lombardie et Pays-Bas autrichiens. Regards croisés sur les Habsbourg et leurs réformes au XVIII^e siècle, 2008
Formes et figures du goût chinois dans les anciens Pays-Bas, 2009
Portés par l'air du temps : les voyages du capitaine Baudin, 2010
La promenade au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles (Belgique – France – Angleterre), 2011

HORS SÉRIE

La tolérance civile, édité par Roland Crahay, 1982
Les origines françaises de l'antimaçonnisme, Jacques Lemaire, 1985
L'homme des Lumières et la découverte de l'Autre, édité par Daniel Droixhe et Pol-P. Gossiaux, 1985
Morale et vertu, édité par Henri Plard, 1986
Emmanuel de Croÿ (1718-1784). Itinéraire intellectuel et réussite nobiliaire au siècle des Lumières, Marie-Pierre Dion, 1987
La Révolution liégeoise de 1789 vue par les historiens belges (de 1805 à nos jours), Philippe Raxhon, 1989
Les savants et la politique à la fin du XVIII^e siècle, édité par Gisèle Van de Vyver et Jacques Reisse, 1990
La sécularisation des œuvres d'art dans le Brabant (1773-1842). La création du musée de Bruxelles, Christophe Loir, 1998
Vie quotidienne des couvents féminins de Bruxelles au siècle des Lumières (1754-1787), Marc Libert, 1999
L'émergence des beaux-arts en Belgique : institutions, artistes, public et patrimoine (1773-1835), Christophe Loir, 2004
Voltaire et Rousseau dans le théâtre de la Révolution française (1789-1799), Ling-Ling Sheu, 2005
Population, commerce et religion au siècle des Lumières, Hervé Hasquin, 2008

Des volumes des *Études sur le XVIII^e siècle* sont désormais accessibles en ligne (www.editions-universite-bruxelles.be).

ISBN 978-2-8004-1530-7

D/2012/0171/17

© 2012 by Éditions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

Imprimé en Belgique

EDITIONS@ulb.ac.be

www.editions-universite-bruxelles.be

Introduction

Christophe VAN STAEN

À la mémoire de Christian Destain

Dans un pamphlet récent dont elle a le secret, intitulé *Lettre ouverte à mes lecteurs*, Françoise Bocquentin, endossant avec humour le rôle d'un Rousseau consterné par tant d'hommages absurdes rendus à sa mémoire, déplorait une éternité qui « passe trop vite », et que nous « gâchons à babiller », tout en appelant de ses vœux le temps où cesseront enfin les cérémonies de son tricentenaire, moment béni où « pourront disparaître ces célébrants intermittents » faisant songer à « tous ces faux chrétiens qui ne vont à la messe que le jour de Noël » ¹.

Au-delà de la saveur exquise du trait, il faut reconnaître que cet étrange besoin que manifeste l'humanité de célébrer des grands hommes à des dates précises et symboliques ne fut interrogé, dans le cadre du tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, qu'à de trop rares reprises ². Quelque vérité qu'une étude relative à la source réelle, instinctuelle, de ce besoin (si distincte de celle proclamée), à sa légitimité, à ses conséquences opacifiantes et, surtout, à la réalité de ses apports scientifiques et sémantiques eût pu révéler, 2012 aura en effet essentiellement servi de prétexte à un authentique déferlement de passions rousseauistes tenues ordinairement à bonne distance de toute forme de réflexivité quant au *sens* et à la véritable *raison d'être* de tout ceci, la célébration se bornant dès lors à prendre acte de l'inscription

¹ Françoise BOCQUENTIN, *Lettre ouverte à mes lecteurs*, consulté en ligne sur le site <http://rousseauastudies.free.fr/>.

² Soulignons ainsi l'humour et l'à-propos de Tanguy L'AMINOT dans son introduction au volume 18 des *Études Jean-Jacques Rousseau*, consacré à la « rugosité » de Rousseau (2011, p. 5 : « Foin des chiffres ronds et des célébrations pieuses et moutonnières d'un monde si peu en accord avec la pensée de Rousseau ! »), ainsi que dans l'excellent hors-série du *Monde* qu'il publia en mai 2012, en collaboration avec Catherine LABRO.

profonde de Rousseau (fût-elle évidente ou problématique) dans notre univers intellectuel, dans notre héritage culturel, voire, sous forme d'écho, dans la formulation des enjeux idéologiques, politiques ou esthétiques de notre société actuelle³.

On peut bien innover cette critique, qui toute une année durant eut l'occasion si convoitée de donner libre cours à la chorégraphie déchaînée de son narcissisme débridé, convulsions enthousiastes de shamans modernes convoquant l'esprit de Rousseau, et lui adresser la diatribe qu'elle mérite sans doute (Michel Launay eût préféré la méthode, sans doute plus directe, de la gifle⁴) : il faut aussi reconnaître à sa décharge que le caractère peu réfléchi de cette célébration s'inscrit dans une riche et longue tradition⁵ qui en encouragea l'efflorescence par trois biais différents, quoiqu'également regrettables – pour qui du moins caresse le rêve d'une approche libre et non totalitaire de Rousseau.

Le premier fut sans aucun doute l'inflation passablement monstrueuse de la bibliographie secondaire consacrée à Rousseau. En 1940, Isaac Benrubi s'en effrayait déjà⁶ ; et le constat posé par Raymond Trousson cinquante ans plus tard ne pouvait, alors que l'édition Raymond-Gagnebin des *Œuvres complètes* à la Bibliothèque de la Pléiade avait dans l'intervalle déchaîné des hordes de commentateurs, que lui faire un écho plus alarmiste encore⁷. À la suite des pionniers, figures d'une académie

³ À côté de cette effusion critique, il convient toutefois de signaler le travail fondamental de sévères gardiens de l'œuvre et de son intégrité, qui consacrèrent cette année 2012 à l'édification philologique de documents cruciaux, à la constitution d'un corpus fiable, revu sur les manuscrits, tantôt de sources primaires, tantôt de sources secondaires présentant un intérêt particulier. Nous songeons ici bien sûr à la vaste entreprise de l'édition du tricentenaire des *Œuvres complètes* de Rousseau, menée par Raymond TROUSSON, Frédéric S. EIGELDINGER, et Jean-Daniel CANDAU ; laquelle a paru officiellement à Genève, aux éditions Slatkine et Honoré Champion, le 26 juin 2012, soit deux jours avant la date anniversaire. À noter qu'un projet concurrent d'œuvres complètes, dirigé quant à lui par Jacques Berchtold, Yannick Séité et François Jacob, est également annoncé depuis quelques années aux éditions Garnier : mais à l'heure où s'écrivent ces lignes, il ne semble guère en voie de se matérialiser rapidement. Quant aux sources secondaires, signalons l'édition du *Journal* de l'avocat Bovier par C. CŒURÉ et J. SGARD (Presses universitaires de Grenoble, 2012) ; celle du *Cours sur Rousseau* d'Althusser, jusqu'ici inédit, par Yves VARGAS (Paris, Le Temps des Cerises, 2012) ; ou encore, celle de Jean DUSAULX, *De mes rapports avec Jean-Jacques Rousseau*, par Raymond TROUSSON (Paris, Honoré Champion, 2012). En prélude au tricentenaire, signalons aussi les *Lettres sur La Nouvelle Héloïse*, recueil souhaité par Rousseau lui-même, et également réalisé par Raymond TROUSSON (Paris, Honoré Champion, 2011).

⁴ Michel LAUNAY, « L'art de l'écrivain dans le *Contrat social* », dans *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Paris, Nizet, 1969, pp. 149-150 : « Ce n'est pourtant pas l'envie qui me manque de nous lancer, à nous sophistes de Dijon, sous le couvert d'une phrase du *Contrat social*, quelque gifle qui nous rappellerait que nous aurions pu être des hommes : mais il suffit d'un Jean-Jacques pour faire de la morale ; nous n'avons pas achevé le travail qui nous permettra de n'être plus dupés par nos propres mots ».

⁵ Voir ici aussi Tanguy L'AMINOT, *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*, SVEC, 1992, vol. 301.

⁶ *L'idéal moral chez Rousseau, M^{me} de Staël et Amiel*, Paris, Alcan, 1940, p. 9.

⁷ « Quinze années d'études rousseauistes (II) », *Dix-huitième siècle*, 1992, vol. 24, p. 489 : « Pour l'instant, la recherche rousseauiste se porte bien – aussi bien, en tout cas, que le glouton avant l'apoplexie ».

révolue⁸, et des travaux historiques et interprétatifs fondamentaux livrés par les chercheurs de la seconde moitié du siècle passé⁹ ; face à cette vertigineuse logique de surenchère décrite depuis une vingtaine d'années, où toute contribution scientifique semble désormais, à l'ère de l'université moderne, numérique et sécularisée, s'apparenter pour son auteur à une occasion d'exister (ou de survivre)¹⁰ ; la critique récente ne s'est guère rebutée, mais au contraire, tint de toute évidence à rivaliser avec ses vénérables maîtres (souvent en quantité, parfois en qualité), transformant le ru en rivière, la rivière en fleuve, lequel enfin se jette dans un océan abyssal, hostile et tempétueux, condamnant à la noyade tout chercheur imprudent, et donnant surtout raison au trait délicieusement ironique lancé par David Gauthier dans l'ouvrage qu'il consacra récemment au sentiment de l'existence chez Rousseau : « *I suppose you've convinced yourself you have something new to say about poor Jean-Jacques. But everybody thinks that* »¹¹.

En lieu et place d'une étude rigoureuse des phénomènes de réception (à la fois historiques et psychologiques) propres à l'œuvre de Rousseau, qui en aurait sans doute tempéré le développement sauvage, de nouvelles études ont ainsi germé autour de vieilles problématiques que l'on croyait pourtant réglées, rouvrant successivement

⁸ Songeons ici aux œuvres d'Eugène RITTER, Théophile DUFOUR, Pierre-Paul PLAN, ou encore Alexis FRANÇOIS, tous fidèles contributeurs des premiers numéros des *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*.

⁹ Sans chercher à être exhaustif, citons Robert DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950 ; Pierre BURGELIN, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1952 ; Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957 ; Marcel RAYMOND, *J.-J. Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962 ; Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 ; Roger D. MASTERS, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968 ; Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, Paris, Colin, 1969 ; Michel LAUNAY, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Grenoble, ACER, 1971 ; Bronislaw BACZKO, *Rousseau : solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974 ; Victor GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974 ; Pierre-Paul CLÉMENT, *Jean-Jacques Rousseau. De l'éros coupable à l'éros glorieux*, Neuchâtel, à la Baconnière, 1976 ; et bien sûr, en fin de siècle, les inestimables trésors biographiques livrés par Raymond TROUSSON, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Tallandier, 1989, 2 vol. ; *Jean-Jacques Rousseau. Heurs et malheurs d'une conscience*, Paris, Hachette, 1993 ; *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Tallandier, 2003.

¹⁰ Il suffit, pour s'en convaincre et se faire une idée précise du phénomène, de consulter la colossale (et toujours grandissante) *Bibliographie mondiale des écrits relatifs à J.-J. Rousseau*, menée par Tanguy L'AMINOT et l'équipe Rousseau en Sorbonne.

¹¹ David GAUTHIER, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. vii.

les dossiers de l'éthique¹², de la rationalité¹³, de la philosophie en général¹⁴, de la sociologie¹⁵, du roman¹⁶, de l'inspiration religieuse¹⁷, de la sexualité¹⁸, de la psychanalyse¹⁹, et même de la biographie²⁰ rousseauistes. Enfin, approcha le tricentenaire de Rousseau, son inexorable cortège de publications réitérant une fois encore l'ensemble de ces interrogations sous les angles les plus variés²¹. Tout commença avec la boutade lancée par Tanguy L'Aminot dans le volume 18 des *Études Jean-Jacques Rousseau*, voué à célébrer les « 299 ans et demi » du Citoyen²². Ensuite, outre les inévitables contributions de la Société Jean-Jacques Rousseau de Genève et de son homologue américaine, la Rousseau Association²³,

¹² P. AUDI, *Éthique et passion*, Paris, PUF, 1997 ; M. DI PALMA, *Rousseau's Enlightenment Ethics : the Synthesis of Materialism and Morals*, *SVEC*, vol. 5, 2000 ; P. AUDI, *Rousseau. Une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier, 2008.

¹³ Robert DERATHÉ, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948 ; G. RADICA, *L'histoire de la raison*, Paris, Honoré Champion, 2008.

¹⁴ Pierre BURGELIN, *op. cit.* ; Nanine CHARBONNEL, *Philosophie de Rousseau*, Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006, 3 vol. ; B. BERNARDI, *La fabrique des concepts*, Paris, Honoré Champion, 2006.

¹⁵ Nicolas BONHÔTE, *Jean-Jacques Rousseau. Vision de l'Histoire et autobiographie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992 ; J. MEIZOZ, *Le gueux philosophe*, Lausanne, Antipodes, 2003.

¹⁶ Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, *op. cit.* ; Y. SÉITÉ, *Du livre au lire : la Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2002.

¹⁷ Pierre-Maurice MASSON, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1916 ; Monique-Anne GYALOKAY, *Rousseau, Northrop Frye et la Bible*, Paris, Honoré Champion, 1999 ; Yves TOUCHEFEU, *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, *SVEC*, 1999, vol. 372.

¹⁸ Yves VARGAS, *Rousseau. L'énigme du sexe*, Paris, PUF, 1997 ; Laure CHALLANDES, *L'âme a-t-elle un sexe ? Formes et paradoxes de la distinction sexuelle dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Garnier, 2011.

¹⁹ Pierre-Paul CLÉMENT, *Rousseau. De l'éros coupable à l'éros glorieux*, *op. cit.* ; Françoise BOCQUENTIN, *Jean-Jacques Rousseau, femme sans enfant ?*, Paris, L'Harmattan, 2003.

²⁰ Raymond TROUSSON, *op. cit.* ; Bernard et Monique COTTRET, *Jean-Jacques Rousseau en son temps*, Paris, Perrin, 2005.

²¹ Il est évident que nous renonçons à évoquer ici l'ensemble des manifestations et colloques innombrables qui auront jalonné l'année du tricentenaire, tout en gardant à l'esprit qu'une fois publiés, les actes correspondants formeront un ensemble ajoutant au caractère rédhitoire du rétrospectif pour les chercheurs commençant leur carrière, qui sans eux, et avec l'œuvre de Rousseau seule, avaient déjà fort à faire (et ne le faisaient d'ailleurs déjà plus).

²² Il faudrait aussi noter (une fois encore) l'excellent Jean-François PERRIN, qui dans un volume consacré au « dernier » Rousseau (*Politique du renonçant. Le dernier Rousseau, des Dialogues aux Réveries*, Paris, Kimé, 2011) avait donné, en guise de prélude au tricentenaire, l'élégante synthèse des précieux travaux qu'il consacre depuis de si nombreuses années aux écrits autobiographiques.

²³ La première fit paraître en 2012 le volume 50 de ses *Annales* (à Genève, chez Droz) ; divers membres de la seconde publièrent à Oxford un volume collectif intitulé *Jean-Jacques Rousseau en 2012. Puisqu'enfin mon nom doit vivre* (éd. par Michael O'DEA, Oxford, Voltaire Foundation, 2012).

ce furent tour à tour l'éducation²⁴, l'utopie²⁵, la sociologie²⁶, la musique²⁷, la rhétorique et l'instrumentalisation de l'écriture²⁸, le discours contre les sciences (ici médicales)²⁹, la sexualité³⁰, mais aussi la philosophie³¹ de Rousseau que l'on relut, repensa et récapitula une nouvelle fois. Une foison d'ouvrages à caractère biographique ou historique³², d'ouvrages illustrés³³, ou de publications plus insolites³⁴, achevèrent (si ce n'était déjà fait) de garantir la noyade à l'honnête homme comme au chercheur chevronné. Enfin – et sans doute la chose était-elle inévitable –, le tricentenaire vit également paraître des ouvrages relevant de postures

²⁴ Voir Michel SOËTARD, *Rousseau et l'idée d'éducation. Essai suivi de Pestalozzi juge de Jean-Jacques*, Paris, Honoré Champion, 2012 ; Claude HABIB (éd.), *Éduquer selon la nature. 16 études sur Émile de Rousseau*, Paris, Desjonquères, 2012.

²⁵ Antoine HATZENBERGER, *Rousseau et l'utopie. De l'État insulaire aux cosmotopies*, Paris, Honoré Champion, 2012.

²⁶ Peter Alexander MEYERS, *Abandoned to Ourselves. Being an Essay on the Emergence and Implications of Sociology in the Writings of Mr. J.-J. Rousseau*, Yale University Press, 2012.

²⁷ Martin STERN, *Jean-Jacques Rousseau. La conversion d'un musicien philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2012.

²⁸ Christine HAMMANN, *Déplaire au public : le cas Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

²⁹ Rudy LE MENTHÉOUR, *La manufacture des maladies. La dissidence hygiénique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

³⁰ *La question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*. Études réunies par Jean-Luc GUICHET, Paris, Classiques Garnier, 2012.

³¹ Voir Nanine CHARBONNEL, *Rousseau. Le grand malentendu*, Lons-le-Saunier, Aéropage, 2012 ; Denis FAÏCK, *Jean-Jacques Rousseau. La cité et les choses*, Paris, Privat, 2012.

³² Olivier MARCHAL, *Le voile déchiré*, Paris, Télémaque, 2012 ; Y. APPÉRÉ, *Le destin de Jean-Jacques*, Orléans, Dorval, 2012 ; Valère-Marie MARCHAND, *Rousseau. Les sept vies d'un visionnaire*, Paris, Écriture, 2012 ; Anne NOSCHIS, *Madame de Warens, éducatrice de Rousseau, espionne, femme d'affaires libertine*, Vevey, Éditions de l'Aire, 2012 ; Bernard LESCAZE (éd.), *Tous les chemins mènent à Rousseau Promenades dans la Genève des Lumières*, Genève, Slatkine, 2012.

³³ *Jean-Jacques Rousseau, le sentiment et la pensée*, éd. Yves MIRODATOS, Grenoble, Glénat, 2012 ; *Rousseau et la Révolution*, Paris, Gallimard, 2012 ; Jean-Pierre FERRINI, *Paysages de l'âme. Jean-Jacques Rousseau dans la nature*. Photographies de Danielle CHALLE, Montreuil-sur-Brèche, Éditions Diaphane, 2012 ; *Sur les pas de Jean-Jacques Rousseau. Guide de découvertes insolites en pays de Savoie*, Paris, Fondation Facim et Actes Sud, 2012.

³⁴ Voir Jean-Marc VASSEUR, *Jean-Jacques Rousseau dans son assiette. Les plaisirs de la table au temps des Lumières*, Paris, La lettre active, 2012 ; Julien DUNILAC, *Jean-Jacques Rousseau ou le deuil éclatant du bonheur. Essai d'analyse graphologique*, Genève, Slatkine, 2012 ; et Lionel BOURG, *La croisée des errances. Jean-Jacques Rousseau entre fleuve et montagnes*, Lyon, La Fosse aux Ours, 2012 (sur les promenades et itinéraires de Rousseau).

caractéristiques, propres à toutes les célébrations (dialogues personnels avec les morts ³⁵, mise en rapport anachronique avec l'actualité ³⁶).

Il semble que cette incorrigible et irrésistible manie de rouvrir, en d'innombrables récapitulations et au gré de maintes réorientations, le grand dossier Rousseau, découle entre autres d'une marche polémique de la critique, donnant à l'expansion incontrôlée de la bibliographie secondaire sa perpétuelle impulsion. Si tout au long de cette année 2012, les fastes de la célébration auront pu donner de la critique rousseauiste l'image d'une discipline riche et variée, prospérant à tout le moins avec éclat et virtuosité, cette efflorescence du tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-2012) peine en effet cependant à masquer la crise et les divergences parfois violentes qui la traversent. Celles-ci n'auraient guère d'importance, si, entre autres enjeux cruciaux, elles ne touchaient Rousseau lui-même, ainsi que la compréhension que nous pouvons avoir de son œuvre.

L'inflation des études qui lui sont vouées n'est désormais plus dictée par la seule volonté de faire progresser la connaissance du Citoyen de Genève, mais aussi par une concurrence tacite entre les tenants d'approches vues comme radicalement différentes, tendant à restituer Rousseau à l'intégrité de son texte selon les exigences de la philologie traditionnelle ; à le penser sous un angle historique voué à l'émergence de l'œuvre en son siècle, à sa réception et à ses travestissements posthumes ; ou, au contraire, à l'interpréter dans une visée purement conceptuelle et spéculative tentant de l'unifier et d'en assurer la compatibilité avec des idéologies et courants de pensée ultérieurs, dont les ramifications se prolongent jusqu'à notre temps.

Longtemps opacifiées par la variété de leurs manifestations, à l'image d'une œuvre abordant de front la philosophie politique, la pédagogie, la musique, la botanique, la chimie, la cosmographie, l'histoire, mais aussi le théâtre, le roman et l'autobiographie, ces divergences se sont incarnées, à l'heure du tricentenaire, en autant de projets rivaux, permettant à chacun de donner libre cours au désir de s'approprier, de domestiquer, d'inféoder Rousseau à une lecture, une approche, une méthode ou une discipline uniques. Loin d'octroyer à chacun sa partie du terrain où il puisse vivre en paix (avec lui-même), jouer à l'aise et selon ses règles propres (forme d'auto-conviction, d'autosatisfaction et d'autocongratulation du spécialiste contemplant l'excellence qu'il vient lui-même de s'adjuger), cette division générale, désormais institutionnalisée ³⁷, n'empêche cependant guère l'éclosion (ou plutôt conviendrait-il ici de parler d'explosion) de débats d'une inutile violence, réfractant de la critique une image indigne, et peut-être même stérile. La chose est d'autant plus regrettable que l'interprétation de Rousseau ne vaut que si elle s'appuie sur un corpus et des textes

³⁵ Ici dans une veine écologique : Philippe ROCH, *Dialogue avec Jean-Jacques Rousseau sur la nature*, Genève, Labor et Fides, 2012.

³⁶ Cf. Rousseau et Hobbes se voyant, au plus fort de la campagne présidentielle, comparés très sérieusement et dans le détail par le *Philosophie magazine* aux candidats Hollande et Sarkozy (n° 58, avril 2012). Voir aussi, dans un registre moins léger, le livre d'éducation citoyenne à l'usage des électeurs de ladite campagne, par J.-P. JOUARY (*Rousseau, citoyen du futur*, Paris, Le Livre de Poche, 2012).

³⁷ Nous songeons ici à la multiplication des unités de recherche vouées à Rousseau, qui sans doute contribue à diviser et à générer de la concurrence bien plus que des synergies.

solidement établis ; et qu'inversement, ce même établissement ne vaut que s'il sert à l'analyse et à la compréhension des idées et récits que ce corpus produit. Démarches historique, philologique et conceptuelle s'épaulent, se complètent, s'enrichissent, se développent les unes les autres ; ce n'est qu'unies dans un même et vaste mouvement réflexif qu'elles sont susceptibles de déployer toute leur envergure par la diversité des apports, des disciplines, des parcours intellectuels et des découvertes.

Mais du reste, voilà sans doute une réalité à ce point évidente, qu'on ne la voit plus. En 2005, Yves Vargas notait ainsi que la critique rousseauiste n'a jamais continué Rousseau, se contentant de l'utiliser³⁸. En 2008 – plus frappant encore –, Sergei Zanin posait en Sorbonne, face à un auditoire médusé (ou peut-être contrit de sa culpabilité), cette question d'une intransigeante honnêteté : « Quel Rousseau veut-on ? », laissant entrevoir l'idée d'un Rousseau modelé et remodelé au gré des besoins d'une vaste entreprise d'appropriation portant le masque de l'interprétation libre, le nom galvaudé de « critique rousseauiste », ou encore, comme suggéré par Tanguy L'Aminot, le costume trompeur, précisément, de la célébration³⁹. Et face à ces perplexités, tandis que s'escriment les partisans, certains, en jouant la carte plus modeste et discrète d'un Rousseau thématé, feuilletant l'œuvre comme un beau livre où se succèdent les détails iconographiques de Rousseau copiste musical, Rousseau herborisateur, Rousseau découvrant la gorge enchanteresse de M^{me} de Warens, Rousseau corse, Rousseau gastronome ou distributeur d'oublies, touchent malgré eux, par de tels pointillismes, à un consensualisme lissant l'œuvre à force d'en gommer les aspérités historiques ou interprétatives⁴⁰, et contribuent ainsi à l'atomisation croissante de la critique rousseauiste.

Pour donner à la question de Sergei Zanin une réponse à la hauteur du constat amer qui a pu la susciter, il semble bien que chacun veuille désormais « son » Rousseau. Ce désir, qui trouve ses sources dans le rapport particulier instauré par Rousseau entre lui et ses lecteurs (l'espoir de voir une génération de lecteurs plus justes réhabiliter sa mémoire⁴¹), se traduit au sein même de la critique par l'adoption

³⁸ Yves VARGAS, *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Le Temps des Cerises, 2005, p. 11.

³⁹ Tanguy L'AMINOT, *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*, Oxford, SVEC, 1992, vol. 300.

⁴⁰ « La célébration est consensuelle, évite les polémiques [...]. La tendance est d'attirer l'attention sur certains aspects de Rousseau, surtout à notre époque alors qu'il ne peut pas être contenu dans un cadre rigide ou formel » (Tanguy L'AMINOT, *Jean-Jacques Rousseau subversif*, hors-série du *Monde*, mai/juillet 2012, p. 66).

⁴¹ Cf. le prologue des *Confessions* : « Enfin, fussiez-vous, vous-même, un de ces ennemis implacables, cessez de l'être envers ma cendre, et ne portez pas votre cruelle injustice jusqu'au temps où ni vous ni moi ne vivrons plus, afin que vous puissiez vous rendre au moins une fois le noble témoignage d'avoir été généreux et bon quand vous pouviez être malfaiteur et vindicatif : si tant est que le mal qui s'adresse à un homme qui n'en a jamais fait ou voulu faire, puisse porter le nom de vengeance » ; le troisième des *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* : « Quand la haine dans laquelle on entretient le public cessera d'être fomentée, et quand dans des générations meilleures celle-ci aura été mise à son prix, les jugements formeront des préjugés contraires ; ce sera une honte d'en avoir été loué, et une gloire d'en avoir été haï » ; l'*Histoire du précédent écrit* : « Toute explication m'est refusée, toute communication m'est

de postures caractéristiques, par une certaine poétique inspirée de l'œuvre qu'elle est supposée élucider, ainsi que par la multiplication panique de publications cherchant, par le nombre, à asseoir une autorité sur le corpus, à minoriser ou discréditer toute dissidence, et à se faire enfin le maître et défenseur de la pensée qu'initialement on ne cherchait qu'à comprendre. Légitimité académique, autorité d'une lecture particulière, virtuosité interprétative masquent une *intention* sous-jacente, inavouée, honteuse : celle d'un rapport particulier, intime, unique et *privilegié*, entretenu avec l'œuvre par le spécialiste, lequel cherche à s'octroyer le statut de lecteur « juste » d'un « *poor Jean-Jacques* »⁴² incompris et malmené par tous, sauf par lui. Et Rousseau, de devenir son territoire, sa colonie, sa chasse gardée⁴³. Ce qui se trouve célébré, est dès lors moins l'œuvre de Rousseau, que la confirmation autoproclamée du spécialiste dans son statut de lecteur légitime, juste, droit, dont la prérogative n'est guère l'objet d'un débat, mais d'une révélation à lui-même et à tous, tout comme le furent le cortège de vérités défilant devant Rousseau au cours de sa mythique Illumination de Vincennes, et dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la figure du fondateur de la société civile ; ainsi réincarnée, la survivance de Rousseau, de son œuvre et de ses idées, n'est pas l'objet d'une réflexion, mais une forme très savante et ritualisée de manifestation d'une « vérité » leur rendant enfin justice.

Ainsi se développa l'idéal d'un Rousseau unifié, au-delà des contradictions (ou évolutions) qui lui sont imputées, forme récurrente du sentiment de justice dont se sentent investis ses interprètes, et principe d'une authentique *poétique de la critique rousseauiste* : il faut toujours théoriser l'idiosyncrasie de Rousseau face à son siècle, lui faire incarner une « rupture » intellectuelle, une « posture » antiphilosophique⁴⁴ ; il faut toujours unifier son œuvre en la plaçant tout entière sous le signe d'une perspective unique et cohérente, ou d'une contradiction, qu'il s'agit ensuite de résoudre par l'analyse ou la dialectique ; il faut toujours illustrer ces contradictions par la mise

ôtée, je n'attends plus des hommes aigris par leur propre injustice qu'affronts, mensonges et trahisons. Providence éternelle, mon seul espoir est en toi ; daigne prendre mon dépôt sous ta garde et le faire tomber en des mains jeunes et fidèles, qui le transmettent exempt de fraude à une meilleure génération ; qu'elle apprenne, en déplorant mon sort, comment fut traité par celle-ci un homme sans fiel et sans fard, ennemi de l'injustice, mais patient à l'endurer, et qui jamais n'a fait ni voulu ni rendu de mal à personne » ; et les *Rêveries du promeneur solitaire* (première promenade) : « Mais je comptais encore sur l'avenir, et j'espérais qu'une génération meilleure, examinant mieux et les jugements portés par celle-ci sur mon compte et sa conduite avec moi, démêlerait aisément l'artifice de ceux qui la dirigent, et me verrait encore tel que je suis. C'est cet espoir qui m'a fait écrire mes Dialogues, et qui m'a suggéré mille folles tentatives pour les faire passer à la postérité. Cet espoir, quoiqu'éloigné, tenait mon âme dans la même agitation que quand je cherchais encore dans le siècle un cœur juste, et mes espérances que j'avais beau jeter au loin me rendaient également le jouet des hommes d'aujourd'hui ».

⁴² Voir l'expression de David GAUTHIER, cité ci-dessus.

⁴³ Sur ce point, voir Christophe VAN STAEN, « Endosser la fourrure du chat qui griffe à défaut de pouvoir être lui », *Études Jean-Jacques Rousseau*, 2011, vol. 18, pp. 9-24.

⁴⁴ Benoît MÉLY, *Jean-Jacques Rousseau. Un intellectuel en rupture*, Paris, Minerve, 1985 ; Jérôme MEIZOZ, *Le gueux philosophe. Jean-Jacques Rousseau*, Lausanne, Antipodes, 2003 ; Serge MARGEL, *De l'imposture. Jean-Jacques Rousseau, mensonge littéraire et fiction politique*, Paris, Galilée, 2007.

en place d'un *dualisme vainqueur* qui, traversant l'œuvre, est capable d'en produire d'innombrables illustrations, toujours vérifiées⁴⁵. Il faut toujours, en un mot, qu'une lecture unique et globale sauve Rousseau de lui-même en l'inféodant.

Mais ce qui se trouve célébré alors, c'est moins le corpus lui-même, que la capacité du spécialiste à en développer et à en réitérer le message – si tant est qu'une interprétation, aussi subtile, documentée et sophistiquée soit-elle, puisse prétendre en l'occurrence échapper aux écueils de la réception, et en rendre donc à la fois l'intégralité et l'intégrité. En un sens, le premier qui, ayant produit une lecture de Rousseau, s'avisait de dire : *ceci est sa vérité vraie*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la critique rousseauiste. Et ce fondateur, il ne faut guère hélas le chercher dans la littérature des ^{xx}e et ^{xxi}e siècles, mais bien parmi les premiers détournements du corpus, qu'ils tendent à discréditer Rousseau (comme ont pu le faire les Palissot, les Voltaire, les Castel, les Bonnet dès les années 1750), ou au contraire à le défier (comme le firent les admirateurs de la génération de 1780, et les acteurs de l'ère révolutionnaire). Entre le Rousseau historique, le Rousseau conceptuel, le Rousseau thématique, le Rousseau politique, chacun est désormais contraint de se choisir un camp, comme si la convergence de démarches différentes vers un résultat complexe, varié, accidenté, voire contradictoire, devait nécessairement nous renvoyer une image insatisfaisante du Citoyen.

C'est une conviction diamétralement opposée qui motiva la formation du présent volume. Rassemblant des études réalisées par des chercheurs de toutes générations, disciplines et nationalités, ces pages font en effet le pari (en vérité peu audacieux) que la richesse encyclopédique et la complémentarité des approches vouées à Rousseau ne sont guère de vaines promesses, mais autant d'éclairages dont la congruence et la réciprocité permettent le dépassement des problèmes évoqués (production incontrôlée de l'interprétation, division stérile de la critique, ritualisation du rapport à l'œuvre), pour envisager Rousseau comme ce qu'il est désormais, à savoir un phénomène historique et culturel complexe, soumis aux lois de la réception, et qu'une seule discipline ou un seul angle ne pourront jamais circonscrire. Lancée par la tenue, le 6 décembre 2012, d'une séance spéciale du Collège Belgique, à l'Académie royale⁴⁶, sa méthode de distribution, dont l'idée fut de réunir au sein de catégories homogènes des spécialistes issus d'horizons très variés, et de fournir au lecteur, par ces illustrations, un état présent de la recherche rousseauiste, tend à prouver que la diversité des approches et points de vue n'empêche guère de former de Rousseau une représentation cohérente quoique riche et nuancée. Inspirée des quatre piliers de la recherche en sciences culturelles tels que définis et appliqués par Aby Warburg dans le découpage de sa bibliothèque (Image, Mot, Orientation, Action)⁴⁷, cette distribution mêle délibérément sous

⁴⁵ Solitude et communauté, nouvelle duplicité, éros coupable et éros glorieux, transparence et obstacle, nature et dénaturation, essence et temporalité, romantisme et romanisme, synchronie et diachronie, espoir et désespoir... Une fois ouverte, cette manne est absolument inépuisable.

⁴⁶ En sont tirées les contributions de Marie-Hélène COTONI, Simone GOYARD-FABRE, Raymond TROUSSON, ainsi que la nôtre.

⁴⁷ Intégrée désormais à l'Université de Londres, la bibliothèque du Warburg Institute, vouée à la survivance de l'Antiquité païenne à la Renaissance et aux Temps modernes, perpétue sa méthode, à la croisée de l'histoire et de l'anthropologie, et constitue un outil de

chacune de ces quatre catégories des contributions relevant de disciplines distinctes, et créant entre elles des passerelles, des jeux de lumière, ou de fructueux contrepoints. Ramenée à ses fondements, l'idée poursuivie par l'auteur du *Rituel du serpent*⁴⁸ fut en effet d'étudier les phénomènes passés à la lumière de leur développement, de leur perpétuation et de leur survie présente à l'état de trace, en vue de développer à l'égard des formules pathétiques qu'ils incarnent une forme extrêmement érudite d'empathie, et de compréhension. Tel projet ne peut bien sûr se borner à une discipline unique, mais doit au contraire se documenter partout (et surtout) où gît l'espoir d'un éclairage inattendu, décalé, forçant l'imagination du chercheur à poser sur son objet un regard neuf, qui en l'occurrence convient parfaitement à Rousseau, à sa polygraphie, aux aspérités de son œuvre et de sa pensée ; d'autant que cette approche « culturelle » au sens large des phénomènes passés intègre inévitablement l'étude des développements scientifiques qui leur furent voués, en tant que *documents*.

C'est ainsi que se trouvent ici abordés l'Image (les représentations et images survivantes de Rousseau dans sa réception et sa perpétuation) par les biais de l'histoire littéraire, de l'histoire des idées et de la réception ; le Mot (les formes et spécificités de l'héritage littéraire que nous laissa le Citoyen) sous les angles de l'esthétique, de la biographie, de la rhétorique et de la sociologie de la littérature ; l'Orientation (l'articulation des croyances, de la religion, de la foi et de l'émergence d'une pensée scientifique chez Rousseau), telle que représentée dans la pensée religieuse de Rousseau, son traitement romanesque du thème de la mort, sa rhétorique et son épistémologie ; et enfin, l'Action (le rousseauisme pris sous le jour de ses représentations et applications politiques et sociales), dans la fortune du concept de volonté générale, l'idée de démocratie chez Rousseau, la fonction du Législateur dans la société du *Contrat*, ou encore la fête comme facteur de sociabilité chez Rousseau.

<i>Contributeur</i>	<i>Discipline</i>	<i>Catégorie</i>
P. Pellerin	Histoire	<i>Image</i>
R. Bach	Histoire des idées	
R. Trousson	Histoire littéraire	

recherche original dont la spécificité est d'inviter son utilisateur à une réorientation continue de sa recherche, par le biais dudit découpage, ainsi que par l'organisation des ouvrages et la fameuse loi du « bon voisin », selon laquelle « le livre qu'on était en train de chercher n'était pas nécessairement celui dont on avait besoin », le livre voisin étant susceptible, malgré son caractère apparemment étranger, de fournir l'information inattendue, et déterminante (voir, entre autres, Salvatore SETTIS, « Warburg *continuatus*. Description d'une bibliothèque », dans *La mémoire des livres en Occident*, dirigé par Marc BARATIN et Christian JACOB, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 122-173).

⁴⁸ Cf. la traduction originale de l'allemand par W.F. MAINLAND, « A Lecture on Serpent Ritual », *Journal of the Warburg Institute*, 1939, n° 2, p. 277-292. Pour une traduction française de la conférence de Kreuzlingen (1923), voir Aby WARBURG, *Le rituel du serpent. Art & anthropologie*, introduction de Joseph L. KOERNER, Paris, Macula, 2003. Voir également, et dans une sorte de contrepoint, la traduction anglaise de Michael P. STEINBERG, *Images from the region of the pueblo Indians of North America*, Cornell University Press, 1995.

<i>Contributeur</i>	<i>Discipline</i>	<i>Catégorie</i>
C. Van Staen	Histoire littéraire	<i>Mot</i>
F.S. Eigeldinger	Histoire littéraire	
I. Chanteloube	Rhétorique	
M. Leone	Analyse littéraire	
M. Fuchida	Epistémologie	<i>Orientation</i>
M.-H. Cotoni	Histoire des idées	
N. Charbonnel	Philosophie	
R. Yennah	Analyse littéraire	
A. Cohen	Philosophie	<i>Action</i>
D. Neicken	Histoire des idées	
M.-J. Villaverde	Philosophie	
S. Goyard-Fabre	Philosophie	

Au-delà de l'opérationnalité et du caractère heuristique de ces regroupements, le plus fascinant est de constater que des liens souterrains supplémentaires se tissent entre des contributions relevant de catégories, de disciplines et de problématiques différentes ; liens qui tendent à suggérer que l'extrême diversité des approches peut, lorsqu'elle est considérée sous le jour de synergies constructives, de l'estompement des frontières disciplinaires ou individuelles, conjurer toute forme de division ou d'appropriation, et restituer enfin Rousseau, sa vie, son œuvre, son univers intellectuel et sa réception à leur richesse historique intrinsèque, irréductible, indomptable.

<i>Contributeur</i>	<i>Catégorie</i>	<i>Discipline</i>	<i>Passerelle</i>
R. Trousson	Image	Histoire littéraire	<i>Déification</i>
N. Charbonnel	Orientation	Philosophie	
R. Bach	Image	Histoire des idées	<i>Démocratie</i>
S. Goyard-Fabre	Action	Philosophie	
M.-J. Villaverde	Action	Philosophie	
D. Neicken	Action	Histoire des idées	
F.S. Eigeldinger	Mot	Histoire littéraire	<i>Sociabilité</i>
A. Cohen	Action	Philosophie	
P. Pellerin	Image	Histoire	<i>Stigmatisation</i>
M. Leone	Mot	Analyse littéraire	
M.-H. Cotoni	Orientation	Histoire des idées	
R. Trousson	Image	Histoire littéraire	

<i>Contributeur</i>	<i>Catégorie</i>	<i>Discipline</i>	<i>Passerelle</i>
M. Fuchida	Orientation	Epistémologie	Sciences
D. Neicken	Action	Histoire des idées	
R. Yennah	Orientation	Analyse littéraire	
C. Van Staen	Mot	Histoire littéraire	Stratégie d'écriture
I. Chanteloube	Mot	Rhétorique	
N. Charbonnel	Orientation	Philosophie	

Certes, ces contributions peuvent être lues en et pour elles-mêmes : mais sans doute est-ce quelque part à mi-chemin dans leurs lectures croisées, dans un *no man's land* disciplinaire propice à une empathie pleinement documentée, que le lecteur découvrira et éprouvera les *formules* qui font tout ce qu'ordinairement, l'on désigne du nom de « Jean-Jacques Rousseau ». Depuis leur lancement en 1974, les *Études sur le XVIII^e siècle* n'avaient pas encore consacré un volume complet de leur prestigieuse collection à l'œuvre, à la vie et aux idées de Jean-Jacques Rousseau⁴⁹. En suggérant ainsi l'idée d'un rassemblement de la critique, elles veulent, en ce moment décisif dans l'évolution de notre manière de lire et penser Rousseau, porter un message d'espoir, et revenir, en toute simplicité et sans fastes, à lui seul.

⁴⁹ Parmi les numéros consacrés partiellement à Rousseau, citons *L'influence française dans les Pays-Bas autrichiens et la Principauté de Liège au temps de Voltaire et de Jean-Jacques Rousseau* (*Études sur le XVIII^e siècle*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979, édité par Roland MORTIER et Hervé HASQUIN) ; *Voltaire et Rousseau dans le théâtre de la Révolution française (1789-1799)* (*Études sur le XVIII^e siècle*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, par Ling Ling SHEU).

PREMIÈRE PARTIE

Image

Jean-Jacques Rousseau tel qu'en lui-même : 1750-1912

Raymond TROUSSON

Un soir d'automne, un grand char porteur d'une bière fit son entrée dans Paris. Couvert de guirlandes et de feuilles, il venait d'Ermenonville, suivi par tout un peuple. Reçu par des délégués de la Convention, le cercueil fut installé sur un bassin des Tuileries où l'on avait arrangé une petite île supportant un temple à l'antique et bordée de peupliers. Le lendemain 20 vendémiaire an III – 11 octobre 1794 – dignitaires et députations se pressaient autour de la dépouille. Au Panthéon, où dormait déjà Voltaire, Cambacérès rendit hommage à « l'apôtre de la liberté et de l'égalité ». Robespierre était tombé depuis quelques semaines, la France recommençait à respirer et la nation révolutionnaire, honorant l'un de ses pères spirituels, s'inclinait devant les restes d'un fils d'horloger.

Il avait fallu à peine plus de quarante années pour forger cette gloire. Vers 1750, un Genevois qui avait connu une jeunesse difficile pensait à se résigner à son obscurité¹.

Le vrai départ, c'est le hasard, enfin, qui le lui propose, lorsque l'Académie de Dijon met au concours de 1750 la question : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Le *Discours* de Rousseau paraît dans les premiers jours de 1751. Diderot lui écrit : « Il prend tout par-dessus les nues ; il

¹ Pour l'ensemble de la réception de l'œuvre au XVIII^e siècle, voir Raymond TROUSSON, *J.-J. Rousseau jugé par ses contemporains*, Paris, Champion, 2000. Voir aussi deux anthologies de textes : *Jean-Jacques Rousseau 1750-1798*, Paris, PUPS, 2000, et *Jean-Jacques Rousseau 1800-1912*, Paris, PUPS, 2012.

n'y a pas d'exemple d'un succès pareil »². C'est vrai : sa célébrité est immédiate, foudroyante, européenne.

Un peu singulière aussi. Rousseau enseignait que le développement des sciences et des arts était en réalité l'indice d'une décadence, d'un dépérissement des véritables valeurs, que progrès technique, scientifique, culturel et progrès moral étaient loin de se confondre. La thèse parut une pointe, un paradoxe, et d'emblée s'esquissa la première image que les contemporains se feraient de Rousseau : celle d'un rhéteur habile et éloquent prenant le contre-pied des idées reçues.

Au fil de ses réponses à ses contradicteurs, Rousseau avait cependant précisé sa pensée et glissait maintenant vers le social et le politique, dénonçant l'inégalité des conditions. Certains défendaient la cause du luxe, qui fait aller le commerce et donne du travail aux pauvres. À quoi Rousseau répliquait durement : « Le luxe peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres ; mais s'il n'y avait point de luxe, il n'y aurait point de pauvres »³. Ainsi se renforce l'opinion qu'il est moins soucieux d'exposer un système que de faire le plus de bruit possible.

Il allait en faire encore, en 1755, avec le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Il abordait ici les sujets qui resteraient au centre de ses préoccupations : l'état de nature et l'éveil de l'intelligence, la constitution des sociétés et l'origine de l'inégalité des conditions, violent réquisitoire contre le culte du progrès, accueilli comme une nouvelle accumulation de paradoxes. Que penser d'un auteur qui osait dire : « L'état de réflexion est un état contre nature, et l'homme qui médite est un animal dépravé » ; ou encore : « Ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes, et perdu le genre humain » ? Singulier mixte de pessimisme historique et d'optimisme anthropologique, bases d'un système complexe dont on retrouvera les développements dans l'*Émile* et le *Contrat social*.

Reparaît aussi la conviction que Rousseau ne peut croire sincèrement ce qu'il dit. Quant à Voltaire, à qui Jean-Jacques a adressé son livre, il ne manque pas d'ironiser dans sa célèbre lettre du 30 août 1755 :

J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain, je vous en remercie. [...] On n'a jamais tant employé d'esprit à vouloir nous rendre bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi⁴.

Les débuts de Rousseau sont donc inséparables de la polémique, de la controverse et de la satire.

Trois ans plus tard, nouveau sujet de débats. En décembre 1757, paraît, dans le tome VII de l'*Encyclopédie*, l'article « Genève », où d'Alembert, en partie inspiré par Voltaire, proposait d'installer un théâtre dans la cité de Calvin, ce qui revenait,

² *Œuvres complètes [OC]*, publ. sous la direction de Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vol., t. I, p. 363.

³ *OC* III, p. 79.

⁴ *Correspondance complète [CC]*, éd. critique par Ralph Alexander LEIGH, Oxford, Voltaire Foundation, 1965-1998, 317.

aux yeux de Rousseau, à livrer Genève à la corruption littéraire et philosophique, à importer chez ses concitoyens les perversions du goût français. Ce fut l'occasion de la *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, parue en 1758.

Écrire contre le théâtre, ce n'était pas seulement développer un nouveau paradoxe, mais une manière de se désolidariser des « philosophes » avec lesquels Rousseau a maintenant pris ses distances. Ceux-ci considéraient en effet la scène comme un excellent instrument de propagande de leurs idées. Voltaire lui-même, établi aux portes de Genève, souhaitait y introduire la comédie et donnait d'ailleurs chez lui des représentations dramatiques qui attiraient la bonne société genevoise. Genève enfin n'était plus la Sparte moderne que Jean-Jacques avait saluée dans la dédicace du *Discours sur l'inégalité*. Une certaine aristocratie, celle des gens « du haut », se voulait accueillante aux élégances du dehors, tandis que la tradition sévère du calvinisme était représentée par le parti populaire, dont Rousseau se faisait ainsi le champion. Bien vite se répandent railleries et libelles. Les Genevois sont médiocrement satisfaits, et les philosophes le considèrent désormais comme un renégat.

Depuis huit ans qu'on parle de lui, Rousseau apparaît à ses contemporains comme un sophiste habile, réputation qu'il conservera jusqu'à la fin de sa carrière.

Autre inconséquence : le censeur des mœurs, le contempteur des lettres s'affichait à présent auteur de roman et, qui pis est, d'un roman d'amour. *La Nouvelle Héloïse* paraît en janvier 1761 et, d'emblée, le succès passe tout ce que Rousseau avait pu rêver.

Les gens de lettres, observe-t-il cependant, furent partagés. C'est d'abord que le roman, s'il est à la mode, n'a pas vraiment conquis ses lettres de noblesse et demeure un genre mineur. Pour les idées, Rousseau ne satisfaisait pleinement personne : Julie dévote agaçait les uns, Wolmar athée choquait les autres. D'autres s'inquiètent d'un roman immoral, qui multiplie les situations indécentes et dissimule le vice sous les prêches vertueux. Chez les critiques et les gens de lettres, les éloges demeurèrent donc peu nombreux.

C'est à une autre catégorie de lecteurs que *La Nouvelle Héloïse* doit son triomphe. Pour la première fois, on connaît les réactions, non seulement des hommes de lettres ou des gens titrés, mais d'une foule d'admirateurs obscurs qui écrivent à l'auteur pour lui dire leurs sentiments et leur enthousiasme, et les remarques hostiles sont bientôt balayées par la vague de passion que soulevait le roman ⁵.

Les librairies sont prises d'assaut, malgré le prix élevé de l'ouvrage. Le public lit pour le plaisir, pour l'émotion, pour s'enivrer des délices du sentiment. On écrit à l'auteur que son roman est le plus bel ouvrage du monde, qu'il devrait être imprimé en lettres d'or, qu'il faudrait dresser des autels à Jean-Jacques, qu'il est au-dessus de l'humanité. On ne se lasse pas de le dire : Rousseau parle au cœur, libère des émotions oubliées et on le remercie d'avoir su faire couler des larmes. Comme dit l'abbé Cahagne : « Il faut étouffer, il faut quitter le livre, il faut pleurer, il faut

⁵ Voir Claude LABROSSE, *Lire au XVIII^e siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Presses universitaires de Lyon, 1985 ; Yannick SÉITÉ, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse roman des Lumières*, Paris, Champion, 2002 ; *Lettres à J.-J. Rousseau sur La Nouvelle Héloïse*, éd. présentée et annotée par Raymond TROUSSON, Paris, Champion, 2011.

vous écrire qu'on étouffe et qu'on pleure »⁶. Ce long récit répondait à un besoin de la sensibilité, comblait une attente, un vide, en libérant une immense puissance émotionnelle : le roman élève l'âme, communique l'enthousiasme du bien, devient un révélateur moral, enseigne un évangile du cœur. Ainsi se précise peu à peu une image qui est bien plus que celle d'un romancier. Devoir, héroïsme, sacrifice ne sont plus de simples mots. Rousseau devient un directeur de conscience, le prophète d'une régénération des âmes.

La Nouvelle Héloïse n'avait pas fini de bouleverser le public que paraissaient, coup sur coup, deux ouvrages bien différents, l'un qui définissait les principes de la constitution idéale d'une société, l'autre qui expliquait comment préserver la bonté naturelle de l'homme au sein d'une société corrompue.

Le 9 juin 1762, l'*Émile* fut condamné à Paris à être lacéré et brûlé par la main du bourreau. Bien entendu, ce n'est pas seulement la pédagogie qui entraîne cette condamnation.

En fait, le véritable centre d'intérêt se trouvait dans l'attitude de Rousseau à l'égard de la religion révélée, dans la fameuse Profession de foi du Vicaire savoyard, qui procédait à la fois du scepticisme en face des dogmes et de l'orthodoxie, et d'un élan passionné vers une religion « naturelle ». Sur ce plan, l'ouvrage était explosif. Mettre en doute les miracles, le péché originel, la révélation, la divinité de Jésus-Christ, audace inouïe ! Aussi la Profession de foi attire-t-elle bientôt tous les anathèmes. Honni par les catholiques, l'*Émile* n'est pas mieux accueilli par les protestants. C'est que l'individualisme de Rousseau en matière de religion ne pouvait satisfaire personne. Condamné en France, son *Émile* l'est bientôt à Genève, en Hollande, en Angleterre, en Allemagne.

Avait-il au moins rallié les suffrages de ses anciens amis ? Pas davantage, car la Profession de foi, scandaleuse aux yeux des orthodoxes, apparaissait aussi aux « philosophes » comme une tentative de restauration d'un sentiment, d'un élan religieux au plus fort de la lutte contre « l'infâme » et toute forme d'autorité spirituelle.

Quant au *Contrat social*, on a longtemps considéré, surtout au XIX^e siècle, qu'il avait été, sinon la cause de la Révolution, du moins un des éléments qui en précipitèrent la venue. L'idée, du reste, n'était pas neuve. Elle était née au cœur même de la période révolutionnaire : en 1791, dans *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, L.-S. Mercier écrit : « Le *Contrat social* était autrefois le moins lu des ouvrages de Rousseau. Aujourd'hui tous les citoyens le méditent et l'apprennent par cœur »⁷. Dans son *Rapport sur J.-J. Rousseau*, le 15 septembre 1794, Lakanal disait même : « C'est en quelque sorte la Révolution qui nous a expliqué le *Contrat social* »⁸.

Fuyant l'arrestation, réfugié dans la principauté de Neuchâtel, lapidé à Môtiers, chassé de l'île Saint-Pierre, Rousseau a accepté l'hospitalité du philosophe David Hume en Angleterre. Hélas, une querelle éclate entre le protecteur et le protégé.

⁶ CC 1329.

⁷ Louis-Sébastien MERCIER, *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, éd. crit. par Raymond TROUSSON, Paris, Champion, 2010, p. 393.

⁸ CC 8191.

S'estimant injustement diffamé, Hume livre ses griefs au public dans l'*Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau* (1766) et aussitôt l'affaire prend des proportions inattendues : articles, livres, brochures se multiplient pour défendre ou accabler Rousseau suspect d'hypocrisie et de noire ingratitude. Au fil des années, il n'en finissait pas de faire parler de lui.

Ses adversaires avaient, il est vrai, un grave sujet d'inquiétude, qui les poussait à tenter de ruiner le Genevois dans l'opinion publique. Ne savait-on pas Jean-Jacques occupé à rédiger ses mémoires ? Les lectures publiques des *Confessions* au cours de l'hiver 1770-1771 n'étaient pas faites pour dissiper ces craintes, au point que M^{me} d'Épinay s'adresse à la police pour les faire interdire.

La première partie de ces *Confessions*, en 1782, ne répondit guère aux espérances. Là où l'on attendait un scandale, on ne trouvait que des anecdotes jugées triviales ou niaises ou l'histoire d'une formation, non les confidences « sérieuses » d'un homme mêlé aux grands mouvements littéraires et philosophiques de son temps. La seconde partie, en octobre 1789, arrive en des temps troublés où des questions plus urgentes sollicitent l'attention publique⁹.

Dès le lendemain de la mort de Rousseau, le 2 juillet 1778, loin de faiblir, sa réputation est allée grandissant et l'admiration qu'on lui voue va jusqu'au culte.

À cette gloire ne manque pas même un pèlerinage. Ermenonville est vite devenu la Mecque des fidèles : comme dit en septembre 1778 le *Journal de Paris*, « Ermenonville est un beau séjour, mais c'est Rousseau surtout qu'on y va chercher ». En juin 1780, Marie-Antoinette s'y est rendue avec toute la famille royale et la *Correspondance secrète* note, le 26 : « Déjà la moitié de la France s'est transportée à Ermenonville ». Ainsi s'édifie un culte avec pèlerinage, reliques et légende dorée. Après 1789, cette campagne de béatification prendra, bien sûr, les allures d'une offrande à l'idole révolutionnaire.

Car pendant la Révolution, qui fait de lui son ancêtre mythique, son père spirituel, le culte deviendra frénésie. Rousseau se verra tiré à hue et à dia par tous les partis, ici jacobin ou girondin, voire babouviste, mais aussi conservateur et antirévolutionnaire. La nation n'avait plus qu'un hommage à lui rendre : le transfert au Panthéon, démarche ultime de la divinisation officielle. Dernier paradoxe dans une carrière qui n'en a pas manqué : proposés par l'Assemblée constituante, décidés par la Convention jacobine, les honneurs suprêmes seront rendus à Rousseau par la Convention thermidorienne.

L'ère révolutionnaire avait hypostasié un Rousseau mis au service de toutes les tendances. Mais bientôt le vent tourne et l'on assiste à un regain des principes religieux et contre-révolutionnaires. En 1801, le Concordat reconnaît l'Église comme institution française, le *Génie du christianisme* de Chateaubriand paraît l'année suivante et les ouvrages de piété se multiplient – pas moins d'une centaine en 1804.

Rousseau ne tarde pas à subir le contrecoup de ces changements. En 1800, dans *De la littérature*, M^{me} de Staël n'a pas fait mystère de son ancienne admiration¹⁰. Mais

⁹ Voir Shojiro KUWASE, *Les Confessions de Jean-Jacques Rousseau en France (1770-1794)*, Paris, Champion, 2003,

¹⁰ *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, éd. critique par Paul VAN TIEGHEM, Genève, Droz, 1959, t. I, pp. 280-281.

peu après, dans la préface de la seconde édition, elle observe : « Les hommes qui, depuis quelque temps, forment un tribunal littéraire, évitent, en citant nos meilleurs écrivains français, de nommer J.-J. Rousseau »¹¹. Rares en effet sont ceux qui, tout en estimant que le philosophe a troublé les consciences et agité les esprits par ses déclamations contre l'inégalité des conditions, concèdent qu'il n'eût pas suivi les extrémistes¹².

Quand on le nomme, ce n'est pas pour son bien. Bonaparte, le nouveau maître, a jadis été fou de Jean-Jacques¹³. Mais visitant après tant d'autres le dernier séjour de Rousseau à Ermenonville, Bonaparte aurait dit, songeur : « L'avenir apprendra s'il n'eût pas mieux valu, pour le repos de la terre, que ni Rousseau ni moi n'eussions jamais existé »¹⁴.

La désaffection ne devait pas tarder à tourner à la haine aveugle contre celui qu'on accuse de tous les vandalismes révolutionnaires. En 1801, un certain A.-J. Guyot laisse déborder sa colère et son indignation dans une furieuse *Épithaphe de J.-J. Rousseau* :

C'est une honte et une infamie pour la nation française revenue de ses excès révolutionnaires, et régénérée par les mœurs, de laisser à l'avenir, paisiblement exposé à la vénération publique du Panthéon, le plus abominable père de l'univers, que les partisans exaltés de l'anarchie n'ont porté d'Ermenonville à ce temple auguste, qu'à travers une forêt d'échafauds et une mer de sang¹⁵.

Et cela continue. L'abbé Mérault de Bizy veut bien compter Rousseau, en 1806, parmi ses *Apologistes involontaires*, non sans condamner la néfaste influence du philosophe sur ceux qui l'ont mal compris : « Qui osera nier que le même homme qui trempait ses mains dans le sang de l'innocence, n'eût sans cesse à la bouche les noms de Rousseau, de Voltaire et des autres incrédules »¹⁶.

De son côté, un pouvoir policier apporte son appui à l'inhumation précipitée de l'encombrant philosophe. À quoi bon censurer les livres quand ils sont publiés ? Mieux vaut tarir la source, c'est-à-dire contrôler les moyens de diffusion : de 136, le nombre des libraires imprimeurs passe à 50 en 1810, ce qui a pour effet, non d'interdire, mais de limiter la réimpression « des anciens mauvais livres », dont ne paraîtront que des éditions de luxe, que leur prix ne met à la portée que de lecteurs sûrs¹⁷.

¹¹ *Id.*, t. 1, pp. 6-7.

¹² Voir Joanna KITCHIN, *Un journal « philosophique » : La Décade (1794-1807)*, Paris, Minard, 1965, p. 172.

¹³ Voir Raymond TROUSSON, « Napoléon lecteur de Jean-Jacques », *Bulletin de l'Association Jean-Jacques Rousseau*, 2003, vol. 62, pp. 25-55.

¹⁴ Stanislas DE GIRARDIN, *Mémoires*, Paris, Moutardier, 1829, t. 1, p. 189.

¹⁵ Alexandre Joseph GUYOT, *Épithaphe de J.-J. Rousseau à placer sur la porte du Panthéon*, Paris, Lenormand, Germinal an X, 1[1801].

¹⁶ Athanase-René MÉRAULT DE BIZY, *Les Apologistes involontaires, ou la Religion chrétienne prouvée et défendue par les écrits des philosophes*, Paris, Duprat-Duverger, 1806, p. 32.

¹⁷ Jean ROUSSEL, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution 1795-1830*, Paris, A. Colin, 1972, pp. 214-220 ; Robert THIÉRY, « La Diffusion des œuvres de Rousseau en France au XIX^e siècle », dans *Rousseau dans le XIX^e siècle*, Bologne Université-Montmorency Musée, 2007, pp. 21-23.

C'est que l'œuvre de Rousseau n'est plus lue que sous le prisme révolutionnaire et qu'on impute à son influence toutes les dérives d'une époque tragique qui a privilégié les masses au détriment des individus. Libéral, Benjamin Constant n'a guère de sympathie pour Rousseau qu'il nomme dans ses *Journaux intimes*, le 19 janvier 1805, « le plus éloquent ennemi de l'ordre social ». Dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, paru en janvier 1814, il expose ses griefs : « La métaphysique subtile du *Contrat social* n'est propre, de nos jours, qu'à fournir des armes et des prétextes à tous les genres de tyrannie, à celle d'un seul, à celle de plusieurs, à celle de tous, à l'oppression constituée sous des formes légales, ou exercée par des fureurs populaires »¹⁸. Aux yeux de Constant, la dictature populaire n'a pas plus de légitimité que la monarchie absolue, parce que le peuple qui peut tout ne connaît pas plus de frein qu'un tyran¹⁹. Il y reviendra l'année suivante, dans son *Cours de politique constitutionnelle*, en dénonçant aussi, dans le *Contrat social*, le chapitre de la religion civile, où s'institue une intolérance civile non moins inacceptable que la contrainte religieuse.

*
* *

Si l'Empire a été peu favorable à Rousseau, la Restauration ne le sera pas davantage. Le responsable de la Terreur est évidemment voué aux gémonies. En moins de dix ans, le souvenir de Jean-Jacques se voit terni dans une série de publications qui feront longtemps autorité.

Les temps sont donc propices à une croisade antirousseauiste. Le catholicisme est redevenu religion d'État par la grâce de la Charte de 1814 et les ultras dominant, l'assassinat du duc de Berry, en 1820, renforçant la politique de réaction systématique²⁰.

À une époque où l'analyse historique se soucie peu encore des facteurs socio-économiques susceptibles d'expliquer le phénomène révolutionnaire, on surestime aisément le rôle des idées et des individus. Les écrivains des Lumières endossent donc la pleine responsabilité de la sédition et de la subversion.

Ce brutal retour à l'obscurantisme et à l'alliance sacrée du trône et de l'autel ne faisait pas l'unanimité. Pour les opposants de tout bord – et Dieu sait s'il y en avait : révolutionnaires frustrés, bonapartistes hostiles au retour des Bourbons, libéraux mécontents de l'orientation prise par la monarchie restaurée – les ultras et le clergé ramènent l'Ancien régime, et les journaux des adversaires s'en prennent sans ménagement à cette politique. À quoi s'ajoute, avec la suppression de la censure, la réimpression massive des ouvrages antireligieux, favorisée d'ailleurs par le développement des techniques et la spéculation commerciale²¹.

Ce retour des mauvais livres avait de quoi inquiéter. Il inquiète donc Félicité de Lamennais, en 1817 encore conservateur et ultramontain lorsqu'il publie son *Essai*

¹⁸ Benjamin CONSTANT, *Œuvres*, éd. par Alfred ROULIN, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1957, pp. 1014-1015.

¹⁹ Sur Constant, voir Jean ROUSSEL, *op. cit.*, p. 489-522.

²⁰ André BILLAZ, *Les Écrivains romantiques et Voltaire*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1975, t. II, pp. 691-692.

²¹ Jean ROUSSEL, *op. cit.*, pp. 429-431.

sur l'indifférence en matière de religion. Rousseau a soutenu contre l'évidence qu'on ne saurait désigner l'unique vraie religion, toutes se valant aux yeux de ce destructeur. Pire qu'un athée, il est un indifférent et que de mal il a causé ! « Le système de Rousseau, compatible en apparence avec toutes les religions, les détruit donc toutes par le fait. Il détruit donc aussi toute vertu » ²².

Le clergé s'émeut donc de la recrudescence d'une littérature impie. Clausel de Montals, évêque de Chartres, légitimiste et gallican, rappelle qu'il n'est de grands écrivains que ceux du siècle classique et chrétien ²³. Et voilà que reviennent ces maudits qui ont mené la France au bord du gouffre, qu'on les publie dans des éditions « compactes » et bon marché qui les mettent à la portée de toutes les bourses ! C'en était trop, et les autorités ecclésiastiques se lancent à l'assaut. Le 9 février 1817, à l'occasion du carême, les Vicaires généraux du diocèse de Paris lancent un *Mandement* qui devra être lu au prône de la messe paroissiale, dans les séminaires et les collèges, et affiché dans les églises, où les fidèles sont pathétiquement adjurés de se remémorer un passé tout proche :

Écoutez des milliers d'âmes malheureuses, qui, du fond de l'abîme où ces infâmes lectures les ont précipitées, vous crient à vous leurs enfants, à vous leurs amis, leurs disciples ou leurs imitateurs, de repousser ces productions infernales, de les arracher des mains de vos enfants, de les livrer aux flammes, et de ne pas tremper surtout dans le moderne complot des nouvelles éditions ²⁴.

Peut-être était-ce davantage desservir la cause que la servir, car ces adjurations laissaient surtout entendre que Voltaire et Rousseau se vendaient bien.

Tout, en France, ne finit-il pas par des chansons ? Aussi en naît-il une, redoutablement efficace, qui ne tardera pas à devenir le signe de ralliement des libéraux. Le Genevois Jean-François Chaponnière, fondateur, en 1792, du Cercle des amis de Jean-Jacques, magistrat et membre de l'assemblée du Caveau, se divertit à chantonner douze strophes où tous les malheurs du monde sont attribués aux deux bêtes noires du clergé. Un chansonnier d'un autre talent, Béranger, s'empare du refrain pour composer, en vingt strophes cette fois, un *Mandement des vicaires généraux de Paris*, où Voltaire et Rousseau sont plaisamment rendus responsables de la liberté de la presse, de la cherté des vivres, du trafic des dignités ecclésiastiques, de la Saint-Barthélemy, de l'Inquisition, etc., mais où est rappelé aussi leur rôle dans l'émancipation politique et intellectuelle ²⁵. On interdit les deux chansons : raison de plus pour qu'elles deviennent populaires. L'agaçante ritournelle reparaitra sous le Second Empire, quand Victor Hugo, lui donnant sa forme définitive, la mettra sur les lèvres de Gavroche.

Le *Mandement* avait fait long feu et les coupables éditions continuèrent de paraître, à la grande colère du clergé. Le 15 mai 1825, le *Mémorial catholique* souligne que

²² *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Belin, 1829, p. 101.

²³ *La Religion prouvée par la Révolution*, Paris, Le Normant, 1816, pp. 109-110.

²⁴ *Mandement de Messieurs les Vicaires généraux du chapitre métropolitain de Paris pour le Saint temps de Carême*, Paris, Le Clerc, 1817, p. 14.

²⁵ Voir Jerroon VERCRUYSE, « C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau », *SVEC*, 1963, vol. 23, pp. 61-76.

la situation s'est encore aggravée : de 1817 à 1824, on dénombre treize éditions de Rousseau – et il y en aura trois encore jusqu'en 1830 –, soit 24 500 exemplaires ou 480 500 volumes diffusant le pire des poisons. Le *Mémorial* en venait à regretter l'Empire, qui n'eût pas toléré pareil scandale. Contre ce déluge, la propagande cléricale élève, sans grand effet, une masse impressionnante de brochures populaires, réédite les apologistes, ressort même les vieux pamphlets antiphilosophiques du siècle précédent. Dans le même temps, les contradicteurs persévèrent. Le vicomte Louis de Bonald est chrétien et monarchiste, il aime l'ordre et donc déteste Rousseau, incarnation du chaos, dont il dit en 1821 dans sa *Législation primitive* : « Il voulut réduire en théorie le gouvernement populaire, c'est-à-dire fixer l'inconstance et ordonner le désordre. [...] Le *Contrat social* fut l'évangile des philosophes de comptoir »²⁶.

Joseph de Maistre est ultramontain acharné et plus royaliste que le roi. Dans les *Soirées de Saint-Petersbourg*, en 1821, il condamne l'état de nature rousseauiste, « dernier degré de l'abrutissement », invention pernicieuse de celui qu'il balaie comme « l'un des plus dangereux sophistes » du XVIII^e siècle.

Mais quel autre philosophe peut prétendre à pareille renommée ? Hélas, soupire le baron Ferdinand d'Eckstein dans *Le Catholique*, en avril 1829, « nous vivons encore sous l'influence de ses maximes, et l'avenir sera en partie déterminé par la profonde impulsion que ses écrits ont imprimée à la dernière partie du siècle ».

Chateaubriand, en 1826, a relu son lointain *Essai sur les révolutions*. Rousseau, pense-t-il maintenant, avait non seulement prévu la Révolution, « mais encore les horreurs dont elle serait accompagnée », et son œuvre a bel et bien « précipité notre Révolution »²⁷.

Quant au jeune Victor Hugo, il est loin de faire à Jean-Jacques la place qu'il réserve déjà à Voltaire. Le milieu où évolue Hugo est hostile à Rousseau, desservi par le républicanisme du *Contrat social* comme par le culte fanatique que lui avaient voué les factions extrémistes de la Révolution, et dont la Profession de foi du Vicaire savoyard s'accordait mal avec le déisme voltairien de la mère du poète. Aussi les rencontres ne sont-elles pas nombreuses. Les allusions à l'œuvre sont rares, presque toujours négatives²⁸.

Balzac non plus n'est pas fanatique d'un Rousseau avec qui il ne se sent guère d'affinités, même s'il se souvient souvent de lui dans ses œuvres de jeunesse. Surtout, le Balzac de la maturité croit aux cadres traditionnels comme garants du bonheur de la masse ; la démocratie est pour lui « médiocratie », il veut une morale d'ordre et non de bonheur, et il tient Rousseau pour « un hérétique infâme qui n'a eu que des pensées antisociales. » L'écrivain qui croit enfin à la fonction sacrée de l'organisation sociale et qui a pris pour maîtres Maistre et Bonald, « ces deux aigles penseurs », peut résumer son opinion en 1842 dans l'avant-propos de *La Comédie humaine* : « L'homme n'est ni bon ni méchant, il naît avec des instincts et des aptitudes ; la

²⁶ *Œuvres complètes*, Bruxelles, Publié par la Société nationale pour la propagation des bons livres, 1845, t. I, p. 38 ; t. IV, p. 194.

²⁷ *Essai sur les révolutions*, texte présenté et annoté par Maurice REGARD, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1978, pp. 366-368.

²⁸ Voir Raymond TROUSSON, *Le Tison et le flambeau. Victor Hugo devant Voltaire et Rousseau*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985.

société, loin de le dépraver, comme l'a prétendu Rousseau, le perfectionne, le rend meilleur »²⁹. Mépris pour l'homme, horreur du penseur politique et religieux, Jean-Jacques n'avait pas de chance avec les conservateurs.

Sans doute en a-t-il davantage avec un libéral comme Stendhal. Pour lui, le combat le plus difficile devait se livrer dans la *Vie de Henry Brulard* ou les *Souvenirs d'égotisme*, contre le paralysant modèle de l'autobiographie rousseauiste, accusé d'insincérité et de déguisement : fausse authenticité, usage d'une écriture fascinante qui aveugle le lecteur. Ses souvenirs, Stendhal, soucieux de se « dérousseauter », les écrira donc *contre* Rousseau, c'est-à-dire autrement, attentif à refuser les effets romanesques et à conserver une indispensable spontanéité qu'un style trop travaillé fait disparaître. N'empêche : avec ses éloges et ses critiques, ses élans et ses réticences, Stendhal est peut-être parmi les rares en son temps à garder une faiblesse pour l'homme que vomissent la Restauration et la Monarchie de Juillet³⁰.

Toujours cité, toujours réfuté, toujours contesté ou exalté, Rousseau reste présent dans les consciences. Révolutionnaire professionnel, Auguste Blanqui, qui passera en prison la moitié de son existence, fonde en 1834 *Le Libérateur*, dont le premier numéro s'ouvre sur un singulier rapprochement : « L'égalité est notre foi. [...] Nous sommes avec Jésus-Christ contre les juifs matérialistes et haineux ; [...] avec Rousseau contre une noblesse et un clergé perdus de débauche, ignorants et oppresseurs, avec Robespierre contre une tourbe de marchands cupides, d'agioteurs sans foi ni loi ».

Auguste Comte, le fondateur de l'école positiviste, s'est tôt nourri du siècle des Lumières mais, dès 1818, il rejette l'argumentation théorique du *Contrat social*, entachée du vice d'abstraction. En 1841, dans la 55^e leçon du *Cours de philosophie positive*, sévère pour Voltaire, il l'est davantage pour Jean-Jacques et son déisme sentimental, critique une théorie selon lui dérivée de l'individualisme protestant qui prétend fonder l'ordre social sur un contractualisme, il lui en veut d'avoir esquissé une sorte de théocratie, un « nouveau règne des saints » fondé, non sur la capacité, mais sur cette « vertu » dont s'est réclamé Robespierre. C'est l'école « roussienne » qui a jeté la Révolution dans un « horrible délire »³¹.

Personne ne brisera donc une lance en faveur de Rousseau ? Ce serait trop dire, car il garde ses partisans, et ce n'est pas un mince paradoxe de cette période hostile que de voir paraître, de 1824 à 1840, au moins cinq éditions plusieurs fois réimprimées de ses œuvres complètes.

Abel-François Villemain, champion du classicisme et à deux reprises ministre de l'Instruction publique, publie en 1838 son *Tableau du XVIII^e siècle*, où il réserve une large place à Rousseau. Il le voit animé d'une « rancune démocratique » et faisant entendre « la plainte du pauvre contre le riche, de la foule contre le petit nombre », et dénonce le *Contrat social*, despotique, qui fut « la Bible » de 93. Ce qui le sauve

²⁹ Pour une analyse complète, voir Raymond TROUSSON, *Balzac disciple et juge de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Droz, 1983.

³⁰ Voir Raymond TROUSSON, *Stendhal et Rousseau. Continuité et ruptures*, Genève, Slatkine reprints, 1999.

³¹ Voir Raymond TROUSSON, « Auguste Comte et les « philosophes » de l'âge métaphysique », *Études sur le XVIII^e siècle*, Bruxelles, 1983, vol. 10, pp. 23-41.

à ses yeux, c'est qu'il a opposé un rempart infranchissable aux assauts de l'athéisme destructeur et préparé le retour à la foi :

Où retentissait alors un pareil langage ? où trouver cette éloquence qui touche et qui convertit ? Dans la chaire chrétienne ? [...] L'orateur religieux du temps, ce fut Rousseau. [...] Contre Diderot, d'Holbach, et tout le vieil athéisme recrépi par eux, il déduit, de l'existence même de la matière, la nécessité d'un moteur intelligent et suprême. [...] Rousseau n'eût-il écrit que ces pages, il faudrait le bénir et l'honorer ³².

Mais la vraie féale, l'inconditionnelle, c'est George Sand, qui se veut « fidèle à Rousseau comme au père qui m'a engendrée ». En 1841, dans la *Revue des deux mondes*, elle l'a montré comme le seul chrétien de son siècle, prophète d'égalité, de tolérance, de fraternité. Une vingtaine d'années plus tard, dans la même revue, elle aura à cœur de réhabiliter l'homme, jusqu'à soutenir que Jean-Jacques n'était pas le père des enfants qu'il avait abandonnés. Elle a lu et relu le *Contrat social*, « républicaine avec Jean-Jacques Rousseau », éprise en 1845 de ses « utopies sublimes » qui voulaient subordonner l'égoïsme de l'individu à l'intérêt général. Présent dans sa réflexion politique, il l'est aussi dans son œuvre, et il est partout dans l'*Histoire de ma vie*, elle aussi, comme *Les Confessions*, « histoire d'une âme » ³³.

Ce ne sont pas les seuls accents positifs. En 1842, l'*Encyclopédie nouvelle* dirigée par Jean Reynaud et Pierre Leroux, dissident du saint-simonisme, rend hommage à Jean-Jacques le bon prophète, l'homme du peuple. En 1846, Philarète Chasles, fils d'un Conventionnel, reprend l'antienne dans l'*Encyclopédie du dix-neuvième siècle*. Peu à peu, semble-t-il, le vent tourne. Le 22 février 1843, Michelet a fait sur Voltaire et Rousseau une leçon qui scandalise tandis que, le 5 juin, Edgar Quinet exalte la Révolution et que s'emballent les élèves des Écoles. Naît un projet de statues des deux maîtres sur la place du Panthéon. Michelet et Quinet donnent le branle, soutenus par Littré, Lamennais, Béranger. Le 7 août, *Le Siècle* lance un appel à une souscription nationale, signé entre autres par David d'Angers, Ledru-Rollin, Delacroix, Rémusat, Sand, Tocqueville, Louis Blanc. Il n'aboutit pas ³⁴.

*

* *

Mais 1848 approchait ³⁵ et, avec cette date, une nouvelle poussée révolutionnaire. À la veille des événements se font entendre des rappels positifs. Pierre Leroux salue « le docteur de l'égalité au dix-huitième siècle, [...] le révélateur même du

³² Abel-François VILLEMAIN, *Cours de littérature française*, nouvelle éd., Paris, Didier, 1852, t. II, pp. 270-274.

³³ *Œuvres autobiographiques*, éd. par Georges LUBIN, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, t. I, p. 13.

³⁴ Sur les circonstances de cette souscription, voir Gabriel MONOD, « La Statue de Voltaire et de Rousseau », *Le Censeur politique et littéraire*, 9 mars 1907, pp. 289-292.

³⁵ Voir Michel DELON, « Rousseau et Voltaire à l'épreuve de 1848 », *Lendemain*, 1982, vol. 28, pp. 52-58 ; Raymond TROUSSON, « Le *Contrat social* et les hommes de 1848 », *Études sur le XVIII^e siècle*, 1994, vol. XXII, pp. 29-48.

dogme de la souveraineté du peuple, l'initiateur à la seule législation que connaîtra l'avenir ! ³⁶ »

En 1847 paraît l'*Histoire de la Révolution française* de Louis Blanc, membre du gouvernement provisoire formé le 24 février 1848. Pour lui, Rousseau, « précurseur du socialisme moderne », a prêché la fraternité contre « les apôtres de l'individualisme » et fondé son *Contrat social* sur « l'accord fraternel » et « la préoccupation de la liberté ». En face de l'individualisme bourgeois incarné par Voltaire, se dresse ainsi un Rousseau de l'entraide et de l'union. Au XVIII^e siècle, dit-il,

une voix s'était élevée, si mâle et si forte qu'elle couvrit tout le bruit du XVIII^e siècle. On a vu, soudain, se mettre en travers du mouvement qui emportait la société, un homme, un seul homme : et c'était un pauvre enfant de Genève, qui avait été vagabond, qui avait été un mendiant et un laquais ! Immortel et infortuné Jean-Jacques ! ³⁷.

En 1847 sort aussi de presse l'*Histoire des Girondins* de Lamartine. Pour lui, la Révolution a marqué un moment du devenir historique voulu par la Providence, mais elle s'est souillée de crimes. Il est donc défiant à l'égard de Rousseau, responsable involontaire de bien des excès. Il partage sans doute sa juste indignation contre les iniquités de l'Ancien Régime. Son livre était « le livre des opprimés et des âmes tendres », où il avait « mis Dieu du côté du peuple », ce qui range Rousseau dans l'humanitarisme chrétien que Lamartine opposera à la fraternité socialiste et « matérialiste ». Mais Jean-Jacques était un idéaliste qui a rêvé sur des institutions parfaites : « On n'y sentait pas assez l'infirmité des hommes. C'était l'utopie des gouvernements » ³⁸. Si bien que cet idéal n'en conduit pas moins à un fanatisme égalitaire et niveleur redoutable à toute organisation sociale, inconcevable parce que sans ordre et sans hiérarchie. Jean-Jacques, c'est pour Lamartine l'utopie de l'état de nature et c'est cette utopie que reflète la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, dangereuse chimère.

Michelet, lui, s'est très tôt voulu citoyen de « la vraie France de Voltaire et de Rousseau » : « Les hommes dont l'influence a été le plus bienfaisante ont été isolés dans le monde, pauvres, méprisés : ainsi Jésus-Christ, Jean-Jacques », écrit-il en juillet 1820 ³⁹. Toutefois, vers 1848, l'historien s'interroge : Rousseau fut-il vraiment le meilleur avocat des masses ? Ne dit-il pas que si le peuple veut toujours le bien, de lui-même il ne le voit pas toujours ? Aussi fait-il trop confiance au mythe du Législateur, et Michelet se désolidarise du culte rousseauiste des grandes figures – Lycurgue, Solon, Numa, Moïse. En 1847, dans le premier volume de l'*Histoire de la Révolution*, il lui reconnaît cependant le mérite d'avoir fondé le droit authentique : « Montesquieu écrit,

³⁶ Pierre LEROUX, « Aux politiques », dans *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain*, Paris, Boussac, 1847, t. 1, pp. 158-159.

³⁷ Louis BLANC, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Langlois et Leclercq, 1847, t. 1, pp. 397-399.

³⁸ *Œuvres complètes*, Paris, chez l'auteur, 1862-1863, t. IX, p. 20.

³⁹ *Écrits de jeunesse*, texte établi par Paul VIALLANEIX, Paris, Gallimard, 1959, p. 95.

interprète le droit. Voltaire pleure et crie pour le droit. Et Rousseau le fonde »⁴⁰. À l'effort de la raison raisonnante, Jean-Jacques a ajouté l'élan de la ferveur.

Prophète et inspirateur, Rousseau s'est néanmoins enfermé dans une contradiction. Dans le *Contrat social*, il a montré que le chrétien, attendant tout de la rédemption, ne pouvait être un vrai citoyen. Mais dans l'*Émile*, il a dit que la mort de Jésus était d'un Dieu : « Malentendu immense et qui dure encore », gronde Michelet, pour qui l'histoire est, non accomplissement providentialiste, comme chez Lamartine, mais réalisation de la volonté humaine⁴¹. La Révolution devait demeurer à elle-même sa raison suffisante, alors qu'elle trouva chez Rousseau l'Être suprême célébré par Robespierre, « disciple servile. » Un mot du Vicaire savoyard a entravé l'action du *Contrat social*, et ce mot la ramenait vers la foi en autre chose que le peuple et la justice. En 1864, Michelet notera, laconique : « Recul vers la grâce avec le Vicaire savoyard ». Si les événements ramènent Rousseau sur le devant de la scène, surtout pour la gauche, ce n'est pas, on le voit, sans réticences ou restrictions.

On pouvait s'y attendre, juin 1848 a fait peur à la bourgeoisie, par exemple à Henri Baudrillart, économiste de formation et collaborateur du *Journal des Débats*, qui reproche au penseur politique d'être « un des pères de ces systèmes niveleurs que le spiritualisme condamne et que la liberté désavoue ». Car enfin, ne retrouve-t-on pas chez lui « le principe de toutes les idées socialistes sur la propriété, et particulièrement des idées communistes ? »⁴².

C'est ce que pense aussi, dix ans plus tard, Adolphe Franck, autre spiritualiste qui dirigea, de 1844 à 1852, la grande entreprise du *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Rousseau, négateur du droit de propriété, ancêtre de Robespierre, est aussi celui de toutes les écoles modernes de niveleurs et de partageux qui déstabilisent l'ordre social :

Rousseau est aussi le père du socialisme et de la démagogie. Toutes les variétés de l'école socialiste sont sorties de sa doctrine. [...] Il a appelé sur ses pas le communisme, en soutenant que la propriété n'est pas dans la nature et qu'elle seule a enfanté les iniquités et les vices de la société. Il a fourni au saint-simonisme le dangereux principe de la toute-puissance de l'État ; [...] il n'est pas jusqu'au système abject de Fourier dont il n'ait posé la base, en soutenant la bonté native de l'homme et en mettant l'instinct, par conséquent la passion, au-dessus de la raison⁴³.

Qui dit mieux ? À l'extrême gauche du spectre politique, Pierre-Joseph Proudhon, l'épouvantail des classes bourgeoises, éreinte à son tour l'homme du *Contrat social*. Dans *Philosophie de la misère*, en 1846, le *Contrat social* n'est plus que verbalisme et abstraction, et la condamnation du luxe une sottise, parce qu'il doit être une conquête de la classe ouvrière : « Démocrates, si vous voulez agir efficacement, transportez le

⁴⁰ *Histoire de la Révolution*, présentée par Claude METTRA, Lausanne, 1967, t. 1, pp. 96-98.

⁴¹ *Id.*, p. 499-440.

⁴² « Rousseau », dans *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, Hachette, 1851, t. v, pp. 416-439.

⁴³ Voir Raymond TROUSSON, « Rousseau et l'Université sous le second Empire : Adolphe Franck critique de Jean-Jacques Rousseau », dans *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, actes du Colloque de Montmorency, Paris, Champion, 2001, pp. 451-459.

débat de la politique sur le terrain de l'économie politique et changez de principes. Rousseau est mort »⁴⁴.

L'expérience de 1848 n'a fait qu'ancrer Proudhon dans la conviction que Rousseau est à la fois dépassé et néfaste, parce que ses théories aboutissent au renforcement du pouvoir, et il y reviendra en 1851 dans l'*Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*. Rousseau ne dit rien de la « chose économique » essentielle, rien sur le travail, l'échange, la valeur et le prix des produits. Comment ignorer à qui un tel État profite en réalité sous les oripeaux d'une feinte démocratie ?

En deux mots, le contrat social, d'après Rousseau, n'est autre chose que l'alliance offensive et défensive de ceux qui possèdent contre ceux qui ne possèdent pas [...]. C'est ce pacte de haine, monument d'incurable misanthropie ; c'est cette coalition des barons de la propriété, du commerce et de l'industrie contre les déshérités du prolétariat, ce serment de guerre sociale enfin, que Rousseau, avec une outrecuidance que je qualifierais de scélérates si je croyais au génie de cet homme, appelle *Contrat social*⁴⁵ !

Pour Proudhon, l'État ne doit pas être réformé, mais disparaître, car tout gouvernement est par nature conservateur ou oppressif, non pas socialisme d'État, mais socialisme gestionnaire et décentralisé. Rousseau, fossoyeur des libertés et ennemi juré du prolétariat.

Bien loin de Proudhon, qu'il détestait, Saint-Marc Girardin est un fidèle serviteur de la monarchie de Juillet, champion des bien-pensants et avocat de la bourgeoisie, au profit de laquelle il soutenait que la révolution de 1830 avait été exclusivement faite contre les prétentions des masses. De 1848 à 1851, il avait consacré à Rousseau un cours finalement publié, posthume, en 1875. Il ne dissimulait pas son intention de dénoncer le responsable de la nouvelle convulsion révolutionnaire.

C'est vrai, la *Profession de foi* a réveillé les âmes, mais le bien qu'ont pu faire ces pages de l'*Émile* est loin de compenser le mal causé par le *Contrat social*, qui a fait voir que la Convention et le Comité de salut public ne sont pas démocrates que Louis XIV. Rousseau est venu à propos pour fournir à la tyrannie une doctrine et un fondement théorique : c'est Jean-Jacques qui « a donné à la brutalité le sacrement du sophisme »⁴⁶. Ainsi : « Cessez donc de nous représenter Jean-Jacques en ami du peuple, en Spartacus lettré : c'est un bourgeois déclassé par son alliance avec une servante d'auberge ». Le *Contrat social* est l'évangile du despotisme et des mouvements populaires : « L'anéantissement de l'individu au profit de l'État, voilà le principe fatal qui fait du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau le code prédestiné de tous les despotismes »⁴⁷. De Proudhon à Saint-Marc Girardin, les extrêmes politiques se touchent.

Un autre professeur, Désiré Nisard, grand ennemi des romantiques, a vu 1848 briser sa carrière de député. Dans le dernier volume de son *Histoire de la littérature*

⁴⁴ *Carnets*, publ. par Pierre HAUBTMANN, Paris, Rivière, 1960, t. I, p. 280, 1^{er} août 1846.

⁴⁵ *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, introd. par Aimé BERTHOD, Paris, Rivière, 1924, pp. 191-194.

⁴⁶ *Jean-Jacques Rousseau. Sa vie et ses ouvrages*, Paris, Charpentier, 1875, t. II, p. 411.

⁴⁷ *Id.*, t. II, p. 385-386.

française, il ne fait pas mystère de ses opinions et montre bien à quel point 1848 l'a marqué. Rousseau, idolâtré par la Révolution, a fait croire à la dépravation de la société, flatté les aspirations libertaires des masses et son influence pernicieuse se fait toujours sentir :

Notre temps a été témoin de la résurrection de ces sophismes. La propriété considérée comme une permission du peuple souverain qui peut, s'il lui plaît, l'abolir [...] ; la destination de l'homme, qui n'est pas de travailler et de mériter, mais de jouir ; le luxe, comme cause unique de la pauvreté ; le bonheur, non par le devoir ni par la raison, mais par le tempérament : toutes ces doctrines ont reparu, et, pour la dernière fois plaise à Dieu ! des flots de sang ont éteint l'incendie qu'elles avaient rallumé. mais il s'en faut qu'elles aient été extirpées des cœurs ⁴⁸.

Jean-Jacques est pour Nisard comme pour bien d'autres le saint patron de tous les socialistes, l'organisateur de la guerre sans merci contre l'ordre social, un sophiste qui a dupé les têtes faibles en leur promettant la souveraineté populaire : « La foule à qui Rousseau a persuadé qu'elle est le seul souverain infaillible et impeccable, la foule se croira Dieu. »

Ces jugements sont datés. Honni ou exalté, Rousseau ne pouvait manquer, à chaque convulsion révolutionnaire, de revenir sur le devant de la scène ⁴⁹.

Il n'est donc guère mieux traité sous le Second empire qu'il ne l'avait été sous la Restauration et la monarchie de Juillet, et la réaction catholique n'est pas moins virulente. Barbey d'Aurevilly honnit « le plus plat des laquais » à l'interminable descendance : « Il va bien, son clavier ! C'est-à-dire qu'il va trop ! Il croît, il multiplie, il fourmille et frétille. Chaque jour nous sommes envahis par des générations nouvelles de Jean-Jeanot, fils de Jean-Jacques » ⁵⁰. Qui sont-ils ? Les utopistes et les socialistes de tout bord, de Saint-Simon à Proudhon, de Louis Blanc à George Sand, « tous bâtards du génie de Jean-Jacques. Mais ceux-là, s'il avait pu les connaître, il n'eût pas voulu les étouffer ». Ernest Hello, journaliste fondateur du *Croisé* et disciple de Joseph de Maistre, n'est pas moins acharné. Jean-Jacques a rapetissé Dieu dans la conscience humaine pour ne se complaire qu'en lui-même : « C'est la profondeur de son péché, et sa dégradation immense » ⁵¹. Louis Veuillot, en 1860, a ce mot superbe : « Je n'admire rien de ce qu'il a dit, j'ai dégoûté de tout ce qu'il a fait. Quand il est dans le

⁴⁸ Désiré NISARD, *Histoire de la littérature française*, 10^e éd., Paris, Firmin-Didot, 1883, t. IV, pp. 421-422.

⁴⁹ Voir Gilles CROCHEMORE, « La Révolution dans la Révolution. Image et légende de la Révolution française dans la presse de 1848 », dans *La Légende de la Révolution*, actes du colloque international de Clermont-Ferrand (juin 1986), présentés par Christian CROISILLE et Jean EHRARD, Clermont-Ferrand, Centre de recherches révolutionnaires et romantiques, 1988, p. 393-407. Voir aussi Dolf OEHLER, « Quatre-vingt-neuf en quarante-huit : du parallèle révolutionnaire à une vision de la modernité », *RHLF*, 1990, vol. 90, pp. 739-747.

⁵⁰ Barbey d'AUREVILLY, « Jean-Jacques Rousseau et son clavier », *Le Réveil*, 14 août 1858.

⁵¹ Ernest HELLO, *L'Homme, la vie, la science, l'art*, nouv. éd., Paris, Perrin, 1894 [1859], p. 91.

vrai, j'attends avec impatience qu'il en sorte »⁵². On en vient à se demander où, dans ce siècle hostile, Jean-Jacques a pu trouver refuge.

Pas chez Lamartine en tout cas, qui revient cependant à Rousseau en 1861 dans son *Cours familier de littérature* pour une série de charges d'une incroyable violence dans un commentaire intitulé *J.-J. Rousseau. Son faux contrat social et le vrai contrat social*.

Raisonnons. Rousseau était presque allemand, puisqu'il était suisse ; sectaire, puisque protestant ; factieux parce que plébéen aigri ; ennemi des riches parce que pauvre. Mais Jean-Jacques n'était-il une grande, une belle âme ? Parlons-en : « une des âmes les plus subalternes, les plus égoïstes, âme *comédienne* du beau, âme hypocrite du bien, âme repliée en dedans autour de sa personnalité malade et mesquine, au lieu d'une âme expansive se répandant, par le sacrifice, sur le monde pour s'immoler à l'amour de tous ; âme aride en vertu et fertile en phrases ; âme jouant les fantasmagories de la vertu, mais rongée de vices sous le sépulcre blanchi de l'ostentation, âme qui, pour donner la contre-épreuve de sa nature, a les paroles belles et les actes pervers ». Par ses immondes *Confessions*, « il infecte l'odorat des siècles ». Voulez-vous voir sa belle âme en action ? « On sait que par une férocité d'égoïsme au-dessous de l'instinct des brutes pour leurs petits, J.-J. Rousseau attendait au chevet du lit de Thérèse le fruit de ses entrailles, et porta lui-même, quatre ou cinq ans de suite, dans les plis de son manteau, à l'hôpital des orphelins abandonnés, les enfants de Thérèse, arrachés sans pitié aux bras, au sein, aux larmes de la mère ».

Autant pour l'homme. Pour le penseur politique, un semeur de mensonges et d'erreurs, on le voit bien dans ses disciples, les Saint-Simon, les Fourier, les Cabet, les Proudhon. Rousseau prétend l'homme libre dans l'état de nature, Lamartine le voit au contraire progressivement libéré à mesure que se développe la civilisation. Lamartine ne croit qu'à la famille, « cette trinité sainte », principe initial des sociétés ; Rousseau ne jure que par l'individu révolté et lance « le cri de guerre légitime, perpétuel, contre toute autorité » et s'en prend à « l'être propriétaire, le plus beau nom de l'homme », doctrine de prolétaire envieux « trouvant plus commode de blasphémer le travail, la propriété, l'inégalité des biens, que de se fatiguer pour arriver à son tour à la propriété, à l'aisance, à la fondation d'une famille ». Sa conception du contrat est absurde. Ce qu'il a négligé et bafoué, c'est l'essentiel : « La société n'est pas d'invention humaine, mais d'inspiration divine. [...] Le vrai contrat social ne s'appelle pas droit, il s'appelle devoir ; il n'a pas été scellé entre l'homme et l'homme, il a été scellé entre l'homme et Dieu » Depuis la Révolution, tous les crimes, tout le mal, toutes les perversions morales doivent lui être imputés : « Le catéchisme de la Révolution française, écrit par J.-J. Rousseau, ne pouvait enfanter que des ruines, des échafauds et des crimes. Robespierre ne fut pas autre chose qu'un J.-J. Rousseau enragé »⁵³.

À côté de ces haines tenaces, les esprits pondérés et les défenseurs ne sont pas légion. Le seul attentif à sauver Rousseau du naufrage est, à la fin de l'Empire, Ernest Hamel, républicain convaincu, auteur de biographies de Saint-Just et de Robespierre.

⁵² Louis VEUILLLOT, *Çà et là*, Paris, Gaume frères, 1860, t. II, p. 127.

⁵³ Alphonse DE LAMARTINE, *J.-J. Rousseau. Son faux contrat social et le vrai contrat social*, Paris, Calmann-Lévy, 1890.

En 1868, il publia *La Statue de J.-J. Rousseau*, vibrant panégyrique à la gloire de « l'homme incomparable dont la figure apparaît rayonnante au frontispice de la Révolution française », réclamant à cor et à cri la statue promise autrefois par les révolutionnaires et jamais réalisée.

Jusqu'ici, le XIX^e siècle s'est montré peu favorable au Citoyen, tantôt ancêtre de l'étatisme populaire et tantôt pilier du capitalisme mercantile. Les conservateurs, pour qui l'État est la conscience organisatrice de la société, lui reprochent son individualisme anarchique et son principe de la souveraineté populaire, mais un Proudhon lui reproche au contraire de renforcer le pouvoir coercitif du gouvernement. Ainsi s'est édifiée une véritable mystique de l'antirousseauisme qui conspu à la fois l'homme et l'œuvre. On irait maintenant vers de nouveaux affrontements.

*

* *

La date du centenaire approchait. Double centenaire, puisque, ironie de l'Histoire, il était à la fois celui de Voltaire et celui de Rousseau.

Les temps n'étaient guère propices. La fin de l'Empire, la guerre, la Commune ramènent les inquiétudes et la chasse aux boucs émissaires. En 1871, dans *La Paix sociale après le désastre*, Frédéric Le Play, en 1862 commissaire de l'Empire pour l'Exposition universelle de Londres et sénateur, explique que c'est à partir des principes de Rousseau que des « méchants » ont ruiné les institutions séculaires et abouti à la Terreur. Rien de nouveau : « Le même spectacle vient de se reproduire sous nos yeux, du 4 septembre 1870 jusqu'à ce terrible mois de mai, avec des exagérations sans exemple d'imprudences et de cruauté ». La vraie cause du mal contemporain, ce ne sont pas les fautes de l'Empire, mais cet esprit créé par Rousseau, « l'esprit de révolution incarné dans notre race »⁵⁴.

Hippolyte Taine, libéral et matérialiste, retrouve le même ton en 1876 dans *L'Ancien Régime* pour dénoncer l'impact d'une littérature malsaine sur une société délabrée et condamner « cet homme étrange, original et supérieur, mais qui, dès l'enfance, portait en soi un germe de folie et qui à la fin devint fou tout à fait », celui qui a prêté sa voix à « la rancune du plébéien pauvre », créé le mythe néfaste de l'homme à l'état de nature et accoutumé à penser que l'ordre social est corrupteur et qu'il faut le détruire. « Retour à la nature, c'est-à-dire abolition de la société »⁵⁵.

Non, l'homme n'est pas naturellement bon, on l'a vu en 93, en 48 et en 71, on a pu observer « l'insurrection des mulets et des chevaux contre les hommes sous la conduite des singes qui ont des larynx de perroquets », écrit Taine le 26 juillet 1874. Une fois de plus, la Commune, en prétendant tout reconstruire à partir de la table rase, a tiré de la cage où il sommeillait le « gorille féroce et lubrique. » Devant ces brutes avinées et ces femelles dépoitraillées, on est loin du peuple glorieux du romantique Michelet. Une fois de plus, ce sont les doctrines de Rousseau qui ont déchaîné la bête.

⁵⁴ Frédéric LE PLAY, *La Paix sociale après le désastre*, 2^e édition, complétée par un épilogue de 1875, Tours, A. Mame et fils, 1875, p. 8.

⁵⁵ Hippolyte TAINÉ, *Les Origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime*, 6^e éd., Paris, Hachette, 1887, t. I, pp. 293-294.

Célébrer Voltaire et surtout Rousseau n'allait donc pas de soi. Dans les premiers temps de la République, menacée par la restauration monarchique, le clergé demeure influent. En outre, le catholicisme français associe la défaite de 1870 à l'affaiblissement de la foi et à la disparition des États pontificaux, multiplie les cérémonies religieuses expiatoires et les pèlerinages, obtient en 1874 le vote sur la construction de la basilique du Sacré-Cœur.

L'idée d'une commémoration voltairienne est lancée le 4 mai 1876 par le journal *Les Droits de l'homme*, qui requiert le gouvernement de soutenir le projet, programme qui scandalise la presse conservatrice.

Restait Jean-Jacques, moins anticlérical mais plus à gauche. On avait songé d'abord à une double et fraternelle célébration encore que, d'emblée, des réticences soient perceptibles. Louis Blanc avait songé à une solution : fêter les deux héros, non le 30 mai ou le 2 juillet, dates des décès, mais le 14 juillet, pour souligner la continuité Lumières-Révolution. L'idée n'est pas retenue. Comme au temps de la Restauration, la Profession de foi du Vicaire savoyard, scandaleuse aux yeux des dévots, est trop fervente pour les libres penseurs. Car si les républicains prennent peu à peu en mains la direction du pays, ils n'en sont pas moins tenus de faire front, officiellement contre la droite monarchiste et bonapartiste, mais aussi, de façon déguisée, contre l'extrême gauche. Le double souci anticlérical et antisocialiste rend compte de la préférence des radicaux pour une apothéose voltairienne ⁵⁶.

C'est donc bien plus à gauche qu'on récupère Rousseau. Louis Blanc met sur pied un comité comptant des députés, des sénateurs, plusieurs conseillers municipaux de Paris et des représentants de la classe ouvrière, et l'on choisit ostensiblement le 14 juillet, date de la prise de la Bastille, qui ne deviendra fête nationale que deux ans plus tard.

Le 14 donc, quelque six mille personnes se rassemblèrent au Cirque Myers. Il y a des représentants de l'extrême gauche, d'anciens quarante-huitards, des exilés de l'Empire et d'anciens déportés en Guyane ⁵⁷ et l'on entendit trois discours de circonstance ⁵⁸. Louis Blanc ouvrit la séance en lisant un message de sympathie de Garibaldi et un autre des citoyens de Genève. Puis il évoqua en Rousseau l'homme du peuple gagnant son pain à la sueur de son front et embrassant « la cause des damnés de la terre », l'initiateur de la Révolution libératrice. Jacques Marcou, député de l'Aude, condamné à la déportation en 1852, succéda à Blanc pour célébrer encore l'homme du peuple. Ernest Hamel enfin rappela que, dans le *Contrat social*, l'auteur a prévu « la séparation de l'Église et de l'État ».

Ces louables efforts n'empêchent pas les commentaires hostiles. En 1887, Anatole France nie que la Terreur ait pu constituer une étape vers la liberté et condamne la mode d'une sensiblerie rousseauiste préluant aux pires sauvageries :

⁵⁶ Michel DELON, « 1878 : Un centenaire ou deux ? », *Annales historiques de la Révolution française*, 1978, vol. L, pp. 641-663.

⁵⁷ Georges BENREKASSA, *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*, Paris, PUF, 1985, pp. 155-157.

⁵⁸ Pour les textes, voir *Le Centenaire de Jean-Jacques Rousseau célébré à Paris sous la présidence de Louis Blanc*, Paris, Derveaux, 1878.

Pauvre grand Jean-Jacques ! Il a remué le monde. Il a dit aux mères : Nourrissez vos enfants, et les jeunes femmes sont devenues nourrices. [...] Il a dit aux hommes : Les hommes sont nés bons et heureux. La société les a rendus malheureux et méchants. Ils retrouveront le bonheur en retournant à la nature. Alors les reines se sont faites bergères, les ministres se sont faits philosophes, les législateurs ont proclamé les droits de l'homme, et le peuple, naturellement bon, a massacré les prisonniers dans les prisons pendant trois jours. [Il a répandu les] idées les plus fausses et les plus funestes que jamais homme ait eues sur la nature et la société ⁵⁹.

*

* *

Les anniversaires se suivaient. Si Jean-Jacques était la Révolution, comment ne pas songer à lui, en bien ou en mal, à l'approche de 1889 ? Mais si les enthousiastes avaient espéré un triomphe, ils devaient être déçus, le gouvernement de la République, qui venait d'en finir avec Boulanger, se souciant peu de susciter de nouveaux troubles l'année de l'Exposition universelle.

L'affaire de la statue avait traîné longtemps, mais elle était enfin réglée. Payée par l'État et le Conseil municipal, l'œuvre de Paul Berthet serait élevée place du Panthéon et inaugurée le 3 février.

Succès ? C'était mieux qu'en 1878, sans être triomphal. John Grand-Carteret s'efforça d'en faire un événement en publiant en 1890 son *J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui*, gros volume qui rassemblait les discours de la cérémonie, des études enthousiastes sur l'homme et l'œuvre, des poèmes dithyrambiques. Jean Jaurès lui-même ne fut pas insensible au grand anniversaire et le célébra en prononçant, le 19 décembre 1889 à la Faculté des lettres de Toulouse, une conférence qui rendait hommage au « théoricien absolu de la démocratie », au partisan du suffrage universel qui avait eu au moins « un commencement d'idée socialiste » et qui, sans refuser la propriété individuelle, ne la croyait légitime que si elle était fondée sur le travail ⁶⁰.

Il y eut aussi des échos moins positifs. Par exemple chez les féministes, peu satisfaites des idées de Rousseau sur le rôle de la femme ⁶¹. Les féministes n'étaient pas seules à protester. C'est à Charles Maurras que l'on devra, dans *L'Action française* du 15 octobre 1889, la sortie la plus furibonde :

Folie, sauvagerie, ignorance, singularité, solitude, orgueil et révolte, voilà ce que l'aventurier nourri de la moelle biblique érigea sur l'autel sous le nom de vertu. [...] En ce temps-là, passé la frontière française, mûrissait le septième ou le huitième siècle de la civilisation des modernes. Il y entra comme un de ces énergomènes qui, vomis du désert, affublés d'un vieux sac, ceints de poil de chameau et la tête souillée de cendres, promenaient leurs mélancoliques hurlements à travers les rues de Sion s'arrachant les

⁵⁹ *La Vie littéraire*, Paris, Calmann-Lévy, 1921, t. 1, pp. 87-88. Voir Raymond TROUSSON, « Anatole France et J.-J. Rousseau », dans *Modernité et pérennité de J.-J. Rousseau. Mélanges en l'honneur de J.-L. Lecercle*, Paris, Champion, 2002, pp. 151-167.

⁶⁰ Jean JAURÈS, « Les idées politiques et sociales de J.-J. Rousseau », dans *Œuvres de J. Jaurès*, t. XVI, *Critique littéraire et critiques d'art*, textes rassemblés et annotés par Michel LAUNAY, Camille GROUSSELS et Françoise LAURENT-PRIGENT, Paris, Fayard, 2000, pp. 58-67.

⁶¹ Textes cités par Tanguy L'AMINOT, *La Critique féministe de Rousseau sous la Troisième République*, rousseaustudies.free.fr, pp. 141-142.

cheveux, déchirant leurs haillons et mêlant leur pain à l'ordure, ils salissaient chaque passant de leur haine et de leur mépris. Mais le Paris de 1750 ne ressemblait en rien à une mauvaise bourgade asiatique peuplée de juifs crasseux : tête réfléchie et gracieuse de l'univers intellectuel, capitale d'une monarchie encore puissante, tout ce qui s'y faisait se développait glorieusement par tout le reste de la terre habitée. Cette gloire française et cette hégémonie de Paris ne servirent plus qu'à répandre les divagations d'un furieux. Demi-homme, espèce de faune trempé de la fange natale, Rousseau agréa justement par cet appareil primitif. Le plus humain des peuples était un peu las des plaisirs et des pouvoirs de l'humanité. Comme l'avait bien vu Voltaire, éclairé par le génie antisémite de l'occident, la France avait envie d'aller à quatre pattes et de manger du foin. Elle y alla. Elle en mangea... Ces appétits réactionnaires se gavèrent selon Rousseau.

*
* *

Après 1889 s'ouvre cependant une période où commencent à paraître des études qui se veulent plus objectives.

Retour au calme ? Les adversaires n'ont pourtant pas désarmé. Émile Faguet, avec *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, relance en 1902 l'idée, développée déjà au XIX^e siècle par Joseph de Maistre, que la doctrine de la souveraineté populaire est le prolongement des doctrines protestantes. Argument précieux contre un Rousseau « genevois », qui sera repris par Bainville, Dide, Maurras et les nationalistes une dizaine d'années plus tard : Jean-Jacques, c'est la pensée corruptrice venue de l'étranger.

Calme relatif dans les querelles partisans, création à Genève, en 1904, de la Société J.-J. Rousseau. Était-ce, après plus d'un siècle, l'apaisement définitif ? Non. Au lendemain même de l'initiative genevoise allaient se manifester les signes avant-coureurs d'une nouvelle et redoutable offensive antirousseauiste.

Car l'explosion du bicentenaire de 1912 n'éclatera pas comme un coup de tonnerre dans un ciel serein. Elle s'annonce, au cours des cinq ou six années précédentes, par une série de publications qui attisent le feu des controverses.

En 1907, retour en force des antirousseauistes. Surtout paraît la thèse fameuse de Pierre Lasserre, critique littéraire et essayiste, défenseur du classicisme contre un romantisme qu'il associe aux idéaux de la Révolution et dont les idées seront reprises par les collaborateurs de l'Action française. Cela s'ouvrait sur une tirade dont se nourriront les adeptes du nationalisme intégral, car Jean-Jacques est le corrupteur des valeurs françaises :

Au milieu du XVIII^e siècle, l'élite de la société française tomba sous la domination d'un rhéteur despotique. [...] L'état sauvage devenait une idylle ; l'état de société, réputé par l'assentiment universel la condition de tout bien possible, était dénoncé l'auteur de tout mal. On reconnaissait dans la civilisation la vraie barbarie ⁶².

C'est à peu près ce que dira aussi Charles Maurras. Rompant avec la tradition romane, Rousseau invente le romantisme, cette « pourriture de l'intelligence »

⁶² Pierre LASSERRE, *Le Romantisme français*, Paris, Garnier, 1907, p. 9. Voir Raymond TROUSSON, « Rousseau et le romantisme selon Pierre Lasserre », dans *Rousseau et le romantisme*, éd. par Philip KNEE, Montmorency, SIAM, 2011, pp. 167-178.

accentuée par l'influence germanique : « Rien dans le Romantisme qui ne soit de Rousseau. Rien dans Rousseau qui ne soit romantique ». Et Rousseau, assurait Lasserre, n'a pas fini, termine malfaisant, de ronger la conscience contemporaine.

Jules Lemaître, critique dramatique renommé du *Journal des débats*, professeur à Grenoble, familier de l'Action française et depuis 1895 membre de l'Académie française, s'adresse à un public plus large dans une série de conférences publiées en 1907 dans son *Jean-Jacques Rousseau*. Le personnage avait-il la tête bien solide ? « Je vous avoue que je flaire dans le *Contrat social* quelques traces de dérangement d'esprit ». Rousseau bannit ouvertement le catholicisme de sa chimérique cité, ce que les Terroristes n'entendront que trop bien : « Tous les préjugés les plus ineptes et les plus meurtriers de la Révolution sont hérités du *Contrat social* ». Des horreurs, du sang, des massacres et tout cela parce qu'un demi-fou a fourni à d'autres fous criminels « un des plus complets instruments d'oppression qu'un maniaque ait jamais forgé »⁶³.

Une réplique sévère s'imposait. Ernest-Charles, par la voie du *Censeur politique et littéraire*, mit sur pied, le 10 mars 1907, une manifestation rousseauiste dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne. Pour cette fois, ce fut un succès qui signalait une hausse de la renommée de Rousseau dans le contexte des affrontements politiques. Cinq mille personnes se pressèrent pour entendre les orateurs, et l'on refusa du monde.

Une fois de plus, l'atmosphère se chargeait d'électricité, mais le climat avait changé depuis 1878 ou 1889, Rousseau gagnait en popularité malgré une opposition tenace et désormais des statues du grand homme poussent un peu partout. Le bicentenaire de la naissance du philosophe approchant, les passes d'armes cependant se multiplient et Rousseau, défendu par les uns, demeure conspué par les autres.

*

* *

Tout commence, en janvier 1912, par la constitution d'un comité officiel de célébration⁶⁴ comprenant Gabriel Guist'hau, ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, Théodore Steeg, ministre de l'Intérieur, Raymond Poincaré, président du Conseil et ministre des Affaires étrangères, aux côtés du compositeur Claude Debussy et d'écrivains comme Henri de Régnier, Paul Adam, Jean Richepin ou Rémy de Gourmont. Le 11 juin, on débat à la Chambre, censée voter un crédit de trente mille francs pour la célébration officielle du bicentenaire. D'emblée, dans un discours retentissant, Maurice Barrès s'oppose à la proposition d'honorer celui qu'il classe parmi « les saints de la Révolution ». Oui, Rousseau est le grand artiste de *La Nouvelle Héloïse*, des *Confessions* et des *Rêveries*, mais ce n'est pas l'artiste, Messieurs, que vous voulez glorifier, c'est l'homme des *Discours* et du *Contrat social*, celui qui a « dressé l'individu contre la société au nom de la nature », c'est le destructeur, l'anarchiste, le père spirituel des anarchistes Garnier et Bonnot, de ceux « que vous abattez comme des chiens. » Au moment où nous luttons « pour

⁶³ Jule LEMAÎTRE, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Calmann-Lévy, 1907, pp. 265-267, 272-274.

⁶⁴ Pour un exposé détaillé des événements, voir Tanguy L'AMINOT, *Images de J.-J. Rousseau de 1912 à 1978*, Oxford, Voltaire Foundation, 1992, pp. 23-191.

enrayer toutes les formes de l'anarchie », croyez-vous donc qu'il soit opportun de célébrer « l'apôtre éminent et le principe de toutes les anarchies » ? Non, concluait Barrès, « je ne vois rien, dans votre projet, qui convienne à la France de 1912 » et « je ne demanderai pas de conseil de vie à cet extravagant musicien »⁶⁵. C'est qu'il redoute aujourd'hui l'influence délétère du démoralisateur de la nation, de l'idéologue responsable de tous les vices du régime démocratique.

C'est le début de l'empoignade. Le gouvernement radical-socialiste récupérait la pensée politique de Rousseau et se proclamait héritier de la Révolution. Barrès ne s'y trompe pas. Lorsqu'on rappelle qu'en 1889 l'Académie française s'était associée à l'inauguration de la statue de Rousseau, il réplique : « L'Académie est un corps littéraire qui apportait à Jean-Jacques Rousseau un hommage littéraire que personne n'a l'idée de lui refuser. Mais actuellement, à une assemblée politique, le gouvernement demande un assentiment politique ». Mais le premier barrage est franchi : les crédits sont votés par 427 voix contre 112.

Le 25 juin, reprise du débat au Sénat, passablement confus, dialogue de sourds. Conclusion : le projet passe par 234 voix contre 45. Coût : cinquante-cinq mille francs, dont vingt-deux mille pour la cérémonie prévue au Panthéon. Belle occasion pour la presse de s'interroger sur l'usage qu'on fait des deniers des contribuables.

L'opposition ne manque pas de se manifester. Le 10 juin, à l'Action française, Léon de Montesquiou, militant monarchiste et nationaliste, prononce une conférence incendiaire et, le lendemain, *L'Action française* (p. 2) annonce son entrée en guerre : « Il appartiendra à l'Action française de faire l'essentiel pour montrer au pays que l'œuvre de Rousseau est en ruine et que ce n'est pas la République, autre ruine, qui la relèvera par des cérémonies où manqueront le sérieux et la foi ». Maurras encore attaque celui qui fut tout simplement « un ennemi de la France » et un législateur « sanglant ». Et qu'on cesse de parler de cette Révolution « si faussement dite française » :

La barbarie sortit de l'anarchie, mais, en vérité, cette anarchie-là n'était pas de naissance française. [...] C'était la Suisse, ou, pour mieux dire, c'était toute la Germanie, toute l'Europe anglo-saxonne, ramenée à la sauvagerie intellectuelle et morale par la Réforme, c'était la NOUVELLE JUDÉE instituée par Luther et Calvin, que répétait la prédication de Rousseau. [...] Les traditions révolutionnaires sont étrangères comme l'était Rousseau.

L'Univers, catholique, fait chorus en titrant, le 13 juin : « La glorification d'un anarchiste ». Le 25, Pierre Lasserre parle à la tribune de « Rousseau anarchiste et mètèque ». Car pour les nationalistes, Jean-Jacques le Suisse est un « mètèque », un « cosmopolite », un « apatride » et ces épithètes comptent dans une France où la xénophobie a été attisée par l'affaire Dreyfus et la défaite de 1870. C'est bien ce que dit l'historien Jacques Bainville dans *L'Action française*, le 18 juin. Étonnez-vous donc que les Allemands fêtent Rousseau ! C'est lui qui a éveillé leur nationalisme, tout ce qui nous a valu les campagnes de 1813, suivies de deux invasions et de Waterloo : « Les Droits de l'homme, proclamés en France, grâce à l'influence de Rousseau, étaient

⁶⁵ Voir Tanguy L'AMINOT, « Maurice Barrès et Jean-Jacques Rousseau », *Annales de l'Est*, 1983, pp. 127-146.

surtout les Droits de l'Allemand ». André Suarès rompt-il une lance en sa faveur dans la *Nouvelle revue française*, Pierre Gilbert, dans la *Revue critique des idées et des livres*, le 25, stigmatise ce « juif » qui fait entendre « une espèce de vagissement sur Rousseau ». Dans la même ligne, on retrouve *Les Dieux ont soif* d'Anatole France, qui montre chez les admirateurs du Genevois le glissement de l'idéalisme à la Terreur pour avoir suivi un « jean-fesse qui prétendait tirer sa morale de la nature et qui la tirait en réalité des principes de Calvin ». Pour Paul Bourget, romancier en vogue, Rousseau est « un dégénéré... à la dialectique morbide... un déséquilibré de la plus classique espèce ». Il y a aussi des livres. Émile Faguet n'en publie pas moins de cinq pour la circonstance (*Rousseau artiste, Rousseau penseur, Rousseau contre Molière, Vie de Rousseau, Les Amies de Rousseau*).

Cette fois, l'apothéose officielle était tout de même en marche et les festivités s'organisent. Le 23 juin, Fête de la Nature à Ermenonville. Plus spectaculaire, le 28 juin, une séance, comme en 1907, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, sous la présidence de Jean Richepin, où les discours sont interrompus par les huées des « Camelots du roi » protestant contre une cérémonie qui déshonore la France. Le lendemain, *L'Action française* titre : « Rousseau conspué à la Sorbonne », tandis que *L'Humanité*, raille « la Camelote royale aux fêtes de Jean-Jacques ».

Le 30 juin enfin, au Panthéon ceinturé d'un cordon de police, inauguration solennelle du tombeau sculpté par Bartholomé. La cérémonie est placée sous la haute autorité du président Armand Fallières, qui ne fera toutefois qu'une brève apparition avant de s'engouffrer dans sa voiture, hué par les Camelots du roi. Les invités ont été triés sur le volet pour éviter les troubles, ce qui ne fait guère de l'événement une fête populaire. On entend les discours de circonstance, puis des bagarres éclatent dans la rue Soufflot : les Camelots crient « Vive le roi ! à bas les métèques ! » ; on leur répond « Vive Rousseau ! vive la République ! », et le préfet Lépine opère une centaine d'arrestations. En dépit de ces incidents, on danse au quartier Latin le 29 et le 30 juin comme les soirs de 14 juillet, et d'autres commémorations se déroulent à Dijon, Montbard, Lyon, Annecy, Montmorency, Besançon, Montpellier, ou Reims⁶⁶. Un peu partout dans le monde, ce sont des articles, des expositions, des conférences, des médailles commémoratives, des lithographies : 1912 rachetait 1878 et 1889.

La réaction prétendit que la fête avait été bâclée. L'événement lui-même est naturellement commenté avec la virulence habituelle, qui dissimule mal le dépit. Léon Daudet, le plus acharné, s'emporta une fois de plus, ce 30 juin, contre Jean-Jacques. Le résumé de ce bicentenaire : « Un fou glorifié par des singes. » Le 20 juillet, dans le *Journal de Clichy*, Paul Claudel fit sa grimace de dégoût : « Rousseau vivait en concubinage avec une hideuse femelle [...] dont il eut cinq enfants. Le héros « sans désespérer », les porta l'un après l'autre aux Enfants-Trouvés. Oyez, braves gens, qui vous crevez de peine et de misère à élever honnêtement les enfants que Dieu vous a donnés ! [...] Rousseau fut un demi-responsable, un quasi-dément. Délire des grandeurs, délire des persécutions, obscénité allant jusqu'à l'exhibitionnisme, aucune

⁶⁶ Voir les comptes rendus des cérémonies dans les *Annales J.-J. Rousseau*, 1913, vol. ix, et dans la *Revue de synthèse historique*, juin 1912, pp. 334-361.

des trois caractéristiques principales de la folie ne lui fait défaut »⁶⁷. *L'Humanité*, le 1^{er} juillet, se déclara déçue par la cérémonie, « trop officielle et protocolaire... vraiment trop mesquine, au lieu d'avoir le caractère d'une démonstration populaire ».

Le bicentenaire avait été tumultueux, d'autant plus que la popularité de Rousseau avait fait du chemin depuis 1878 et 1889 et que son actualité était plus brûlante que jamais, comme l'observait *L'Humanité* du 3 juillet 1912 : « Nous vivons encore sur les sentiments qu'il a suscités. Rousseau est vivant en chacun de nous. » Une fois encore, comme toujours depuis plus d'un siècle, il avait été le prétexte d'un affrontement de caractère politique. Si la Troisième République approuvait et avalisait le culte que les révolutionnaires lui avait voué, royalistes et nationalistes devaient se liguier, pour la dernière fois de manière aussi violente, contre cette célébration républicaine. La pensée et l'œuvre de Rousseau s'affirmaient ainsi d'une surprenante actualité. Les luttes de 1912 devaient être les dernières de cette importance, les dernières aussi où il n'y a guère de milieu entre l'idolâtrie et la haine. Les événements du bicentenaire avaient bien montré à quels excès pouvaient conduire les affrontements philosophiques et politiques qui, depuis la Restauration, avaient pris l'œuvre de Jean-Jacques pour champ de bataille. Après la fracture de la Grande Guerre, les divergences d'opinion n'auront pas disparu, il s'en faut de beaucoup, mais d'autres voies que celle de la polémique pouvaient maintenant s'ouvrir aux études rousseauistes.

⁶⁷ Paul CLAUDEL, « L'exemple de Jean-Jacques Rousseau », *Journal de Clichy*, 20 juillet 1912.

Rousseau et les malentendus d'une nouvelle philosophie de l'histoire

Reinhard BACH

Un colloque international qui s'est tenu à l'Université de Greifswald en avril 2009¹ s'était proposé d'examiner les formes de la réception de Rousseau en Allemagne depuis la Première Guerre mondiale. Les résultats étaient surprenants vu que la recherche et l'historiographie n'avaient pas répondu jusqu'alors à la question d'une présence massive, concrète et contradictoire de Rousseau en Allemagne. Face à cette richesse tout à fait inattendue, il fallait bien se contenter d'un but beaucoup plus modeste que ce que l'annonce du colloque avait promis, et concentrer les observations sur quelques formes particulièrement remarquables d'un recours à Rousseau, voire d'une appropriation de son prestige ou de ses idées dans les luttes idéologiques qui déchiraient si souvent l'Allemagne au xx^e siècle.

Ces observations nous ramènent en revanche à une question qui accompagne toute historiographie des idées, à savoir l'impact des idéologies et, par là, le problème d'une philosophie de l'histoire. Un problème qui, apparemment, est en train de retrouver une actualité également surprenante, que ce soit autour du tricentenaire de Rousseau, que ce soit autour d'un Rousseau pour tout le monde. L'éternelle chasse aux « précurseurs » ne semble nulle part démodée, aussi Rousseau reste-il une de ses victimes préférées.

Que peut nous apprendre alors une toute nouvelle philosophie de l'histoire, présentée sous le titre *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*² ? Son

¹ *Rousseau et l'Allemagne à l'époque contemporaine (De Cassirer à Jünger et Hentig)*, Actes du Colloque international de l'Université de Greifswald (23-25 avril 2009), édités par Reinhard BACH et Tanguy L'AMINOT, Montmorency, SIAM – JJR, 2010.

² Zeev STERNHELL, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

message, résumé en peu de mots, proclame la « coexistence conflictuelle de deux modernités », datant toutes deux du XVIII^e siècle, et dont une remonte essentiellement à Rousseau, *inspirateur du libéralisme*, et l'autre à Herder, « père intellectuel du nationalisme ». Dirigée, en outre, contre les « erreurs » d'Ernst Cassirer, Hannah Arendt, Isaiah Berlin et Jacob Talmon, enfin contre « Croce-Mussolini », le « Meinecke italien », cette projection nous invite à reconnaître une « révolte des Lumières » dans tout ce qui s'oppose, depuis Vico, Herder et Burke, aux « Lumières franco-kantiennes ». Une « révolte » qui n'est pas une « contre-révolution » mais « une autre révolution », fondant cette « autre modernité qui engendre la catastrophe européenne du XX^e siècle »³. La responsabilité de cette catastrophe, y compris la Guerre froide, reviendrait alors au « culte de tout ce qui distingue et sépare les hommes – l'histoire, la culture, la langue »⁴. Vico, « préromantique, hégélien, marxiste, existentialiste, structuraliste avant la lettre »⁵, et Herder, « père intellectuel du nationalisme, antirationaliste, chrétien mais anti-universaliste, anti-cosmopolite »⁶, enfin, Herder et Burke, « fondateurs d'une nouvelle tradition politique [...] celle d'une autre modernité, fondée sur la primauté de la communauté et la subordination de l'individu à la collectivité »⁷ seraient donc à l'origine de cette « révolte contre les Lumières » et leur « rationalisme politique, donc [le] libéralisme »⁸. « Les Lumières (par contre) voulaient libérer l'individu des contraintes de l'histoire [...] et], c'est ainsi qu'est venu au monde le libéralisme du *Deuxième Traité* de Locke, de la *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant et du *Discours sur l'inégalité* de Rousseau »⁹.

La coexistence conflictuelle de ces deux modernités – tel est le plaidoyer de l'auteur en faveur de sa nouvelle philosophie de l'histoire – constitue l'un des grands axes de l'histoire des deux siècles qui séparent notre monde de celui de la fin du XVIII^e siècle. C'est là un phénomène qui le plus souvent échappe à l'attention des historiens : si la modernité éclairée est celle du libéralisme qui mène à la démocratie, l'autre modernité, en descendant, au tournant du XX^e siècle, des sommets de la haute culture où se tenaient un Renan ou un Taine, prend dans la rue les contours de la droite révolutionnaire, nationaliste, communautarienne – en ce qui concerne l'Allemagne on parle aussi de « révolution conservatrice » – ennemie jurée des valeurs universelles. En vomissant, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'idée de l'autonomie de l'individu, la modernité antirationaliste devient cent ans plus tard une force politique d'une extraordinaire puissance de rupture et achève de saper les fondements de la démocratie¹⁰.

Or, d'un premier abord, ce genre de filiation entre idées, idéologies et stratégies politiques est à mettre en question, nous semble-t-il, aussi bien que ce genre de lecture

³ *Id.*, pp. 14-15.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Id.*, p. 119.

⁶ *Id.*, p. 131.

⁷ *Id.*, p. 72.

⁸ *Id.*, p. 12.

⁹ *Id.*, p. 14.

¹⁰ *Id.*, p. 15.

téléologique et généralisante, qui risque de falsifier l'originalité des idées et des penseurs en question par une rétroprojection de paradigmes modernes, ne respectant pas, non plus, l'authenticité des contextes. À part cela, l'histoire des idées et l'histoire des idéologies se trouvent confondues, comme d'ailleurs les relations de causalité entre idéologies et stratégies politiques.

Selon la méthodologie proposée par Q. Skinner, il s'agit ici du « mythe de prolepsis » qui avait séduit certains chercheurs pour voir en Platon ou en Rousseau les responsables originaires du totalitarisme, ou encore pour appeler Machiavel le fondateur de la pensée politique moderne¹¹. Mais ce genre de critique, également généralisante, risque à son tour d'entraîner une vue superficielle, et de négliger, peut-être, un fonds analytique ou certaines perspectives herméneutiques fructueuses à d'autres fins. Essayons donc de remonter plus haut et de nous interroger, pour toucher au centre de l'argumentation, sur la légitimité de ce qui s'entend ici par la notion de « Lumières franco-kantiennes ». L'auteur reconnaît qu'« assurément, des courants multiples et contradictoires parcourent les Lumières, tout comme le mouvement qui les conteste »¹². Mais « en dépit de cette hétérogénéité », écrit-il, « il existe un dénominateur commun à toutes les formes et variantes des Lumières aussi bien que des anti-Lumières. C'est pourquoi, en dépit de tout ce qui sépare Voltaire de Rousseau, Rousseau de Condorcet, Montesquieu de Diderot et des Encyclopédistes, les penseurs des Lumières et à leur côté leur principal allié, Kant, sont unis par un certain nombre de principes qui constituent le cœur de la grande révolution intellectuelle du XVIII^e siècle »¹³. Et afin d'affermir l'identité authentique et consciente de ce courant qui, selon l'auteur, « va du début du XVIII^e siècle à nos jours »¹⁴, il lui oppose son contre-courant, également conscient de sa mission historique : « Burke et Herder – et avant eux Vico – sont partis en campagne contre les Lumières françaises, contre le rationalisme, contre Descartes et contre Rousseau bien avant la prise de la Bastille »¹⁵. Il nous manque encore un élément principal pour arriver au fond du problème qui nous engage, à savoir le rôle particulier, attribué dans cette stratégie idéologique, à Jean-Jacques Rousseau. « En dehors de Rousseau », constate l'auteur dès le début de son argumentation, « les Lumières françaises ne comptent guère de grands philosophes »¹⁶.

Or, le noyau intellectuel, foyer si l'on peut dire, de ce *libéralisme* et de ce *rationalisme*, permettant d'identifier ce que l'auteur appelle les « Lumières franco-kantiennes », revient donc, en fin de compte, et pour l'essentiel, à la pensée de Rousseau et à celle de Kant qui, en plus, se retrouvent associés à la succession de Descartes. Mais quels sont, au-delà de ce qu'on entend usuellement par « Lumières », les traits caractéristiques qui permettent ce genre de différenciation, ou mieux, d'exclusion vis-à-vis de la définition, également transformée, d'« anti-Lumières » ?

¹¹ Quentin SKINNER, *Visionen des Politischen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2009, pp. 42, 43-50.

¹² *Op. cit.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Id.*, p. 8.

Le « dénominateur commun » de vouloir « libérer l'individu des contraintes de l'histoire, du joug des croyances traditionnelles », comme également le dénominateur inverse, celui de « l'autre modernité » qui tient à « l'histoire, [à] la culture, [à] la langue » afin de favoriser un « culte de tout ce qui distingue et sépare les hommes » ... sont des abstractions plutôt suggestives qui n'arrivent pas à convaincre et qui ne trouvent pas, par ailleurs, d'explications satisfaisantes. En dehors des rétroprojections idéologiques, partant du conflit entre *nationalisme* et *libéralisme*, qui n'est pas un conflit du XVIII^e siècle, elles n'expliquent pas davantage ce qui, au fond, doit permettre la reconnaissance d'une identité commune et particulière à des groupes de penseurs, et à leurs missions dépassant l'histoire politique de trois siècles. En revanche, si la langue, la culture et l'histoire des hommes et des peuples, cautionnant – selon un commun aveu humaniste – une partie indéniable de leur identité, se trouvent taxées carrément d'obstacles à leur individualité ou à leur liberté, à en croire ce *libéralisme* dont il est question ici, il faudra bien se demander ce qui reste du concept de la dignité humaine, y compris sa dimension sociale, qui justement importe tant à Rousseau et à Herder et à Kant ? Et dont, qui plus est, ils font tous les trois leur argument le plus profond, et tout à fait conscient, *contre* cette idéologie d'un *libéralisme* qui, selon eux, justement menace cette dignité humaine par son éthique utilitariste ?

Le philosophe John Rawls, pour ne citer qu'un auteur bien connu, a voué une de ses œuvres les plus importantes à l'analyse de cette opposition, naissant au sein des Lumières, entre l'éthique utilitariste du libéralisme, d'un côté, et ce qu'il appelle « une éthique du respect mutuel et de l'estime pour soi-même » de l'autre, qui, selon lui, est celle de Rousseau et Kant¹⁷. Nous reviendrons sur ce point.

Le concept de « Lumières franco-kantiennes » comme celui de « libéralisme », tels qu'ils sont présentés à la base de cette nouvelle philosophie de l'histoire, nous semblent donc hautement problématiques, non seulement par la rétroprojection idéologique qui les inspire, mais encore parce qu'ils risquent d'estomper un autre conflit entre deux éthiques politiques, au sein même des Lumières. Et contrairement à l'opposition entre *libéralisme* et *nationalisme*, qui ne fait que transporter un conflit idéologique du XX^e au XVIII^e siècle, il s'agit là d'un conflit conscient chez les contemporains, prérévolutionnaire au moment de sa naissance et faisant donc partie intégrante des Lumières. Ce qui vaut d'ailleurs également pour Herder, sa critique du rationalisme rejoignant, çà et là, celle de Rousseau, et son argumentation en faveur d'une dignité des peuples qu'il cherche dans le respect de leur culture, de leur langue et de leur histoire. Nous allons voir, en outre, que c'est ici, au sein de cette fraction des critiques d'un libéralisme niveleur de la dignité humaine et sociale, selon l'entendement de Rousseau, de Kant, de Herder et de Fichte, que se prépare un des fondements les plus importants du mouvement *romantique*. Car celui-ci, à lire A. W. Schlegel, M^{me} De Staël et bien d'autres, s'entend tout d'abord et avant tout comme une insurrection au nom d'une éthique supérieure à celle du matérialisme rationaliste, propagé par le libéralisme. Un des témoignages les plus révélateurs de ce processus se trouve tout au long du livre *De l'Allemagne* de Germaine de Staël. Elle est le sismographe le plus fidèle du tournant entre Lumières et Romantisme, adhérant à l'un

¹⁷ John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009 (1971), p. 293.

comme à l'autre de ces grands courants, et tissant un des liens les plus remarquables de leur continuité, à l'abri de toute confrontation, de rupture et de discontinuité. Un lien qui s'avère également de la plus grande importance au niveau des échanges culturels, notamment entre la France et l'Allemagne. Elle arrive aussi à pénétrer et à expliquer les relations intimes entre ce fondement éthique du Romantisme, que nous avons évoqué, et ses conséquences esthétiques : « La philosophie matérialiste », écrit-elle, « livrait l'entendement humain à l'empire des objets extérieurs, la morale à l'intérêt personnel, et réduisait le beau à n'être que l'agréable. Kant voulut rétablir les vérités primitives et l'activité spontanée dans l'âme, la conscience dans la morale, et l'idéal dans les arts »¹⁸. Son analyse profonde du conflit entre deux éthiques sécularisées, sorties toutes deux des Lumières, et son plaidoyer passionné, nourri des arguments de Rousseau, de Kant et de A. W. Schlegel, en faveur d'une éthique qui s'oppose à l'utilitarisme d'une « morale fondée sur l'intérêt personnel bien entendu » – qu'elle traite encore de « doctrine perverse » et de « sophisme hypocrite »¹⁹ – tout cela fait de ce livre une source de valeur unique pour l'intelligence d'un tournant toujours mal appréhendé et mal compris. Il faut encore souligner qu'il s'agit d'un plaidoyer qui – au nom de la philosophie de Rousseau et de celle de Kant – déduit les convictions profondes du Romantisme de l'inspiration des Lumières elles-mêmes, afin de sauvegarder leur héritage humaniste face au défi qui, depuis l'avènement du libéralisme économique et politique, issu lui aussi des Lumières, tend à le menacer.

Or, à considérer cette vue tout à fait différente, par rapport à ce que la nouvelle philosophie de l'histoire nous propose concernant l'héritage disputé des Lumières, faut-il vraiment s'étonner d'un regard que le Romantisme porte sur le Moyen Âge, non pas pour idéaliser le fanatisme religieux et l'inquisition, mais bien pour ranimer une poésie de chevalerie qui, elle, forme une antithèse à l'utilitarisme alors omniprésent ? Tout un chapitre du livre de M^{me} de Staël nous apprend le sens profond de cette transfiguration du Moyen Âge, dirigée en premier lieu contre une perte de valeurs éthiques. « La chevalerie », écrit-elle, « consistait dans la défense du faible, dans la loyauté des combats, dans le mépris de la ruse, dans cette charité chrétienne qui cherchait à mêler l'humanité même à la guerre »²⁰, et « le génie poétique est une disposition intérieure de la même nature que celle qui rend capable d'un généreux sacrifice »²¹.

Il est vrai que cette inspiration, et cette redécouverte de l'esprit de chevalerie pour y reconnaître l'antithèse par excellence du « système commercial » – c'est la formule de Herder pour désigner la doctrine du *libéralisme* – vient, originairement, de Herder, et plus concrètement de son livre publié en 1774, *Une autre philosophie de l'histoire*²². Tout en condamnant « les éternelles migrations et dévastations, les guerres féodales et les luttes privées, les armées de moines, les pèlerinages, les Croisades »²³,

¹⁸ M^{me} DE STAËL, *De l'Allemagne*, Paris, Garnier Flammarion, 1968 (1810), t. II, p. 128.

¹⁹ *Id.*, pp. 135, 181-184, 185-203.

²⁰ *Id.*, t. I, p. 69.

²¹ *Id.*, p. 205.

²² Johann Gottfried HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), Paris, Aubier, 1964.

²³ *Id.*, p. 223.

Herder y rappela pourtant, et de façon explicite²⁴, ce que « l'honneur chevaleresque nordique » voulait dire. Car ces vertus qu'il décrit comme un « mélange des notions d'honneur et d'amour et de loyalisme et de piété et de bravoure et de chasteté »²⁵ lui servent en effet d'antithèse consciente à ce qu'il nomme, entre guillemets, « notre système commercial ».

Peut-on rien imaginer qui surpasse le raffinement de cette science qui embrasse tout ? Quels misérables que ces Spartiates, qui recouraient à leurs ilotes pour l'agriculture, et quels barbares que ces Romains, qui enfermaient leurs esclaves dans les prisons souterraines ! En Europe l'esclavage est aboli parce qu'on a calculé combien ces esclaves coûteraient davantage et rapporteraient moins que des hommes libres ; il n'y a qu'une chose que nous nous soyons permise : utiliser comme esclaves trois continents, en trafiquer, les exiler, dans les mines d'argent et les sucreries – mais ce ne sont pas des Européens, pas des chrétiens, et en retour nous avons de l'argent et des pierres précieuses, des épices, du sucre, et – des maladies intimes : cela à cause du commerce et pour une aide fraternelle réciproque et la communauté des nations !²⁶.

Et il ajoute pour comble de l'ironie : « Grand dieu Mammon que nous tous nous servons maintenant, viens à notre aide ! ».

Nous voici donc au centre de la critique de Herder. Peut-on critiquer de façon plus radicale et plus lucide en 1774 l'idéologie d'un « système de commerce » qui, selon sa présentation beaucoup plus théorique dans les textes des physiocrates et des tenants de leur libéralisme, s'avère bien comme celle qui, à cette même époque, est devenue la forme la plus diffusée de l'idéologie républicaine ? Et, bien qu'il s'agisse – en ce qui concerne cette forme de présentation du libéralisme – d'une exploitation du prestige et du vocabulaire de la philosophie politique de Rousseau, falsificatrice, de fond en comble, de l'éthique politique propagée par Rousseau, il faut bien reconnaître qu'en tant que telle, cette idéologie fait partie des Lumières. Ce fait nous aide à expliquer les sarcasmes de Herder et sa position critique à l'encontre des Lumières françaises. Une position qui influe beaucoup sur les contemporains en Allemagne, mais qui cède bientôt à une réflexion bien différenciée, reconnaissant les falsifications et les pièges du discours républicain, et reconnaissant, en particulier, le rôle de Rousseau qui, par la sincérité de son républicanisme et de son éthique politique, mérite d'être, tout comme E. Kant, reconnu pour un des alliés les plus importants de l'Idéalisme allemand et du Romantisme. « Il s'agit de la doctrine de Rousseau », écrira un peu plus tard A. W. Schlegel, « mais diluée (*ausgewässert*) et entremêlée aux maximes économiques. Car la moralité (*Sittlichkeit*), qui semble être le but de tout, n'est alors autre chose que l'utilité (*Brauchbarkeit*) économique »²⁷.

Revenons-en, pour pénétrer davantage le fond de la problématique, aux reproches faits à Herder, d'être le « père intellectuel du nationalisme », « conscient de la grande fragilité de son raisonnement », « forgeant une alternative antirationaliste,

²⁴ *Id.*, pp. 215-230.

²⁵ *Id.*, pp. 225-227.

²⁶ *Id.*, pp. 279-281.

²⁷ August Wilhelm SCHLEGEL, *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, Stuttgart, Reclam, 1964, p. 59.

chrétienne mais anti-universaliste, anti-cosmopolite, particulariste et de ce fait même nationaliste »²⁸. Sa protestation vise, en effet, un rationalisme, un universalisme et un cosmopolitisme en tant qu'alliés d'un libéralisme dont les conséquences éthiques lui semblent détruire la pluralité des « voix des peuples ». Sa collection des chants et des poésies des peuples, traités comme un trésor culturel dans son ouvrage fameux *Stimmen der Völker in Liedern* (1778-1779), ses *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797) ou encore ses *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) respirent surtout l'intention d'établir le respect de la diversité des cultures, un entendement multiculturel, une histoire polyphonique portés par l'espoir d'une éducation humaniste qui coïncide entièrement avec les buts les plus profonds de son siècle des Lumières. Une coïncidence, d'ailleurs, qu'il partage avec Rousseau et Kant, et qui fait de lui, comme d'eux, un critique sévère de l'éthique d'une « société de commerce » ou, comme disent les Écossais, d'une « *commercial society* ».

Or, il s'avère indispensable de remonter encore plus haut, dans l'histoire des idées, pour entrevoir, au moins les lignes de force d'un genre de dérapage qui opposera une partie des Lumières à une autre, qui en plus, va déchirer la Révolution, et qui nous aidera, malgré tout, à trouver une explication à certains malentendus de l'historiographie. Mais il faudra bien, pour cela, élargir le contexte habituel de la recherche dix-huitiémiste et rousseauiste, et prendre au sérieux un courant d'idées qui, à grand tort, n'entre toujours pas dans les vues de l'historiographie des idées politiques. Il s'agit de l'école des physiocrates et de tous les textes d'inspiration physiocratique (qui d'ailleurs ne portent que très rarement cette enseigne !), puisque c'est là, dans ce corpus largement ignoré par l'historiographie des idées politiques, qu'émerge le libéralisme moderne, tant économique que politique. Et ce qui rend ce fait particulièrement délicat, c'est que la doctrine politique de ce libéralisme, bien qu'il s'agisse d'une philosophie tout à fait autonome, exploite tout à fait consciemment, et selon une logique qui lui est propre, les idées et le vocabulaire du républicanisme de Rousseau. La conséquence en est que deux « systèmes conceptuels » se partagent quasiment le même discours républicain, recourant – au nom de *deux éthiques politiques* entièrement incompatibles, entre elles – au même vocabulaire, aux mêmes termes de *liberté*, d'*égalité*, de *bien commun* et de *volonté générale*, de *citoyenneté* et de *patriotisme*, de *souveraineté populaire* ou *nationale*, de *droits des hommes* et de *démocratie*.

Pour se faire une idée générale de cette étrange situation, d'ailleurs décrite à sa façon par A. W. Schlegel que nous avons cité plus haut, il faut d'abord savoir qu'au niveau des concepts ou des structures notionnelles les mots peuvent différer de sens jusqu'à l'incompatibilité. Ensuite, il faut accepter l'idée que la logique interne d'un corpus théorique comme celui de la philosophie du *Contrat social*, peut inviter, par son degré d'abstraction, à des interprétations abusives. Parler – pour donner un exemple concret et recourant à cette philosophie – de *l'intérêt général* comme de la somme des *intérêts particuliers*, ne peut sembler qu'une altération mineure de l'original. Mais en réalité, cette « correction » abusive change tout. Elle rend possible un énoncé

²⁸ *Op. cit.*, pp. 130-131.

comme celui de la « bible des physiocrates »²⁹, où l'on reconnaît une conception de l'éthique qui est tout à fait l'antithèse de celle du républicanisme de Rousseau :

Voulez-vous qu'une société parvienne à son plus haut degré possible de richesse, de population, et conséquemment de puissance ? Confiez ses intérêts à la *liberté* ; faites que celle-ci soit générale ; au moyen de cette *liberté*, qui est le véritable élément de l'industrie, le désir de jouir irrité par la concurrence, éclairé par l'expérience et l'exemple, vous est garant que *chacun agira toujours pour son plus grand avantage possible*, et par conséquent concourra de tout son pouvoir au plus grand accroissement possible de *cette somme d'intérêts particuliers dont la réunion forme ce qu'on peut appeler l'intérêt général du corps social*...³⁰.

L'égoïsme en tant que base de la communauté, c'est absolument le contraire de ce que toutes les notions de « sociabilité », de « citoyenneté », de « conscience sociale » et de « dignité humaine » voulaient dire chez Rousseau, et c'est absolument le contraire de la philosophie politique du *Contrat social*. Mais les mots se ressemblent et le discours est un discours républicain, lui aussi.

Or, pour montrer, en passant, un autre exemple des conséquences de ce genre de cohabitation de deux idéologies dans un et même genre de discours, jetons encore un coup d'œil sur une singulière analyse d'un document central de la Révolution, faite par un contemporain. Celui-ci arrive – bien que de façon plutôt superficielle – à détecter le fond du problème qui émerge longtemps avant la Révolution, lors des années 1760 :

Cette disposition, n'est pas nouvelle ; elle existait déjà dans la Révolution ; les hommes les plus avancés l'éprouvaient. Prenez la Déclaration des Droits de Robespierre : vous y trouverez formulé de la manière la plus énergique et la plus absolue le principe de société, en vue de l'égalité de tous mais, deux lignes plus haut, vous trouverez également formulé de la manière la plus énergique et la plus absolue le principe de l'individualité de chacun. Et rien qui unisse, qui harmonise ces deux principes, placés ainsi tous deux sur l'autel ; rien qui concilie ces deux droits également infinis et sans limites, ces deux adversaires qui se menacent, ces deux puissances absolues et souveraines qui s'élèvent toutes deux jusqu'au ciel et qui envahissent chacune toute la terre. Ces deux principes se nomment, et vous ne pouvez vous empêcher de les reconnaître, car vous sentez la légitimité dans votre cœur ; mais vous sentez en même temps que, nés tous deux de la justice, ils vont se faire une guerre atroce. Aussi Robespierre et la Convention n'ont-ils pu que les proclamer tous deux, et ensuite la Révolution a été le sanglant théâtre de leur lutte : les deux pistolets chargés l'un contre l'autre avaient fait feu³¹.

Se pose alors, à côté du problème évoqué du corpus contextuel à prendre en considération, un problème méthodologique. Comment réaliser et garantir une distinction claire et nette entre le niveau conceptuel, le niveau des notions, d'un côté, et le niveau du lexique, des mots et des discours, de l'autre ? Cela exige un recours

²⁹ LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, 2001.

³⁰ *Id.*, p. 47. Nous soulignons.

³¹ Pierre LEROUX, *De l'individualisme et du socialisme*, Paris-Genève, Slatkine, coll. « Fleuron », 1994, p. 67.

à une sémantique historique permettant de pénétrer ce qu'on a appelé « le conflit de systèmes conceptuels », une méthode à la fois comparatiste et interconnectée au niveau onomasiologique des textes, qui dépasse largement les modèles purement sémasiologiques d'une recherche isolée au fil de « l'histoire des mots ». Or, il est impossible d'entrer ici dans les détails de cette méthode. Mais elle est un support tout à fait essentiel de ce que nous présentons ici et nous avons décrit ses détails, son application et les observations qu'elle permettait ailleurs, dans nombre de publications³². Encore faut-il tenir compte des textes de journaux, de lettres et de toute une littérature pamphlétaire. Car, durant une longue période prérévolutionnaire, tous ces textes forgent les concepts en question, les font connaître et les mettent à la disposition de tout le monde. Il faut bien avouer, cependant, que ce genre d'investigation, en général, n'entre pas vraiment dans l'historiographie des idées politiques, telle qu'on la connaît. Bien souvent, elle ne regarde que « les sommets » reconnus pour le fil des idées, en comparant Hobbes à Locke, Montesquieu à Rousseau et ainsi de suite. Revenons encore à quelques exemples qui, de façon indirecte mais reconnaissable – quand on connaît les textes de Rousseau –, montrent quelques procédés d'appropriation falsificatrice de mots-clés de sa pensée républicaine. À commencer par le terme si central et tellement excitant de *liberté*. Au premier abord, nous savons que pour Rousseau le concept de *liberté* est lié intimement au concept d'*égalité* – quand nous prenons pour point de départ la formation du concept de la *volonté générale*. Et il se lie également, et de manière tout aussi intime, au concept de *moralité*, quand Rousseau définit la conscience, la spiritualité de l'âme humaine, enfin ce qu'il entend par la « qualité d'homme » ou encore « la qualité de peuple ». « Renoncer à sa liberté », avait-il écrit, « c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs ». « Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté »³³.

Au contraire, le même mot de *liberté* devient synonyme de *propriété* dans tout contexte physiocratique, à savoir *libéral*. Il recouvre alors un sens tout à fait différent, et même opposé :

Par le terme de *liberté* [explique Le Mercier de la Rivière, en connaissance exacte des passage célèbres du *Contrat social*], il ne faut point entendre cette *liberté métaphysique* qui ne consiste que dans la faculté de former des volontés. [...] Un homme conserve jusque dans les fers la *liberté métaphysique* de désirer, de vouloir ; mais il n'a pas alors la *liberté physique* de l'exécution. Je donne à cette seconde liberté le nom de physique, parce qu'elle ne se réalise que dans les actes physiques qu'elle a pour objet³⁴.

³² Reinhard BACH, *Weichenstellungen des politischen Denkens in der Literatur der französischen Aufklärung*, Tübingen, Stauffenburg, 1995 ; ID., *Rousseau et le discours de la Révolution. Au piège des mots. Les physiocrates, Sieyès, les Idéologues*, Uzès, Inclinaison, 2011 ; ID., « Les Physiocrates et la science politique de leur temps », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2004, n° 20 – 2^e sem., pp. 229-259.

³³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Paris, Pléiade, 1966, p. 356.

³⁴ *Op. cit.*, p. 44.

Or, cette fameuse « *liberté physique* » est appelée plus loin, et dans le même contexte, « *liberté de jouir* » ou encore « *liberté sociale* » : « La *liberté sociale* », écrit Le Mercier, « peut être définie une indépendance des volontés étrangères qui nous permet de faire valoir le plus qu'il nous est possible nos droits de propriété, et d'en retirer toutes les jouissances qui peuvent en résulter sans préjudicier aux droits de propriété des autres hommes »³⁵.

Or cette conception, tout à fait différente, et même opposée à celle de Rousseau pour ce qui concerne le concept de *liberté*, s'inscrit encore dans un autre changement de sens qui regarde directement l'idée de *souveraineté du peuple*. Cette idée, d'abord rejetée par les physiocrates, mais remplacée très vite selon la même idéologie par la fameuse idée de *représentation politique de la nation*³⁶, permettait pourtant, dès son apparition, une appropriation falsificatrice. Dans son livre de 1767, Le Mercier écrit :

Ceux qui ont adopté l'idée de déférer à une nation le pouvoir législatif, ont encore imaginé de la considérer comme ne formant qu'un seul corps ; et delà ils ont conclu que ce corps ne devait avoir d'autre Législateur que lui-même, parce qu'il ne pouvait recevoir des lois que de ses propres volontés.

C'est ainsi que les termes que nous employons au figuré, sont sujets à nous égarer par le peu de justesse qui règne dans leur application. Nous regardons une nation comme un *corps* ; nous disons qu'elle forme un *corps*, sans examiner ni pourquoi, ni comment. Il est certain qu'elle forme un *corps* dans tous les cas où un intérêt commun et connu imprime à tous ceux qui la composent une volonté commune : [...] pour qu'il y eût unité de volonté, il faudrait qu'il y eût unité d'intérêt³⁷.

Or, ce vocabulaire et ces phrases, inspirés par un idéal de liberté et même par un sens démocratique, comme il semble, peuvent bien mener à des erreurs. Car, la volonté dont parle Rousseau est *inconditionnée* – « une fin en soi », comme dira Emmanuel Kant – c'est-à-dire « non échangeable », *libre* vis-à-vis de toute valeur d'échange et *autonome* vis-à-vis d'un *intérêt étranger*, pour garantir la *dignité* de l'homme. « Dans le règne des fins », écrit Kant en développant l'éthique qu'il partage avec Rousseau, « tout a un PRIX ou une DIGNITÉ »³⁸. « Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité »³⁹. Et plus loin : « Or, la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une *fin en soi* ; car il n'est possible que par elle d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité »⁴⁰.

Au contraire, toute *volonté* dont parlent les partisans du libéralisme, est par principe une volonté intéressée, à savoir déterminée par un *intérêt*, qui – selon Helvétius et tous les autres matérialistes, y compris les physiocrates, – est « la loi de l'univers moral ».

³⁵ *Id.*, p. 45.

³⁶ *De l'instruction*, 1776, pp. 98-102.

³⁷ *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, *op. cit.*, pp. 132-133.

³⁸ C'est Kant, lui-même, qui écrit en capitales.

³⁹ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 2008, p. 152.

⁴⁰ *Id.*, p. 153.

« Si l'Univers physique est soumis aux lois du mouvement », avait écrit Helvétius, « l'Univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt »⁴¹.

Or, ni les concepts de *liberté*, ni ceux de *volonté* ne sont alors compatibles, l'un avec l'autre, bien qu'il s'agisse de termes identiques, bien qu'ils suivent « à la surface du discours » la même logique, c'est-à-dire qu'ils soient reconnus, par les *deux éthiques politiques* en question, pour base de l'autodétermination sociale.

Il en est de même, comme nous l'avons évoqué plus haut, en ce qui concerne la somme des intérêts particuliers, dont parlent les physiocrates et tous les partisans du libéralisme. Ce concept n'a rien à voir, non plus, avec le concept d'un *intérêt commun* et d'une *volonté générale* que nous trouvons dans Rousseau, bien qu'ils se servent des mêmes mots ou de mots tout à fait semblables. Car la loi de la libre concurrence, qui fait partie immédiate du concept de *liberté* selon l'idéologie du libéralisme, depuis Quesnay, ne laisse subsister que l'*intérêt d'échange* comme seul et unique lien de la société comme telle.

« Notre existence », écrit Le Mercier, « est une consommation perpétuelle ; et la nécessité physique des subsistances établit la nécessité physique de la société »⁴². Partant de là, le programme politique des physiocrates ne semble répondre qu'à la constitution naturelle de l'homme, du besoin physique qui le fait travailler pour son existence jusqu'au désir de jouir et de s'enrichir. Et comme « les *sociétés humaines* ne peuvent subsister que par un *échange continu* des choses dans lesquelles les hommes font consister leur *bonheur* »⁴³, comme le dit le matérialiste d'Holbach, il faudra bien faciliter cet *échange continu*, retirer – d'une manière ou d'une autre – tout obstacle politique, toute prérogative embarrassante de l'Etat et « laisser faire » les enjeux de la concurrence, les lois du marché et celle de l'avidité humaine. Car, comme le prétend encore Le Mercier : « *Le plus grand bonheur possible* pour le corps social consiste *dans la plus grande abondance possible d'objets propres à nos jouissances, et dans la plus grande liberté possible d'en profiter* »⁴⁴.

On peut ajouter à ces quelques observations que la conviction des physiocrates, de n'exiger rien d'autre qu'une reconnaissance des lois physiques de l'existence humaine, explique, en outre, cette terminologie maladroite de *despotisme*, qui leur valait tant de malentendus. Le Mercier, l'inventeur de cette enseigne, inspiré par *Le despotisme de la Chine* de Quesnay, avait beau expliquer que son *despotisme* ne devait désigner qu'une « autorité sacrée des lois (de la nature) »⁴⁵, qu'un « maintien religieux [de ces] lois »⁴⁶ et comparer son idée au « despotisme » d'Euclide, dont les formules régnaient depuis deux mille ans. Il avait fourni un prétexte éternel de critique, y joignant d'ailleurs le reproche de dogmatisme, bien populaire, mais ne répondant

⁴¹ HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Paris, Fayard, 1988, p. 59. Destutt de Tracy, appartenant comme tout le groupe des *Idéologues* à la deuxième génération des partisans du libéralisme, en fera tout un nouveau système de psychologie économique par son *Traité de la volonté et de ses effets* (Paris, 1813).

⁴² *Op. cit.*, p. 20.

⁴³ D'HOLBACH, *Système de la nature*, Paris, Fayard, 1990, t. I, p. 345.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 51. Souligné par l'auteur.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 193.

pas vraiment, ni de façon clairvoyante à l'idéologie du libéralisme propagée par Le Mercier et l'école des physiocrates. Ce malentendu contribuait beaucoup à l'oubli de ces textes, et avec cela à l'ignorance des sources de cet amalgame terminologique entre le républicanisme de Rousseau et son exploitation au service de l'idéologie du libéralisme.

Il nous importait de montrer par ces quelques observations selon une herméneutique plutôt traditionnelle, que les luttes idéologiques du ^{xx}^e siècle n'ont pas d'accès aux horizons des Lumières du ^{xviii}^e, que ce genre de rétroprojection de paradigmes modernes entrave la vue sur les structures authentiques des courants d'idées contemporains qui s'entrecroisent et s'opposent. Il importait encore de donner une idée du conflit, qui semble largement inconnu, entre deux projets de l'éthique politique sécularisée au sein des Lumières, mais dont l'analyse peut ouvrir des perspectives nouvelles, notamment sur les contradictions de la réception de Rousseau sous la Révolution et jusqu'à nos jours, ainsi que sur les relations toujours mal explorées de continuité et de discontinuité entre Lumières, Idéalisme allemand et Romantisme. Cela suppose encore de prendre au sérieux l'émergence du libéralisme, tant économique que politique, en tenant compte de l'école des physiocrates ⁴⁷, qui, eux, forment toute une philosophie sociale partant d'une relecture de plusieurs sources, dont l'une est le *Droit naturel* ⁴⁸, une autre, les inspirations venant de la science économique de Boisguilbert ⁴⁹, une troisième, les idées du matérialisme contemporain, une quatrième, la théorie de l'ordre selon la philosophie morale de Malebranche, et une cinquième, le républicanisme de Rousseau. Il serait à souhaiter, en plus, que dans ce contexte élargi de la recherche dix-huitiémiste, les images de Herder, de Kant et de Fichte, surtout en ce qui concerne leur dette envers Rousseau, soient mieux analysées, mieux comprises. Et tout cela pour approfondir nos connaissances de l'histoire des idées, pour mieux comprendre leur héritage au sein de *nos* responsabilités.

⁴⁷ Reinhard BACH, *Les physiocrates et la science politique de leurs temps*, op. cit.

⁴⁸ Quesnay réclame pour son école une lecture toute nouvelle du *Droit naturel*, en rejetant toute façon antérieure dans son traité *Du Droit naturel* de 1765.

⁴⁹ BOISGUILLEBERT, *Détail de la France, Factum de la France, Dissertation sur la nature des richesses*, dans Eugène DAIRE, *Collection des principaux Économistes*, t. 1, *Économistes financiers du 18^e siècle*, Paris, 1843, pp. 157- 431.

Anti-rousseauisme et antisémitisme sous l'Occupation

Pascale PELLERIN

Rousseau tient une place importante dans la France de l'Occupation. Celui que Voltaire qualifiait de « faux frère », de « Judas de la confrérie » lui vole la mise. Jean-Jacques, comme à l'accoutumée, déchaîne les passions et provoque la colère des uns et des autres. *L'Action française* et une partie des collaborateurs souhaitent en finir avec ce névrosé mégalomane et paranoïaque, inventeur de la démocratie, du totalitarisme et précurseur du romantisme. La « gauche » acquise à la collaboration se fait l'avocate d'un des principaux inspirateurs de la Révolution française tandis que la Résistance se tourne vers celui qui fut persécuté par ses contemporains pour son indépendance d'esprit et sa tendresse pour Jésus.

Les textes de Rousseau, hormis *Du Contrat social*, ne sont pas republiés. Cependant, les deux ouvrages critiques, la thèse d'André Ravier sur l'*Émile* et l'essai d'Henri Guillemin, *Cette affaire infernale*, qui relate la rupture entre le Genevois et l'Anglais David Hume, font couler beaucoup d'encre dans la presse de l'époque et relancent le débat sur Jean-Jacques alors que la droite nationaliste espérait en finir avec cette figure diabolique. Et voilà qu'il reparaît là où on ne l'attendait pas, à l'intérieur du domaine religieux. Rousseau devient, sous l'Occupation, à la fois l'ami des juifs et une figure sémitique, celle d'un homme traqué à la recherche d'un asile qui rappelle la condition des juifs durant la guerre.

On considère habituellement que les Lumières apportèrent les premières pierres qui permirent l'émancipation des juifs dans la plupart des pays d'Europe au cours du XIX^e siècle. La sécularisation de la société d'Ancien Régime et son individualisation constituèrent les deux éléments fondamentaux de rupture avec la tradition. L'image du juif que la Révolution française reconnaîtra comme citoyen à part entière focalise au XIX^e siècle cette césure avec l'ordre monarchique traditionnel, naturellement hiérarchisé. Comme l'écrit Enzo Traverso, « la vision du juif comme incarnation de

la modernité abstraite et impersonnelle traverse toute la culture occidentale depuis la moitié du XIX^e siècle »¹. C'est cette nouvelle place des juifs dans la société qui alimente en grande partie l'antisémitisme racial qui intègre dans son rejet l'antijudaïsme chrétien. L'idéologie nazie fondée sur l'antisémitisme a rendu les Lumières responsables de la Révolution française et de l'émancipation des juifs. Si Rousseau est rendu responsable de la chute de l'Ancien Régime, il est également l'artisan de l'émancipation des juifs. Pour *L'Action française*, l'émancipation des juifs, peuple apatride et inassimilable, est ni plus ni moins une illustration du chaos révolutionnaire et le symbole par excellence de la gueuse, « la République » qui a détruit la cohésion du royaume et entraîné l'effondrement du sentiment national. Les rapports des Lumières au judaïsme ou à la culture juive occupent par conséquent une place non négligeable dans les textes de la Collaboration. Particulièrement celle qui vient de l'extrême droite nationaliste, de *L'Action française* dont l'antisémitisme virulent a toujours constitué l'un des principaux fonds de commerce. L'affaire Dreyfus avait provoqué au tournant du siècle une guerre civile intellectuelle entre les partisans du droit et de la justice et les thuriféraires de l'ordre et de l'armée salis par la démocratie républicaine coupable d'avoir innocenté le traître juif. Les griefs contre la République, contre la gueuse, ont été fortement alimentés par la révision du procès et la réhabilitation de Dreyfus. La démocratie bourgeoise est devenue l'alliée des juifs dénoncés comme des ploutocrates apatrides aux ordres du libéralisme à la mode anglo-saxonne et du capital international, des parasites qui s'enrichissent, qui pillent les ressources matérielles et culturelles de la nation française, des vermines qui contaminent les Français et les Européens de souche. Ils deviennent pour beaucoup les responsables de la crise économique de 1929. La révolution bolchevique est de plus perçue comme une émanation de l'internationale juive et le concept de « judéo-bolchevisme » connaît une vogue sans précédent en France. L'antisémitisme va de pair avec le rejet de cette démocratie parlementaire issue de la Révolution française qui a émancipé les juifs et qui a préparé celle de 1917 en Russie.

Que l'on souhaite, comme Maurras, un retour au système monarchique ou que l'on rêve, comme Drieu La Rochelle, d'une nouvelle révolution spirituelle qui mette à bas le capitalisme et le socialisme parlementaire, l'on se place dans une perspective nationale qui fustige l'internationalisme juif. L'invasion de la France par les nazis et l'arrivée au pouvoir du maréchal Pétain sonnent la fin de la démocratie et vont permettre la persécution puis la destruction des juifs. Les grandes figures de la philosophie des Lumières tiennent, quant à la question juive, une place contrastée pendant l'Occupation. Si les collaborateurs tentent de récupérer Voltaire, ils dénigrent Rousseau. Ils s'en prennent au philosophe de Genève à double titre : sa théorie du contrat social est à l'origine de la démocratie qu'ils exècrent et qu'ils associent à sa position sur les juifs dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Une fois de plus, démocratie et philo-Semitismisme leur semblent indissociables. Ce Rousseau déiste passionné par le texte évangélique est inféquentable. Ils lui préfèrent la compagnie

¹ Enzo TRAVERSO, *La violence nazie, une généalogie européenne*, Paris, La fabrique éditions, 2002, p. 142.

du mécréant Voltaire qui tourne en dérision les absurdités du texte biblique et les traditions juives.

Si les textes de Voltaire, après maints charcutages, sont voués à cautionner l'antisémitisme et la politique d'extermination du peuple juif, ceux de Rousseau provoquent l'effet inverse. En outre, la persécution du philosophe orchestrée par Voltaire et ses acolytes apparente le citoyen de Genève au Juif errant à la recherche d'un asile. C'est Henri Guillemin, démocrate-chrétien proche de la Résistance, qui, dans son ouvrage, *Cette affaire infernale*, trace un portrait de Rousseau qui l'identifie au juif français de 1942. Le Rousseau de Guillemin dessine un chrétien hostile au pouvoir ecclésiastique, fidèle à la parole du Christ, porteur du message évangélique, incarnation de ce christianisme primitif englué dans ses origines sémitiques, tout ce que détestent l'extrême droite nationaliste et les nazis. Rousseau n'est-il pas ce proscrit, chassé d'Europe, poursuivi parce qu'il a plaidé pour une foi dégagée de son carcan institutionnel, une foi libre d'interpréter les textes bibliques, qui prône la tolérance à l'égard des autres religions mais réfute l'athéisme ?

Le 16 avril 1942, dans *L'Action française*, Charles Maurras reprend, dans une note d'un de ses articles, les propos tenus par Henri Guillemin qui, dans la *Gazette de Lausanne* du 12 avril 1942, s'était fait contre lui le défenseur de Jean-Jacques. Guillemin s'en était pris à Maurras et à un de ses articles daté du 15 octobre 1899 qui attaquait Rousseau, « possédé d'une rage mystique, aventurier nourri de révolte hébraïque, [...] un de ces énergumènes qui, vomis du désert [...] promenaient leurs mélancoliques hurlements dans les rues de Sion ». Maurras compare Rousseau aux prophètes juifs. Dans sa réponse à Guillemin du 16 avril 1942, il revient sur son article de 1899 : « J'ai comparé Rousseau et les roussiens aux prophètes juifs. J'ai eu tort. J'aurais dû dire aux faux prophètes. Un quart de siècle plus tard, réimprimant le même morceau [...] j'ai écrit « faux prophètes ». [...] Ce que je voulais ainsi montrer dans Rousseau, c'était le cas-type de l'insurgé contre toutes les hiérarchies, le cas essentiel de l'individualisme anarchique. [...] Les faux prophètes (et le diable sait s'ils furent nombreux en Israël !) exprimaient contre les pouvoirs réguliers leurs passions, leurs fantaisies, leurs intérêts ou leurs pitoyables raisonnements, tout comme Rousseau, avec qui leur ressemblance est constante, quant à la frénésie, aux rêveries, aux révoltes, tout l'esprit révolutionnaire de l'Orient ». Maurras dénonce en Rousseau « l'aventurier nourri de révolte hébraïque »², le précurseur des révolutions de l'Est. Entre la première mouture de son article en 1899 et son commentaire en 1942, une grande révolution a bien eu lieu à l'Est, conduite en partie par des juifs. Maurras, à travers Rousseau, attaque le « judéo-bolchevisme ». On découvre chez le philosophe les caractéristiques propres au peuple sémite dévoré par la passion égalitaire et révolutionnaire. Rousseau, névrosé, de santé précaire, éternel voyageur, possède toutes les caractéristiques du juif³.

² Cité par Raymond TROUSSON, *Défenseurs et adversaires de J.-J. Rousseau, D'Isabelle de Charrière à Charles Maurras*, Paris, Champion, 1995, p. 317.

³ Voir ENZO TRAVERSO, *La violence nazie, une généalogie européenne*, op. cit., p. 131.

Marc Duconseil, dans son ouvrage sur Montesquieu paru en 1943⁴, rattache le *Contrat social* à la halakha rabbinique, l'ensemble des obligations religieuses auxquelles doivent se soumettre les juifs durant leur existence dans leurs rapports sociaux comme dans leur relation à Dieu : « Par Calvin et Paul le *Contrat social* est cousin du Talmud »⁵. Ces « caractères intellectuels qui accusent la parenté sémitique de Rousseau » trouvent leur source dans « son mépris pour le réel » digne d'un théologien talmudiste qui ne considère que le droit, qui énonce des abstractions sans tenir compte de la réalité et de l'expérience vécue. « Mais à côté de cette part raisonneuse et dogmatique », poursuit Duconseil, « [...] il y a en lui une autre force, qui, elle, le joint aux prophètes hébreux et l'apparente à la vieille agada. C'est une force qui n'est plus de raison, mais de passion ». Le « véritable juif errant [...] rêve, comme Esaïe, de nouveaux cieux et d'une terre nouvelle où habitera la justice naturelle, amie de Jean-Jacques. [...] Il n'est pas que système, et c'est ce qui fait sa force dangereuse »⁶. Le grand crime de Rousseau, celui qui le rattache fondamentalement à la tradition juive, c'est d'avoir établi une synthèse entre l'idée, le concept, et sa passion prophétique qui risque de séduire les hommes ou selon le vieil adage marxiste de s'emparer des masses, et quand les idées s'emparent des masses, comme chacun sait, elles deviennent des forces matérielles. Pendant plus d'une page, sous couvert d'une analyse rigoureuse relayée par un vocabulaire savant emprunté à la culture juive, Duconseil, tout comme Maurras, fait le procès du « judéo-bolchevisme » dont Rousseau serait en quelque sorte le premier représentant. Il termine son paragraphe sur Rousseau par une évocation de la Terreur : « Après les bûchers de l'Inquisition, ce sera à la guillotine de 93 de faire suite aux lapidations sémites. Jean-Jacques Rousseau est la grande figure sémite qui domine notre époque. [...] Voilà le père des dogmes démocratiques modernes »⁷. Dominique Sordet, dans *Les Derniers jours de la démocratie*⁸ paru en 1944, revient sur l'ouvrage de Duconseil, cite et en commente, sans détours, la phrase centrale : « Jean-Jacques Rousseau est la grande figure sémite qui domine notre époque » :

Définition inédite et, à première vue, surprenante. Je suis frappé pour ma part de sa justesse. En relisant l'autre jour le *Contrat social* et le *Discours sur l'Inégalité*, je retrouvais dans le style, mais surtout dans le mécanisme du raisonnement, une curieuse similitude de démarche entre l'esprit de Rousseau et celui de Léon Blum. [...] Ce pilpoul est bien juif. Mais Rousseau est juif aussi par certaines des idées qui sont les siennes et qui sont destructives non pas seulement de l'ordre établi, ce qui ne serait rien, mais de tout ordre social hiérarchique, et par conséquent aryen⁹.

Dans un des chapitres intitulé « Les origines historiques de la démocratie moderne, l'esprit juif », Sordet rattache les États modernes démocratiques à la tradition juive : « L'État démocratique moderne [...] descend du judaïsme. L'égalité

⁴ Marc DUONSEIL, *Machiavel et Montesquieu, Recherche sur un principe d'autorité*, Paris, Denoël, 1943.

⁵ *Id.*, p. 121.

⁶ *Id.*, p. 126.

⁷ *Id.*, p. 127.

⁸ Dominique SORDET, *Les derniers jours de la démocratie*, Inter-France, 1944.

⁹ *Id.*, p. 47.

est une passion juive. Aux antipodes de l'esprit égalitaire, la notion de hiérarchie est au contraire essentiellement aryenne »¹⁰. Puisque tous les hommes sont égaux devant Dieu, le messianisme juif est par essence égalitaire et révolutionnaire : « Voilà le terrain sur lequel vont pousser les prophètes et leur démagogie furieuse qui invective les rois et menace les riches »¹¹. Sordet n'opère pas de rupture entre le christianisme primitif, la figure de Jésus et ses origines juives : « Tous les hommes sont égaux, admet le christianisme primitif, imprégné de judaïsme. Ce christianisme originel épouse l'esprit de revendication et de subversion d'Israël. Certes, il adoucit son expression et la spiritualise. [...] Jésus n'en est pas moins un orateur révolutionnaire »¹². Jésus est un juif et les textes évangéliques restent fortement imprégnés du prophétisme de l'Ancien Testament dont Rousseau aime tant la lecture qui le console et apaise ses souffrances dans les moments douloureux de son existence où, pourchassé, il est voué à l'exil pour échapper à l'arrestation.

Henri Guillemin, dans son ouvrage sur l'affaire Hume-Rousseau, cite plusieurs extraits de lettres de correspondants contemporains de Rousseau qui ne sont pas tendres à l'égard du Citoyen de Genève et qui sonnent étrangement en 1942. On lit dans une lettre de Johnson, un ennemi des philosophes, à Boswell : Rousseau « devrait être exclu de la société, comme il l'a été en effet. Trois ou quatre nations l'ont chassé, et il est honteux qu'il soit protégé dans ce pays-ci. [...] Je signerais plutôt un décret de déportation contre lui que contre n'importe quel individu sorti de la prison d'Old Bailey »¹³. Rousseau, après avoir dû quitter le territoire français puis la Suisse, avait accepté l'invitation de Hume de partir pour l'Angleterre en 1766. Mais il est en proie là-bas aussi à une campagne de calomnie orchestrée par Voltaire. Ce dernier écrit à Damilaville le 16 octobre 1765 : « l'infâme Jean-Jacques est le Judas de la confrérie »¹⁴. Le nom de Judas pour qualifier Rousseau revient à plusieurs reprises dans la bouche de Voltaire. Rousseau est à la fois le traître, l'ingrat qui offense ses protecteurs et qui les exploite. C'est un ami du patriarche, Charles Bordes, « qui déclare que Rousseau le métèque « abuse de la douceur naturelle de ce peuple [les Français] pour lui dire des injures »¹⁵. Guillemin ne se contente pas de citer, il emploie lui-même des termes tel celui de « métèque » qui apparente Rousseau au juif. L'emploi du terme métèque dans la bouche de Guillemin, n'est certes pas innocent. Il appartient, depuis l'affaire Dreyfus, au vocabulaire en vogue de l'extrême droite xénophobe, antisémite qui dénigre tout étranger d'aspect méditerranéen. Et Guillemin nomme très souvent Rousseau l'Arménien en raison de la tenue vestimentaire que le philosophe a adoptée depuis sa fuite de Môtiers. Ce rapprochement entre le juif et l'Arménien n'est pas vain car il est souligné par les collaborateurs eux-mêmes qui essaient de fonder une science raciale. Georges Mauco, auteur d'une thèse sur l'immigration, écrit en 1942 dans la revue *L'Ethnie française*, dirigée par Georges

¹⁰ *Id.*, p. 23.

¹¹ *Id.*, p. 25.

¹² *Id.*, p. 29.

¹³ Cité par Henri GUILLEMIN, *Cette affaire infernale, Les philosophes contre Jean-Jacques*, Paris, Plon, 1942, p. 138.

¹⁴ *Id.*, p. 24.

¹⁵ *Id.*, p. 27.

Montandon, directeur depuis 1943 de l'Institut d'études des questions juives et ethnoraciales :

Les Arméniens vivent depuis des générations dans une situation infériorisée et chroniquement terrorisée. Par là s'est façonnée, sauf exceptions individuelles, une âme adaptée à la contrainte, où le caractère le cède à l'obséquiosité sournoise [...]. Une semblable altération du caractère se trouve chez le Juif¹⁶.

Les attaques contre le Citoyen de Genève relevées par Guillemin résument assez fidèlement le contenu du *Voltaire antijuif* de Labroue et font écho au ton des journaux antisémites. Pour Labroue, les juifs ne se contentent pas d'être des vagabonds de l'univers, ils se comportent comme de vraies sangsues. Il faut donc les éliminer. Le terme de déportation cité par Guillemin prend alors tout son sens. Nul doute que le défenseur de Rousseau ait voulu signifier autant qu'il le pouvait son refus de la politique d'extermination du peuple juif. Son essai traduit un refus profond de l'antisémitisme. Il ne cite aucun texte de Rousseau sur les juifs mais il nous reste à supposer que les positions du philosophe ont nourri ses réflexions. Dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, Jean-Jacques exprime sa sympathie pour le peuple juif et dénonce le sort qui leur est réservé en Europe. C'est sans doute la raison pour laquelle Rousseau influença de façon non négligeable le courant de la Haskalah, les Lumières juives¹⁷. Sa conclusion témoigne d'une profonde intelligence géopolitique et d'une grande honnêteté : pour entendre la parole des juifs, encore faut-il qu'ils puissent la prendre librement dans des États dominés par la religion chrétienne. Ce que Rousseau juge impossible :

Si quelqu'un osait publier parmi nous des livres où l'on favoriserait ouvertement le Judaïsme, nous punirions l'Auteur, l'Éditeur, le libraire. Cette police est commode et sûre pour avoir toujours raison. Il y a plaisir à réfuter des gens qui n'osent parler¹⁸.

La solution préconisée est la constitution d'un État juif qui mettrait ses habitants à l'abri des persécutions :

Je ne croirai jamais avoir bien entendu les raisons des Juifs, qu'ils n'aient un État libre, des écoles, des universités où ils puissent parler et disputer sans risques. Alors, seulement, nous pourrons savoir ce qu'ils ont à dire¹⁹.

Le prophétisme de Rousseau a fait ses preuves au xx^e siècle et la modernité du philosophe force l'admiration. À l'encontre de Voltaire qui ridiculise le peuple hébreu, Rousseau, dans le *Contrat social*, au chapitre VII du livre II, rend hommage à la loi

¹⁶ Cité par Gérard NOIRIEL, *Les origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette, 1999, p. 216. Il faut faire remonter ce besoin de classification des classes sociales et des peuples étrangers au milieu du XIX^e siècle avec l'essor des sciences sociales et médicales. L'anthropologie raciale d'un Georges Vacher de Lapouge et la psychologie des foules d'un Gustave Le Bon ont, entre autres, ouvert la voie aux pratiques des nazis. Voir également Zeev STERNHELL, *Ni droite ni gauche*, Paris, Seuil, 1983, pp. 46-51.

¹⁷ Voir Valéry RASPLUS, « Les judaïsmes à l'épreuve des Lumières – Les stratégies critiques de la Haskalah », *Contretemps*, éditions Textuel, n° 17, septembre 2006, p. 58.

¹⁸ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 620).

¹⁹ *Ibid.*

hébraïque qui a su imposer une structure politique à son peuple et à ses descendants grâce à la force de la foi divine :

La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. De vains prestiges forment un lien passager, il n'y a que la sagesse qui le rende durable. La loi judaïque toujours subsistante, celle de l'enfant d'Ismaël qui depuis dix siècles régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd'hui les grands hommes qui les ont dictées ; et tandis que l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti ne voit en eux que d'heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissant génie qui préside aux établissements durables. Il ne faut pas de tout ceci conclure [...] que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que dans l'origine des nations l'une sert d'instrument à l'autre ²⁰.

Les institutions du peuple juif, mises en place sous le règne de David et de Salomon malgré un environnement hostile, se sont perpétuées jusque dans le monde chrétien. Cette pérennisation constitue aux yeux de Rousseau la marque du génie politique des Hébreux. On remarquera au passage le coup de patte contre Voltaire et contre ses anciens amis de la coterie holbachique. Dans les *Fragments politiques* publiés en partie par Streckeisen-Moultou en 1861, dont Robert Derathé a donné une édition plus complète dans la Pléiade, Rousseau ne cache pas sa profonde admiration pour le peuple juif qui offre « ce spectacle étonnant et vraiment unique d'un peuple expatrié n'ayant plus ni lieu ni terre depuis près de deux mille ans, un peuple altéré, chargé, mêlé d'étrangers depuis plus de temps encore, [...] un peuple épars, dispersé sur la terre, asservi, persécuté, méprisé de toutes les nations, conserver pourtant ses coutumes, ses lois, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale quand tous les liens en paraissent rompus. [...] Quelle doit être la force d'une législation capable d'opérer de pareils prodiges » ²¹. Dans le chapitre « De la religion civile », au livre IV du *Contrat*, contredisant une fois de plus Voltaire qui n'a de cesse de pourfendre le fanatisme juif, Rousseau affirme la tolérance du peuple hébreu à l'égard de ses voisins :

Que si l'on me demande comment dans le paganisme où chaque État avait son culte et ses Dieux il n'y avait point de guerres de Religion ? Je réponds que c'était par cela-même que chaque État ayant son culte propre aussi bien que son Gouvernement, ne distinguait point ses Dieux de ses lois. La guerre politique était aussi Théologique : les départements des Dieux étaient, pour ainsi dire, fixés par les bornes des Nations. Les Dieux des païens n'étaient point des Dieux jaloux ; ils partageaient entre eux l'empire du monde : Moïse et le Peuple Hébreu se prêtaient quelquefois à cette idée en parlant du Dieu d'Israël. Ils regardaient, il est vrai, comme nuls les Dieux des Cananéens, peuples proscrits, voués à la destruction [...] ; mais voyez comment ils parlaient des divinités des peuples voisins qu'il leur était défendu d'attaquer ! La possession de ce qui appartient à Chamos votre Dieu, disait Jephté aux Ammonites, ne vous est-elle pas légitimement due ? Nous possédons au même titre les terres que notre Dieu vainqueur s'est acquises.

Une note de Rousseau indique que la traduction française est mauvaise puisque « Jephté reconnaît positivement le droit du Dieu Chamos, et que le Traducteur, le

²⁰ *Du contrat social* (OC III, p. 384).

²¹ *Fragments politiques* (OC III, p. 499).

P. de Carrières affaiblit cette reconnaissance par un selon vous [les Ammonites] qui n'est pas dans le latin »²². Ce texte, loin de représenter, à la manière voltairienne, les Hébreux comme une tribu féroce et sanguinaire, prouve que les notions de droit et de respect de l'autre n'étaient pas absentes des institutions hébraïques.

L'intérêt de Rousseau à l'égard du peuple juif est à mettre peu ou prou en parallèle avec sa double conception de la religion, à la fois religion universelle et nationale. Il y a d'une part chez lui une notion fondamentalement politique de la religion qu'il expose au chapitre VIII du livre IV du *Contrat social*, « De la religion civile », et qu'il faut également rattacher à ses réflexions sur le législateur. Il s'agit pour Rousseau de fonder une société à partir d'« une profession de foi purement civile », une foi qui se rattache directement à la patrie. Le prodige accompli par Moïse tient au fait que « Sion détruite n'a point perdu les siens ; ils se conservent, ils multiplient, [...] ils n'ont plus de chefs et sont toujours peuple, ils n'ont plus de patrie et sont toujours citoyens ». Seules la force et l'intelligence des institutions du peuple juif peuvent expliquer un pareil miracle politique. Rousseau ne cache donc pas son admiration pour les Hébreux, ce qui le distingue fondamentalement de Voltaire qui prend un véritable plaisir à ridiculiser l'histoire biblique. Rousseau, d'un autre côté, reste profondément attaché aux textes bibliques, au message évangélique, au christianisme primitif resté proche de ses origines juives. Dans la quatrième des *Lettres écrites de la montagne*, il martèle sa foi dans l'Évangile et sa « vénération pour Jésus-Christ ». Mais cette admiration pour le juif Jésus, fondateur du christianisme, la seule religion universelle aux yeux de Rousseau, ne le conduit pas à la haine contre le peuple hébreu qui n'a pas voulu reconnaître le nouveau prophète. Le christianisme délivre un message d'amour et de tolérance trahi par l'Église et ses représentants. Pour Rousseau, l'antijudaïsme est contraire à la parole du Christ, la seule qui lui importe.

Par delà son sentiment religieux, Rousseau porte un vif intérêt à l'histoire des Hébreux considérée sous un angle politique. Il interroge le rapport entre religion et État dans le fondement des institutions qu'un peuple se choisit. Nous en voulons pour preuve ce passage des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* où Rousseau dit une fois de plus toute son admiration pour le législateur Moïse, « le premier qui forma et exécuta l'étonnante entreprise d'instituer en corps de nation un essaim de malheureux fugitifs, sans arts, sans armes, sans talents, sans vertus, sans courage [et qui] osa faire de cette troupe errante et servile un corps politique, un peuple libre, [...] il lui donnait cette institution durable, à l'épreuve des temps [...] que cinq mille ans n'ont pu détruire ni même altérer ». Et les conseils que Rousseau prodigue aux Polonais pour préserver leur indépendance, il en trouve les sources dans la politique de Moïse qui surchargea son peuple « de rites, de cérémonies particulières et le gêna de mille façons [pour] le rendre toujours étranger parmi les autres hommes et l'empêcher de se mêler avec eux. C'est par là que cette singulière nation, si souvent subjuguée, si souvent dispersée, et détruite en apparence, mais toujours idolâtre de sa règle, s'est pourtant conservée jusqu'à nos jours [...] et que ses mœurs, ses lois, ses

²² *Du contrat social* (OC III, p. 461).

rites, subsistent et dureront autant que le monde, malgré la haine et la persécution du genre humain »²³.

Dans le *Contrat social*, Rousseau explique que l'indépendance et la liberté des individus ne peuvent se maintenir que dans leur isolement par rapport à leurs semblables. « Plus les hommes s'assemblent, plus ils se corrompent » écrit-il dans l'*Émile*. Le sort des nations obéit à la même loi. Ce texte de Rousseau est d'autant plus intéressant qu'il retourne l'un des arguments centraux de l'antisémitisme moderne, à savoir que les juifs conservent leur tradition et refusent de se mêler aux autres peuples. Rousseau y voit non seulement la raison de leur survie à l'intérieur d'un environnement hostile mais un modèle de législation admirable, une sorte de religion civile. Le terme idolâtre aurait de quoi faire pâlir un Voltaire. Mais sous la plume de Rousseau, l'idolâtrie est une des conditions de la liberté et de la survie d'une nation. Le philosophe de Genève est l'un des seuls à s'intéresser de près aux institutions du peuple juif et ses analyses touchent par leur originalité et leur modernité. Curieusement, personne, durant l'Occupation, ne s'est penché sur ces textes de Rousseau, ni du côté des collaborateurs ni du côté des résistants. C'est la figure de Rousseau, vagabond vêtu d'un habit d'Arménien errant à travers l'Europe et non le contenu de ses textes, qui intéresse les uns et les autres.

²³ OC III, p. 957.

DEUXIÈME PARTIE

Mot

Les origines d'un succès

Note sur l'esthétique sérieuse

de *La Nouvelle Héloïse*

Christophe VAN STAEN

Les soixante-neuf éditions francophones dont il fut l'objet entre 1761 et 1800 justifient amplement le statut de *best-seller* des Lumières ordinairement attribué au roman de Rousseau¹. À de rares et notables exceptions près (Diderot, Voltaire, d'Alembert), le précieux recueil des réactions qu'il suscita parmi ses contemporains confirment un engouement sans précédent² ; et Rousseau lui-même, au livre XI des *Confessions*, se targue à raison de son triomphe, singulièrement auprès des femmes³.

¹ L'expression est de Raymond TROUSSON, *Balzac, disciple et juge de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Droz, 1983, chapitre IV, p. 89. Pour le détail de ces éditions, voir Jean SGARD, « Deux siècles d'éditions de *La Nouvelle Héloïse* (1778-1978) », dans *Voltaire et Rousseau en France et en Pologne*, Varsovie, Éditions de l'Université, 1982 (*Les Cahiers de Varsovie*), pp. 123-143 ; Jo-Ann McEACHERN, *Bibliography of the Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. 1: *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, pp. 769-775 ; et, pour une liste complète des éditions entre 1761 et 2012, la section IV de l'introduction générale de notre édition critique de *La Nouvelle Héloïse* (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes. Édition du tricentenaire*, dir. R. TROUSSON, F.S. EIGELDINGER, J.-D. CANDAU, Genève, Slatkine, 2012, tome XIV).

² Raymond TROUSSON, *Lettres à Jean-Jacques Rousseau sur La Nouvelle Héloïse*, Paris, Honoré Champion, 2011. Ce recueil fut projeté par Rousseau lui-même (cf. livre XI des *Confessions* : « J'ai rassemblé la plupart des lettres qui me furent écrites sur cet ouvrage, dans une liasse qui est entre les mains de M^{me} de Nadaillac. Si jamais ce recueil paraît, on y verra des choses bien singulières, et une opposition de jugements qui montre ce que c'est que d'avoir affaire au public »).

³ *Confessions*, *id.* : « Les sentiments furent partagés chez les gens de lettres, mais dans le monde il n'y eut qu'un avis, et les femmes surtout s'enivrèrent et du livre et de l'auteur, au point qu'il y en avait peu, même dans les hauts rangs, dont je n'eusse fait la conquête, si je l'avais entrepris ». Voir également sur ce point l'avis piquant de Louis-Sébastien MERCIER, *Tableau de*

Pourtant, si son unanimité, sa longévité et sa fortune littéraire ne font aucun doute, les raisons profondes de l'extraordinaire succès remporté par *La Nouvelle Héloïse* demeurent relativement vagues et peu explicitées.

Certes, il est toujours permis d'invoquer l'éloquence sublime déployée par Rousseau, les effets magiques et révolutionnaires de la « langue inconnue » dans laquelle il choisit de s'adresser à ses lecteurs⁴ ; la capacité avérée de l'auteur de toucher au vif la sensibilité de son siècle, de le charmer, de le séduire⁵ ; l'inclusion, dans la matière du roman, de débats relatifs aux enjeux du temps (tels que la querelle des Bouffons, le duel, le paternalisme, le suicide)⁶ ; l'image touchante des cœurs sensibles et la simplicité de l'intrigue, face aux rebondissements multipliés par les romans d'aventure⁷ ; ou la paisible économie rustique de Clarens, en opposition au désordre des villes et à la superficialité des rapports sociaux au XVIII^e siècle ; on peut enfin attribuer une part de ce succès à deux causes extérieures à *Julie*, et liées à l'ambiguïté du statut public de Rousseau d'une part en tant que sophiste, homme à paradoxes ayant pris position contre les sciences, les arts, la philosophie et les lettres, avant de livrer un roman ; d'autre part en tant qu'éditeur de lettres dont on le soupçonne non seulement d'être l'auteur, mais bien encore, le principal protagoniste⁸.

Paris, à Hambourg, chez Virchaux & Compagnie, Libraires, et Neuchâtel, chez Samuel Fauche, Libraire du Roi, 1781, p. 310.

⁴ Jules MICHELET, *Abrégé d'Histoire de France*, Paris, Armand Colin, 1890, p. 471. Cf. l'anecdote de la princesse de Talmont (*Confessions*, livre XI) : « Il parut au commencement du carnaval. Le colporteur le porta à M^{me} la princesse de Talmont un jour de bal de l'opéra. Après souper elle se fit habiller pour y aller, et en attendant l'heure elle se mit à lire le nouveau roman. À minuit elle ordonna qu'on mit ses chevaux et continua de lire. On vint lui dire que ses chevaux étaient mis ; elle ne répondit rien. Ses gens voyant qu'elle s'oubliait vinrent l'avertir qu'il était deux heures. Rien ne presse encore, dit-elle, en lisant toujours. Quelque temps après, sa montre étant arrêtée, elle sonna pour savoir quelle heure il était. On lui dit qu'il était quatre heures. Cela étant, dit-elle, il est trop tard pour aller au bal, qu'on ôte mes chevaux. Elle se fit déshabiller et passa le reste de la nuit à lire ».

⁵ « Il les émut, il les fit pleurer et ils le crurent » (Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française. 1715-1787*, préface de René POMEAU, Paris, Armand Colin, 1967, pp. 94-95). Sur l'influence du roman, voir également Daniel MORNET, dans sa grande édition de *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Hachette, 1925, tome I, pp. 247 et s.).

⁶ Respectivement dans les lettres I, 47 ; I, 57 ; II, 2 ; III, 21.

⁷ C'est, selon Rousseau, l'une des raisons cachées de son succès (cf. *Confessions*, livre XI : « La chose qu'on y a le moins vue, et qui en fera toujours un ouvrage unique, est la simplicité du sujet et la chaîne de l'intérêt, qui, concentré entre trois personnes, se soutient durant six volumes, sans épisode, sans aventure romanesque, sans méchanceté d'aucune espèce, ni dans les personnages ni dans les actions »). Notons que cette simplicité, qui se trouve aussi revendiquée, contre Richardson (et indirectement contre l'admiration que lui voue Diderot), dans la *Préface* dialoguée de *La Nouvelle Héloïse*, est du même ordre que celle du *Devin du village*, et relève de l'art à la fois immédiat et subtil de « parler au cœur » (cf. *Confessions*, livre VII : « J'ai vu des pièces exciter de plus vifs transports d'admiration, mais jamais une ivresse aussi pleine, aussi douce, aussi touchante, régner dans tout un spectacle, et surtout à la cour, un jour de première représentation. Ceux qui ont vu celle-là doivent s'en souvenir ; car l'effet en fut unique »).

⁸ C'est-à-dire Saint-Preux. Cf. les *Confessions*, livre XI : « Ce qui me rendit les femmes si favorables fut la persuasion où elles furent que j'avais écrit ma propre histoire, et que j'étais

Du reste, à côté de ces motifs, l'on en trouve d'autres qui eussent fort bien pu mener le roman à l'échec : *La Nouvelle Héloïse* peut ainsi voir son intrigue générale résumée en quelques paragraphes, comme le prouva Marc-Michel Rey dans l'annonce publicitaire qu'il en publia dans le *Journal des savants* de décembre 1760 ; elle s'inspire certes d'un sujet en vogue⁹, mais qui dès lors n'en reste pas moins rebattu, et défraîchi par son caractère médiéval (ou, comme l'écrit Rousseau dans la *Préface*, son « gothique ton ») ; et les sujets divers qui s'y trouvent abordés dans d'interminables et verbeuses dissertations, de même que la longueur du roman dans son ensemble, ont eux aussi de quoi décourager le lecteur, fût-il éclairé¹⁰. La fortune de l'œuvre est faite autant de respectueuses imitations, de vibrants hommages, que d'indignes parodies¹¹. Enfin, nous noterons que les spécialistes eux-mêmes, peut-être embarrassés par tous ces motifs, par le prestige plus grand d'autres pans de l'œuvre (les écrits politiques, au premier rang desquels le *Contrat social*), et par l'obstacle majeur que forme la polyphonie du roman, laquelle permet à son auteur de tout défendre et son inverse d'une lettre à l'autre, semant ainsi le trouble sur la nature définitive de son message¹², mirent près de deux siècles à se pencher sérieusement sur *Julie*¹³. L'obscurité relative de son statut problématise la question de la réception du roman, et opacifie donc les raisons de son succès. Or, parmi les pistes jusqu'ici occultées, il en est une qui, ne tenant guère au contenu du roman, mais, si l'on veut, à la phénoménologie de sa réception, nous semble pourtant digne d'attention, et conçue

moi-même le héros de ce roman. [...] Je ne voulus ni confirmer ni détruire cette erreur qui m'était avantageuse ». Le rôle joué par la brûlante correspondance entretenue avec Sophie d'Houdetot dans la genèse du roman ne fit que perpétuer l'effet de cette ambiguïté, y compris dans la lecture qu'en donna la critique (cf., entre autres nombreuses références, Robert OSMONT, « Remarques sur la genèse et la composition de *La Nouvelle Héloïse* », *AJJR*, 1953-1955, vol. 33, pp. 93-147).

⁹ La tradition héliostique (voir Charlotte CHARRIER, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris, Honoré Champion, 1933, chapitres II et III).

¹⁰ Diderot, nous rapporte le livre IX des *Confessions*, jugea le roman « feuillu », « c'est-à-dire chargé de paroles et redondant ». Rousseau s'en explique : « Je l'avais bien senti moi-même ; mais c'était le bavardage de la fièvre : je ne l'ai jamais pu corriger ».

¹¹ Voir Raymond TROUSSON, *Rousseau et sa fortune littéraire*, Paris, Nizet, 1977, et Pierre-Maurice CONLON, *Ouvrages français relatifs à Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Droz, 1981.

¹² Où s'exprime véritablement la moralité du roman ? Dans la critique du paternalisme qui condamne injustement l'amour de Julie et Saint-Preux ? Dans la conversion de Julie, qui par une synthèse dans la foi, accepte son destin auprès de Wolmar ? Ou doit-on la trouver plutôt dans le dernier billet adressé par la mourante à son amant, où se révèle l'indestructibilité du premier amour que lui ait fait éprouver la nature ? Ou est-ce, précisément, dans cette inéluctable lutte entre la spontanéité de nos sentiments naturels et les conventions sociales qu'il faut la trouver ? Ou bien encore, dans tout ceci à la fois ? *La Nouvelle Héloïse*, « rêve de volupté redressé en instruction morale », écrivait Gustave LANSON (« L'unité de la pensée de Rousseau », *AJJR*, 1912, vol. 8, p. 17) : sans doute, mais sommes-nous définitivement sûrs de ce que la réforme sociale de l'individu soit en effet la morale servant cette instruction, et la morale réelle défendue par le roman de Rousseau ?

¹³ Cf. la thèse pionnière de Madeleine B. ELLIS, *Julie or La Nouvelle Héloïse. A Synthesis of Rousseau's Thought (1749-1759)*, University of Toronto Press, 1949.

en outre pour parler tout naturellement à nos sensibilités postmodernes. Nous voulons parler ici – brièvement – du *format* du roman, et de la *chronologie* de sa publication.

L'on oublie en effet souvent que *La Nouvelle Héloïse* connut un parcours à tout le moins tumultueux avant de nous parvenir unifiée et complète. C'est que les éditions modernes du roman ¹⁴, dont l'honorable objectif fut d'établir un texte à la fois précis et complet, regroupèrent en son nom (et parfois au sein d'un volume unique) les textes fort variés ayant jalonné l'histoire de sa publication, et partant de sa rencontre avec le public. Cette agrégation textuelle, qui nous les fait découvrir de front, et nous donne du roman l'image trompeuse d'un tout échappant à toute chronologie, nous ferme également l'accès à l'art avec lequel Rousseau « s'entendait à tenir le public en haleine » ¹⁵, et, par le jeu de l'illusion rétrospective, nous empêche d'imaginer ce que ce put être, exactement, que de vivre la parution et l'apparition du plus grand roman des Lumières. Car celles-ci s'échelonnèrent bel et bien de 1758 à 1780.

Dès le 2 octobre 1758 en effet, les Parisiens peuvent lire, à la page 201 de la *Lettre sur les spectacles* adressée par Rousseau à d'Alembert en réponse à l'article « Genève » de l'*Encyclopédie* (tome VII), une note dans laquelle Rousseau, prétendu pourfendeur des sciences et des arts, se dit le « dépositaire » d'un « manuscrit » qu'il se propose de publier d'ici peu. Cette expectative autour de la parution d'un roman, sinon écrit, du moins édité par le Citoyen, est encore renforcée, en décembre 1760, par une annonce publicitaire ¹⁶, sorte de résumé du roman publié par Rey dans son édition du *Journal des savants*, et qui recevra l'aval de Rousseau le 18 février de l'année suivante ¹⁷. Ensuite, les retards dans la production du roman multipliés par Marc-Michel Rey, les obstacles que rencontre le transfert d'Amsterdam à Paris des balles qui renferment son édition originale, et un écheveau de circonstances improbables ¹⁸ conduisent à la publication, le 26 ou 27 janvier 1761, d'une édition pirate de *La Nouvelle Héloïse*, la première donc à laquelle eut accès un public qui n'en sera pas longtemps dupe, œuvre semée d'erreurs et manigance opportuniste des libraires Étienne-Vincent Robin et Jean-Augustin Grangé retranchée par le censeur Christophe Picquet de trente et un passages jugés subversifs, dont Rousseau se plaindra auprès de Malesherbes ¹⁹. Le 16 février 1761, au terme d'une rocambolesque aventure éditoriale, l'édition Rey de *Julie* paraît à Paris, ainsi que, dans une brochure séparée (imprimée par Duchesne), la *Préface* dialoguée du roman (sous-titrée « Entretien sur les romans »). Cette dernière, que la critique surnomme ordinairement « Seconde préface » (surnom d'ailleurs bien illégitime, puisqu'elle fut en effet écrite la première, la prétendue « première » n'en correspondant qu'à un extrait ultérieur), non contente de justifier le roman et

¹⁴ Daniel MORNET (Paris, Hachette, 1925, 4 vol.) ; René POMEAU (Paris, Garnier, 1960) ; B. GUYON (*OC* II, Paris, Gallimard, 1961) ; Henri COULET (Paris, Gallimard, 1993, 2 vol.).

¹⁵ Raymond TROUSSON, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Tallandier, 2003, p. 469.

¹⁶ Voir ci-dessus.

¹⁷ Cf. L 587, ROUSSEAU à Rey : « J'ai reçu l'extrait que vous m'avez envoyé et je vous en remercie ; il est fort sagement et fort bien fait ».

¹⁸ Pour un détail de ces circonstances, nous renvoyons le lecteur à notre édition de *La Nouvelle Héloïse* (dans Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes. Edition du tricentenaire*, op. cit., tome XIV, partie première, section III).

¹⁹ L 588, ROUSSEAU à Malesherbes, le 19 février 1761.

son esthétique, produit un ensemble d'allusions, masques et miroirs, brouillant délibérément les pistes quant au statut fictionnel des lettres, et partant, quant au statut exact de Rousseau à leur égard. Célèbre depuis le premier *Discours*, célébré par le Roi lui-même depuis le *Devin du village*, Rousseau s'amuse à semer le doute, et à entretenir ainsi la curiosité du lecteur, lequel n'est pas au bout de ses surprises, puisque paraît le 9 mars 1761, toujours chez Duchesne, un *Recueil d'estampes* qui, loin de se borner à l'illustration de *La Nouvelle Héloïse*, forme un nouvel objet littéraire à part entière, un *parergon* ajoutant à sa lecture une dimension neuve, et des éclairages inédits venant une fois de plus « brouiller les pistes » sur douze épisodes du roman²⁰. La tyrannie obsessionnelle avec laquelle Rousseau traita Gravelot lors de la composition de ces gravures, qui tient à sa volonté de communiquer par l'image non des faits tirés de l'intrigue, mais bien des « états d'âme » qu'elle ne saurait communiquer²¹, témoigne de l'enjeu crucial que revêt à ses yeux le déroutement répété du lecteur par la production d'annexes qui sont autant de décalages par rapport à, et de relectures de l'œuvre centrale où elles puisent leur source. Nouvel effet, involontaire celui-ci : en 1764, paraît l'édition Duchesne de *Julie*. Cette fois, le lecteur se voit proposer un frontispice additionnel signé Cochin, une table des matières détaillée, imaginée par l'imprimeur, ainsi qu'une nouvelle douzième estampe (intitulée *L'amour maternel*) venant remplacer celle, sans titre, qui dans la brochure originale de 1761, représentait la mort de Julie. Si l'exemplaire annoté par les soins de Rousseau que conserve la Bibliothèque de l'Assemblée nationale (coté 1430 à 1432) témoigne de l'accueil mitigé qu'il réserva à ces innovations (il jugea l'estampe ridicule), elles ne contribuèrent pas moins, par son aveu partiel, à renouveler une fois de plus la manière dont ses lecteurs purent découvrir le roman. Enfin, dernière étape de cette découverte progressive et maintes fois reconditionnée, les *Amours de Milord Édouard Bomston*, publiées en 1780 à titre posthume, dans le tome III de la *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau* (pp. 513-530), appendice initialement réservé à M^{me} de Luxembourg, livrèrent au lectorat avide de suppléments et d'informations additionnelles sur le destin des personnages de *La Nouvelle Héloïse* le détail des aventures de Bomston en Italie, finalement écarté de son texte final par un Rousseau soucieux de « laisser quelque chose à deviner »²² à ses lecteurs.

On le constate : le public de *Julie* n'eut guère affaire au tout proposé par les éditions modernes, mais bel et bien à une constellation de satellites gravitant autour du roman, et présentés successivement, parfois à plusieurs années de distance : contrefaçon censurée, préface additionnelle, recueil d'illustrations, table des matières détaillée, estampe et frontispice supplémentaires, épisodes demeurés secrets et enfin révélés forment autant de tentacules, tiroirs secrets ou *parerga* dont la découverte progressive

²⁰ Voir Yannick SÉITÉ, *Du livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières*, Paris Honoré Champion, 2002, p. 303.

²¹ Voir A.-M. THORNTON, « Rousseau graveur : une collection d'eaux-fortes et d'états pour la *Julie* », *AJR*, 2003, vol. 45, p. 487.

²² Voir cette note de la lettre v, 12 : « Pour bien entendre cette lettre et la 3^e de la vi^e partie, il faudrait savoir les aventures de Milord Édouard ; et j'avais d'abord résolu de les ajouter à ce recueil. En y repensant, je n'ai pu me résoudre à gêner la simplicité de l'histoire des deux amants par le romanesque de la sienne. Il vaut mieux laisser quelque chose à deviner au lecteur ».

put entretenir l'intérêt, la curiosité, voire le fanatisme passionné des lecteurs, et, surtout, leur imposer un mode de lecture particulier, et proprement perspectiviste.

À de rares exceptions près²³, la critique a peu insisté sur cet aspect du roman et de sa réception. Rousseau a su tirer parti des avancées contemporaines de l'industrie et des techniques du livre pour offrir à ses lecteurs une nouvelle expérience de l'objet littéraire, vu comme un mystère à élucider par des indices et extensions de natures différentes (textes, commentaire, notes en bas de page, illustrations, additions, paratexte) livrés au compte-gouttes par un auteur conscient des attentes de son public, et des effets susceptibles d'en être tirés pour qui sait les nourrir, et les frustrer, avec art. Les objets périphériques (ou dérivés) du roman permettent au lecteur de prolonger son plaisir de découverte, qui tient autant au surcroît d'information qu'à l'éclairage nouveau jeté par chacun des *parerga* sur la matière première de l'œuvre.

Dans un ouvrage encore récent²⁴, Angela Ndalians, évoquant l'esthétique néobaroque s'étendant du xvi^e au xviii^e siècle, insistait sur le rôle fondamental que joua en Occident le développement de l'imprimerie dans l'émergence d'une « esthétique sérielle », capable de reproduire à l'infini l'original, et de lui donner vie sur des supports de plus en plus variés. Cette double capacité technique introduit une double problématique : celle de l'*authenticité*, à savoir d'une interrogation sur la fidélité de l'autre, au même ; et celle de ce que Ndalians appelle le *polycentrisme*, à savoir le mouvement général lancé, à partir de l'original, dans diverses directions (changement de support et/ou prolongation du mythe d'origine en mythes multiples, des mythes à tiroirs, à avatars, à versions et débordements narratifs multiples et différents). L'esthétique sérielle permet la duplication à l'infini, et la proposition, à côté de la chose qui est déjà, d'autres mythes la concernant : il suffit de changer de canal médiatique, ou de se placer avant, après, ou à côté du mythe original : c'est la technique des *cross-over*, des séries télévisées, des *sequels*, *prequels*, des produits dérivés, des « *making-of* », des mythologies infinies que proposent des canevas de base comme les grandes sagas cinématographiques ou épopées de science-fiction contemporaines, mais aussi le transfert des mythes d'une technologie obsolète à l'autre (avatars informatiques, identité virtuelle, etc.). Il y a là de véritables « fantasmes de double », allant jusqu'à la mise en place d'interactions de « corps virtuels »²⁵, et surtout d'identités mythiques que l'on s'invente. Ce qui fascine, dans cette esthétique sérielle, c'est d'une part l'apparente facilité de l'opération de duplication, et d'autre part la richesse mythique cachée que semble suggérer le polycentrisme (qui explique l'existence de collectionneurs, d'amateurs de jeux de rôle, ou de pathologies, comme ces fanatiques appelés aussi *stalkers*). Il y a toujours, dans ce qu'on connaît, quelque chose qu'on n'avait pas vu, et qui se trouvait là, caché, sous nos yeux ; quelque chose à découvrir, qui donne le sentiment de transgresser les limites du mythe de base connu, et de mieux en comprendre les fils, en bon initié. On ne sait jamais, dans une série télévisée comme dans les *parerga* de *La Nouvelle Héloïse*, ce que l'on préfère,

²³ Cf. Yannick SÉITÉ, *op. cit.*

²⁴ *Neo-Baroque Aesthetics and Contemporary Entertainment*, Cambridge, MIT Press, 2005, p. 33-69.

²⁵ Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La folie du voir. Du Baroque au virtuel*, Galilée, 2002, p. 257.

du même que l'on reconnaît, ou de l'autre dont on apprend soudain l'existence. Mais, notons-le, on en revient toujours au même, puisque l'assuétude, épisode après épisode, intègre l'autre dans le même, et finit par nous en donner une image unique, quoiqu'évasive.

Avec sa transposition du mythe héliostique aux nouvelles possibilités offertes par l'imprimé au XVIII^e siècle ; son recours conscient, intelligent et créatif à ces technologies ; son jeu sur la fiction et la vérité ; son dévoilement polycentrique d'épisodes et de matériaux documentaires variés débordant le canevas central du roman ; avec sa foule d'admirateurs enivrés, soucieux d'en savoir toujours davantage sur Saint-Preux comme sur son auteur, il semble bel et bien que *La Nouvelle Héloïse*, moins parce qu'elle y a recours que par l'usage subtil et magistral qu'elle en fit, ait marqué le début d'une esthétique sérielle d'une grande modernité, dont les effets, à 250 ans de distance et dans la lecture unifiée qu'en proposent les éditions modernes, ont peut-être disparu pour des lecteurs devenus téléspectateurs ou internautes, et accoutumés au jeu du polycentrisme, mais qui dans ce qu'il convient d'appeler la phénoménologie de la réception contemporaine du roman, eut sans le moindre doute un impact profond, qui en explique, au moins partiellement, le succès inouï.

Humeurs de Rousseau à l'égard de ses amis correspondants

Frédéric S. EIGELDINGER

*J'aime à vivre pour l'amitié.
À la marquise de Verdelin (L 1475) ¹.
Pour l'ami Frédéric Godet*

L'amitié, voilà un mot premier sous la plume de Jean-Jacques Rousseau et qui résonne dans toute son œuvre aussi bien que dans ses lettres sans qu'il le galvaude jamais. Il lui est arrivé de mal la placer, mais on peut voir sa sincérité à travers ses déclarations, plus ou moins spontanées.

Il est patent de constater, à lire sa correspondance, comment il arrive à Jean-Jacques de changer sa manière de s'adresser à son interlocuteur selon les circonstances. Il s'agit ici d'étudier seulement les adresses et les salutations auprès de quelques-uns de ses principaux correspondants. Statistiquement selon le nombre de lettres dominant dans l'ordre décroissant : Marc-Michel Rey, Pierre-Alexandre DuPeyrou, Coindet, Duchesne, et M^{me} Boy de la Tour. Mais si tous révèlent les humeurs de Rousseau, à l'exception de M^{me} Boy de la Tour à l'égard de qui il n'a jamais manifesté aucun changement d'état d'âme et pour laquelle il a témoigné une exceptionnelle admiration, il y en a bien d'autres qui mériteraient d'être abordés, à commencer par les « grands ».

Examinons d'abord les formules de salutations. Rousseau abandonne le très convenu « votre très humble et très obéissant serviteur » à partir de 1757 ², comme pour afficher l'égalité de chaque homme devant son semblable, selon les principes établis dans le second *Discours*. Cependant, dans des circonstances exceptionnelles, il lui arrive de reprendre la formule comme dans sa lettre du 20 juin 1762 au bailli

¹ Les références sont données en fonction de la nouvelle édition des *Œuvres* de Rousseau chez Champion-Slatkine, Paris-Genève, 2012, 24 vol. (*L* = *Lettres*, *ET* = Édition thématique du tricentenaire).

² *L* 238.

Gingins de Moiry à qui il demande protection à Yverdon après son premier exil. Au risque de se contredire³, il affirme à son éditeur Rey le 23 avril :

Je vous envoie ci-joint une lettre pour M^{me} Dumoulin que vous lui remettrez si vous le jugez à propos, en la prévenant que je n'ai qu'une formule pour tout le monde, que je ne me dis serviteur de personne, pas même en écrivant aux princes et aux dames de quelque rang qu'elles soient (L 801).

Dénonçant à Duchesne l'apocryphe *Lettre à l'archevêque d'Auch*⁴ qu'on lui attribue, il argumente ainsi le 28 mai 1764 : « Les maladresses y sont entassées : elle est datée de Neuchâtel où je n'ai pas mis le pied ; on y emploie la formule du très humble serviteur, dont je n'use avec personne » (L 1148). Il s'emporte même dans une lettre de février 1765 à Jacques Vieusseux à propos des représentations des citoyens :

Ce qui me surprend dans cette déclaration est de voir qu'on y parle des expressions de respect dont les citoyens et bourgeois ont convenablement accompagné leurs demandes, sans parler de ces demandes, c'est comme si vous me demandiez par écrit le paiement d'une dette et que je me contentasse en réponse de vous remercier d'avoir bien voulu vous dire mon très humble serviteur (L 1356).

Même avec les « grands », il ne se départira jamais de cette volonté affichée. S'adressant à eux par leur titre (Milord pour Georges Keith, Monsieur le prince pour Conti, Monsieur le maréchal pour Luxembourg, Sire pour Frédéric II, etc.), il leur présente toujours ses « respects ». Et à l'exception du roi de Prusse qui ne lui a jamais écrit directement, les autres s'adressent à leur « cher ami ». Avec le marquis de Mirabeau, il se montre encore plus explicite : « Bonjour, Monsieur le marquis. Je hais les formules, et je vous prie de m'en dispenser. Je vous salue très humblement et de tout mon cœur » (L 1745). Cependant, Rousseau reprendra les civilités convenues après les épreuves de l'exil en Angleterre et à Trie⁵. C'est ainsi qu'il s'adresse pour la première fois à l'avocat Bovier de Grenoble le 8 juillet 1768 (L 1954), comme si, résigné, il s'adaptait aux circonstances dues à sa clandestinité et aux mœurs de son époque. Sauf avec ses amis, il ne se privera plus de cette forme de compliments jusqu'à sa mort.

Il convient de noter aussi qu'aucune des « Lettres » imprimées (à d'Alembert, à Christophe de Beaumont, ou à l'auteur des *Lettres de la campagne*) ne porte trace d'un quelconque « serviteur » !

Le plus souvent, avec ses familiers, il se contente d'un « je vous embrasse (de tout mon cœur) » ou d'un « je vous salue avec respect (respectueusement) ». Si le mot *amitié* est l'un des plus fréquents dans ses lettres et s'il y définit les conditions

³ Il écrivait encore en août 1760 à M^{me} Dupin : « Ce qu'il y a de bien sûr est que vous n'aurez jamais de serviteur plus sincère et plus véritablement attaché que moi » (L 510). De même à M^{me} de La Tour-Franqueville : « Ne comptez pas si rigoureusement avec votre serviteur » (L 888), mais toujours avec des femmes, y compris sa chère « fille » Isabelle.

⁴ Voir Frédéric S. EIGELDINGER, « Un apocryphe inquiétant [...] », dans *Études et documents sur les « Minora » de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2009, pp. 273-291.

⁵ Une exception : dans une lettre non envoyée à Sartine, signée Renou et datée de Trie (9 septembre 1767) : L 1852.

de cette reconnaissance ⁶, rares sont ceux à qu'il adresse ses « amitiés » à partir du temps de sa célébrité ; le plus souvent, elles sont destinées à une famille ou écrites *par procuration*, c'est-à-dire qu'il prie son correspondant de les transmettre à un membre de sa famille. S'il reconnaît souvent celle des autres (« votre amitié »), il en est plutôt avare dans ses salutations, et ceux à qui il les adresse ne sont pas nécessairement ceux auxquels on s'attendrait, tels Vernet, Chappuis, Hess, Guérin, Le Sage, Meuron, voire Sauttersheim qui l'a honteusement trompé.

Quand on reconnaît que pour Rousseau l'amitié est un lien plus fort que l'amour, on est en droit de s'interroger sur ceux qu'il appelle « (mon) cher (bon) ami ». Ils ne sont pas très nombreux, surtout après les dramatiques événements de 1757 ⁷. Dès lors, Diderot, Grimm, Saint-Lambert ou le docteur Tronchin n'ont plus ce titre, mais Klüpfel, celui de la « rue des Moineaux ⁸ », y a encore droit en 1765 (L 1449). Restent de façon constante, intermittente ou finale, outre ceux que nous allons examiner plus en détail, les noms suivants : d'Alembert, Chappuis, Deleyre, les Deluc, Duclos, Grimm, Marcet de Mézières, Daniel Roguin, Usteri et Jacob Vernes. Le brave Coindet n'a droit qu'une fois au qualificatif. Du côté des femmes, la première est M^{me} d'Épinay qu'il gratifie immuablement dans ses lettres de « bonne amie » du 26 mai 1754 au 17 décembre 1757 où elle devient soudain « Madame » dans un billet de rupture. La seconde est évidemment la grande passion de Jean-Jacques, Sophie d'Houdetot, « aimable et chère amie », « chère et charmante amie », dont il se plaint tout à coup – « Vous que j'osai quelquefois appeler mon amie » (L 298) – jusqu'à ce qu'il lui dise enfin : « Adieu ma chère et unique amie » (L 299 et 305) ; on connaît l'histoire. Après ces cruelles ruptures, Rousseau ne se risque plus guère à ce genre d'adresse avec les femmes, sauf avec Thérèse Levasseur (L 1559, 2100).

M^{me} Boy de la Tour est vraiment la seule (avec M^{me} de Verdelin) à l'égard de qui Jean-Jacques n'ait jamais varié d'humeur. Il se permet d'emblée de l'appeler sa « (très) chère amie » et de lui adresser directement sa « tendre amitié » (L 1166). De 1762 à sa mort, il n'a cessé de lui rendre hommage, sans jamais l'ombre d'un reproche, et s'il est une personne qu'il a toujours respectée, c'est elle, avec sa famille et aussi l'aimable « Madelon » (Delessert) sa fille. Il en va de même avec sa chère Isabelle d'Ivernois (Guyenet) pour laquelle il se plaît à s'appeler son « petit papa » (formule qu'elle lui rend d'ailleurs). Mais ses relations avec les femmes sont bien souvent conflictuelles, à commencer par Sophie d'Houdetot (et pour cause) ou l'importune M^{me} de La Tour-Franqueville qui n'a cessé de hanter son imagination, auxquelles il faut ajouter l'intrigante comtesse de Boufflers. Du côté des hommes, c'est évidemment le « doyen » de ses amis, Daniel Roguin qui remporte la palme avec Milord Maréchal et le maréchal de Luxembourg. Il est d'ailleurs frappant de constater sa manie de

⁶ À défaut de mieux aujourd'hui, on consultera utilement l'ouvrage de William ACHER, *Jean-Jacques Rousseau écrivain de l'amitié*, Paris, Nizet, 1971, et Brigitte WELTMAN-ARON, « Définitions de l'amitié dans la correspondance de Jean-Jacques Rousseau et de Diderot » (Colloque de Brest, 2012, à paraître).

⁷ Voir Jean-François PERRIN, « Un questionnement radical de la civilité des Lumières : la question de l'amitié dans la correspondance de Rousseau durant la crise des années 1757-1758 », *SVEC*, 2012, 1, pp. 9-28.

⁸ Voir *Les Confessions*, VIII, ET 1, p. 480.

reconstituer une famille selon son cœur et ses manques. Son « digne ami » Roguin devient le « cher Papa », tout comme Gauffecourt, et Milord Maréchal (« Je l'appelais mon père, il m'appelait son enfant ») ; Thérèse, sa « sœur ⁹ » ; Isabelle d'Ivernois, sa « fille », et s'étant véritablement entiché de la fille de M^{me} Boy de la Tour, Madeleine, celle-ci deviendra jusqu'à la fin sa « chère cousine ».

L'esquisse qui suit n'aborde que quelques cas spécifiques et peut-être trop connus, où Jean-Jacques s'adresse directement à son « son (sa) cher (chère) ami(e) », et je choisis dans l'ordre chronologique de ses connaissances six exemples des plus représentatifs. Certes, il serait possible d'allonger la liste (d'abord avec le pauvre Coindet si mal traité), mais celle-ci est déjà bien significative ¹⁰.

Toussaint-Pierre Lenieps (1697-1774) [53 lettres de JJR]

Tout devait rapprocher à Paris cet homme, banquier rue de Savoie, banni de Genève pour conspiration, du futur auteur du *Contrat social*. Dans la capitale, il était le chef des contestataires genevois et Rousseau n'allait pas tarder à faire sa connaissance (en 1751 probablement, L 88). Il était donc avec Daniel Roguin l'un de ses plus vieux complices de Suisse à Paris. Très vite, il devient un « cher compatriote et ami » et jamais le Citoyen ne s'adressera autrement à lui que par le mot d'ami. Lors de son séjour à Genève en 1754, Rousseau ne manque pas de le tenir au courant de ses espoirs et de ses illusions relativement à la réhabilitation de l'exilé. Et celui-ci a bien droit à un « Bonjour, mon ami, je vous aime de tout mon cœur » (L 225). Et de l'Ermitage, il lui écrit ces mots tendres d'amitié : « Mon cher ami, je me fais une vraie fête de vous voir et de vous montrer mon délicieux séjour aux premières pointes de la verdure » (L 244). Sous le signe d'une vraie amitié, Rousseau aspire toujours à voir dans son nouvel asile son concitoyen banni.

C'est mon sort, cher ami, d'être toujours négligent avec vous et de me reprocher toujours de l'être. Songez que, si j'écris tard à mes amis, je n'écris point du tout aux autres, et que je ne puis non plus être exact à vous répondre, que paresseux à vous aimer (L 341).

Comme rarement, il reconnaît même à Lenieps ses objections sur la question d'un théâtre à Genève :

Je savais sur notre dernière conversation, que vous ne seriez pas en tout de mon avis sur ce dernier écrit : je n'ai point dessein de le défendre contre vous qui connaissez mieux que moi le véritable état de nos mœurs et de notre République, pourvu que vous reconnaissiez dans cet écrit l'honnête homme, le bon citoyen et des sentiments dignes de votre ami, je passerai condamnation sans regret sur mes erreurs involontaires (L 356).

C'est un grand plaisir de lui demander des services (en particulier celui de récupérer le manuscrit des *Muses galantes*, L 389) et surtout de fêter l'« Escalade » en compagnie des Genevois exilés, même si parfois il lui reproche ses accointances

⁹ « Elle est et sera jusqu'à la mort ma femme par la force de nos liens et ma sœur par leur pureté » (L 1979).

¹⁰ À propos d'une autre dévouée connaissance, voir Raymond TROUSSON, « Un ami de Rousseau méconnu : Henri Laliaud » (à paraître).

avec Coindet. Il partage les douleurs et les joies de cette famille (L 450, 527 et 751) et paradoxalement il accepte presque toujours ses présents : rare privilège d'un homme qui déteste être redevable. Quand il apprend que Lenieps a perdu sa fille, il lui écrit : « Souvenez-vous, mon ami, vous qui lisez et aimez la *Julie*, qu'on n'a pas tout perdu sur la terre quand on y retrouve un ami » (L 780). Lors de son exil à Môtiers, Jean-Jacques n'aura de cesse de s'inquiéter de l'avenir de son ami ; et il deviendra même le commissionnaire entre Lenieps et Roguin et s'entremettra aussi pour lui dans les « affaires » de Genève en 1764. Jamais Rousseau n'omettra de lui envoyer un exemplaire de ses publications et ils s'entretiendront évidemment du cours des événements : « C'est dans ce pays-là, cher Lenieps, que vous voudriez retourner ? Je ne vous le conseille pas ». La foudre s'abat sur Jean-Jacques quand il apprend que son ami a été embastillé (19 novembre 1766) en raison de son engagement aux côtés des citoyens et bourgeois de Genève et qu'on avait trouvé chez lui à Paris des papiers compromettants :

Mon pauvre vieux ami Lenieps à la Bastille ! Eh ! mon Dieu, c'est bien là grêler sur le persil. Ce bon homme facile et simple, attaché de cœur aux lois et à la liberté, mais au reste sans amis, sans crédit dans la patrie, n'y aurait pas fait placer ou chasser une servante. Depuis la mort de sa fille, les chagrins et les ans le poussaient à grands pas vers sa tombe, cet événement va l'y précipiter et voilà un des grands coups d'État de ces Messieurs les Négatifs (L 1715).

Et quand il apprend sa libération (11 mars 1768), il lui écrit aussitôt de Trie, le 27 mars :

Enfin, mon bon ami, vous voilà libre, et voilà notre patrie en paix. J'avais besoin de ces deux nouvelles, pour sentir que mon cœur n'était pas fermé pour jamais à la joie. Vous avez trop bien senti le prix de la liberté, pour vous exposer jamais à la perdre. Jouissez-en tranquillement le reste de vos jours : une des plus douces consolations des miens sera de l'apprendre (L 1934).

La correspondance entre les deux hommes s'arrête là ; elle est exemplaire : pas l'ombre d'une animosité de la part de Jean-Jacques (sinon un grand silence durant les suites des *Lettres écrites de la montagne*). Avec Roguin, Lenieps demeurera toujours un *ami*.

Paul-Claude Moulto (1731-1787) [65 lettres de JJR]

Comment se fait-il que ce pasteur, intime de Voltaire, soit devenu le fils spirituel de Rousseau en recevant un manuscrit des *Confessions* en 1778 ? L'ambiguïté du personnage demanderait une étude particulière tant il a joué un double jeu. Pour s'en rendre compte, il faut lire les lettres qu'il écrit à Voltaire ou à Suzanne Curchod (future M^{me} Necker). Mal à l'aise dans sa robe de pasteur, nouveau citoyen, il a de la peine à se plier à la doctrine de Genève et s'en plaint à Rousseau qui va l'encourager à jeter le froc aux orties (il rompra ses liens avec l'Église de Genève en 1773).

Très tôt Rousseau a vu en Moulto un homme selon son cœur devant les garanties qu'il recevait de lui :

Ô cher Moulto ; nouveau Genevois, vous montrez pour la patrie toute la ferveur que les nouveaux chrétiens avaient pour la foi ; puissiez-vous l'étendre, la communiquer à tout ce qui vous environne ; puissiez-vous réchauffer la tiédeur de

nos vieux citoyens, et puissions-nous en acquérir beaucoup qui vous ressemblent, car malheureusement il nous en reste peu (L 368 du 15 décembre 1758).

Moultou avait été enthousiasmé par la *Lettre à d'Alembert* et il lui envoie même son « sermon sur le luxe » que Jean-Jacques aura soin de recopier¹¹ : « Vous êtes le premier, que je sache, qui ait montré que la feinte charité du riche n'est en lui qu'un luxe de plus ». Sa confiance va croissant au point qu'il lui propose de se charger en mai 1761 d'une édition de ses œuvres quand il aura mis un terme à ses « rêveries sur l'éducation », tant sa santé va déclinant. Mais il l'avise :

Il faut vous prévenir que vous trouverez des sentiments sur la religion qui ne sont pas les vôtres et que peut-être vous n'approuverez pas, quoique les dogmes essentiels à l'ordre moral s'y trouvent tous. Or je ne veux pas qu'il soit touché à cet article ; il s'agit donc de savoir s'il vous convient de vous prêter à cette édition avec cette réserve, qui, ce me semble, ne peut vous compromettre en rien quand on saura qu'elle vous est formellement imposée, sauf à vous de réfuter en votre nom et dans l'ouvrage même, si vous le jugez à propos, ce qui vous paraîtra mériter réfutation, pourvu que vous ne changiez ni supprimiez rien sur ce point ; sur tout autre vous serez le maître.

Non seulement Moultou accepte de se charger de l'édition générale (avec Roustan pour préfacer) – en remerciement, il recevra le manuscrit de l'*Oraison funèbre de S.A.S. Monseigneur le duc d'Orléans* – mais se verra juge de la « Profession de foi du Vicaire savoyard » dont il reçoit une copie¹² (« Vous concevrez aisément que la profession de foi du vicaire savoyard est la mienne », L 684). Du « Monsieur », Jean-Jacques va passer progressivement passer au « cher Moultou » (L 722), au « cher concitoyen » (L 756) ou au « bon (cher) ami » (L 820), quand ce n'est pas au « vertueux Moultou », et les confidences iront croissant jusqu'à ce qu'après les mises en garde du pasteur genevois, le Citoyen lui écrive le 15 octobre 1763 une lettre assez froide (L 1046) qui le blessa et à laquelle il n'y eut plus de réponse. La brouille dura plus d'une année jusqu'à la parution des *Lettres écrites de la montagne*. Et c'est à cette occasion que Moultou lui-même reprend la plume le 23 décembre 1764 (CC 3770) pour dire à l'ex-citoyen son admiration ; à quoi Rousseau répond par un sec « Monsieur » assorti de : « je donnerais mon sang pour votre amitié » (L 1031). Mais dès la lettre suivante Moultou redevient « cher ami », et les exils successifs le feront varier de ton : « Monsieur », « cher Moultou » (le plus souvent), « mon ami » : « Cher Moultou, quoique vous paraissiez m'oublier, je vous aime toujours » (L 2149, du 9 février 1770).

Quand vous verrez la vérité il ne sera pas pour cela temps de la dire ; il faut attendre les révolutions qui lui seront favorables, et qui viendront tôt ou tard. C'est alors que le nom de mon ami, dont il faut maintenant se cacher, honorera ceux qui l'auront porté et qui rempliront les devoirs qu'il leur impose. Voilà la tâche, ô Moultou ! Elle est grande, elle est belle, elle est digne de toi, et depuis bien des années mon cœur t'a choisi pour la remplir (L 2177).

Et dans la même lettre, la dernière, du 6 avril : « Ce n'est plus ma personne qu'il faut songer à défendre, c'est ma mémoire ».

¹¹ BPUN, MsR 18, f. 29-30. Voir ET IX, pp. 455-460.

¹² Aujourd'hui conservée à Genève (BGE, Ms. fr. 224).

On aimerait connaître le personnage un peu mieux qu'à travers l'étude de de Crue¹³. Doux amateur, intrigant, enthousiaste et susceptible, tel apparaît Moulto. Il faudra qu'il soit poussé par DuPeyrou et Girardin pour s'engager (par devoir moral) dans l'entreprise de la *Collection complète*, car il n'a jamais tenu parole du vivant de son fidèle ami Jean-Jacques. Pour l'excuser, il y a le fait qu'il était nouveau citoyen, nouveau pasteur, fils soucieux de son père et qu'il ne souhaitait visiblement pas rompre ses engagements, au point de fréquenter tout un chacun au risque de trahir. Jusqu'à preuve du contraire, je me permets d'émettre des doutes sur la sincérité du personnage malgré l'affection de Rousseau ou ses réserves dans ses *Confessions*¹⁴ : n'oublions pas cependant qu'il a biffé (quand ? Peut-être après la dernière rencontre à Paris en mai 1778) dans le manuscrit de la « Sixième promenade » des *Rêveries* le passage suivant : « Moulto lui-même a changé du blanc au noir »¹⁵.

Marc-Michel Rey (1720-1780) [169 lettres de JJR]

Ce Genevois d'Amsterdam est statistiquement le premier correspondant de Jean-Jacques. Ils se sont connus à Genève en 1754 et à cette occasion le Citoyen confie à l'Amstellodamois – qui deviendra son éditeur quasi exclusif¹⁶ – l'impression du *Discours sur l'inégalité*. La première lettre du 8 novembre (L 136) s'adresse évidemment à « Monsieur » et se termine encore par « votre très humble et très obéissant serviteur ». Mécontent du retard que l'éditeur met à la publication, Rousseau l'embrasse néanmoins dès 1755 « de tout [son] cœur ». Le nombre exceptionnel de lettres à Rey s'explique d'abord par des exigences typographiques à propos de la *Lettre à d'Alembert*, de *La Nouvelle Héloïse*, du *Contrat social*, de la *Lettre à Christophe de Beaumont* et des *Lettres écrites de la montagne*. Jean-Jacques s'agace souvent de ne pas recevoir à temps ses « feuilles » ou de devoir corriger de trop nombreuses coquilles. S'il s'énervait aussi de mauvaises rééditions publiées sans son accord, son humeur n'altère jamais ses sentiments à l'égard de son dévoué éditeur, mais il est évident qu'il lui adresse tour à tour un « Monsieur » sec ou un « mon cher Rey », selon que les choses lui conviennent ou non, comme c'est le cas d'emblée pour le *Second Discours*, ce qui ne l'empêche pas de l'embrasser de tout son cœur ! À titre d'exemple, voici quelques mots significatifs de cet agacement : « En vérité, je ne sais plus si je suis un auteur qu'on imprime ou un écolier que l'on corrige. Eh ! Monsieur Rey, laissez-moi porter mes fautes, sans y en ajouter encore de votre façon » (L 338). Parfois le ton montera, particulièrement lors de l'impression de *Julie*¹⁷ à cause des retards de paiements ou autres détails :

Vos bonnes feuilles sont pleines de fautes énormes dont plusieurs font des contresens qui me désolent, et ce qu'il y a de plus étonnant c'est que je suis sûr que plusieurs de ces fautes n'étaient point dans les épreuves. Je juge qu'on les aura faites

¹³ Francis DE CRUE, *L'Ami de Rousseau et des Necker, Paul Moulto* [...], Paris, Honoré Champion, 1926.

¹⁴ ET I, p. 530 et II, p. 736.

¹⁵ ET III, p. 537. Ces mots biffés ne figurent évidemment pas dans la première édition des *Rêveries* (1782).

¹⁶ « Rey est le seul libraire à qui je me fie » (L 1606).

¹⁷ Voir L 407.

en remaniant. Quelque ridicule qu'il soit de mettre un errata dans un roman, je vois avec bien du chagrin que nous ne pourrions nous en passer dans celui-ci (*L* 519).

Après la parution tant attendue de *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau lui écrit le 29 novembre 1761 sans fausse modestie : « J'aime à penser que mes écrits et mon nom ont contribué à vous en faire un, et à commencer votre fortune. Je vous dirai plus, c'est que je suis persuadé qu'il ne tiendra qu'à vous de l'achever avec moi (*L* 672).

L'amitié va se sceller entre les deux hommes quand Rey se propose de verser une rente viagère à Thérèse (*CC* 1619), car rien ne pouvait plus émouvoir Jean-Jacques, qui s'est inquiété toute sa vie du sort de sa « gouvernante ». C'est pourquoi il accepte de devenir le parrain de la dernière fille (il espérait un garçon !) de l'éditeur, qui ne cesse de réclamer par ailleurs au Citoyen les « mémoires de sa vie ». Resterait ici à se demander pourquoi il n'a pas été l'éditeur de l'*Émile* à travers tant de nébuleuses tractations, mais après la publication du *Contrat social* et dès l'exil neuchâtelois, il va devenir bientôt le « cher compère » de Rousseau, formule nouvelle et exclusive¹⁸. Et ce dernier songe plus d'une fois à lui confier l'édition de ses œuvres complètes, mais la condamnation en Hollande de l'*Émile* le réfrène :

Vous savez comment on m'a traité dans la patrie. Voilà le coup qui m'a porté la mort au fond du cœur. Je regarde tout le reste comme des jeux d'enfant : j'avoue cependant que je n'aurais pas cru les États généraux capables de la lâcheté qu'ils ont commise en cette occasion. Violer ainsi ses engagements en révoquant un privilège ; et parce que le parlement de Paris ose insulter une puissance souveraine, cette puissance souveraine reconnaît publiquement la juridiction du parlement de Paris, et se soumet à sa censure ? En vérité cela ne se conçoit pas. Mon cher Rey, je vous suis sincèrement attaché, mais je le suis encore plus à mon honneur ; j'ai plus de fierté que leurs hautes puissances, et une fierté plus légitime. Je ne consentirai jamais que le recueil de mes écrits s'imprime en Hollande, qu'il ne s'y imprime avec approbation, et que l'injuste affront qui m'a été fait ne soit réparé par un privilège authentique et aussi honorable que la précédente révocation a été insultante. Que les fous et les méchants brûlent mes livres tant qu'ils voudront, ils n'empêcheront pas qu'ils ne vivent et qu'ils ne soient chers à tous les gens de bien. Quand ils ne se réimprimeraient jamais ils n'en iront pas moins à la postérité et n'y feront pas moins bénir la mémoire du seul auteur qui n'ait jamais écrit que pour le vrai bien de la société et pour le vrai bonheur des hommes (*L* 859).

Les deux complices se sont revus à Môtiers en mai 1763 juste après la publication de la *Lettre à C. de Beaumont*. C'est peut-être à cette occasion que Rey a suggéré vainement à Jean-Jacques une adaptation de *Robinson Crusoë*. Plus d'une fois l'écrivain songera par la suite à se rendre en Hollande pour superviser ses projets d'éditions (*L* 1138), mais la maladie, la lassitude et les exils successifs auront raison de ce projet. Suivra encore une longue correspondance pour la publication des *Lettres écrites de la montagne*, toujours sous le même signe de la confiance et des mêmes reproches, avec les désespoirs ou les illusions :

Quand vous me suggérâtes le projet d'écrire les mémoires de ma vie, je n'imaginai guère que ce projet adopté trop légèrement m'attirerait les calamités qui en ont été l'effet. Ne me reparlez jamais de cette entreprise ; si vous m'aimez,

¹⁸ Pour la première fois en *L* 1113 du 17 mars 1764.

ayez regret de me l'avoir suggérée, et si vous m'en reparlez, attendez-vous à n'avoir aucune réponse sur ce point (L 2082).

Et quand Rey lui propose de dédier à DuPeyrou son édition des *Œuvres complètes* (1769), Rousseau lui répond désabusé : « Vous pouvez dédier à qui bon vous semblera le recueil que vous avez fait de mes écrits. N'ayant pris aucune part au recueil je ne veux pas me mêler de la dédicace ». Leur correspondance s'achève en décembre 1773 sans qu'on sache pourquoi. Mais Jean-Jacques devait en avoir gros sur le cœur des rééditions « furtives » de Rey.

Madame Alissan de La Tour-Franqueville (1730-1789) [56 lettres de JJR]

Après l'importante préface de G. May à la *Correspondance* entre Jean-Jacques et M^{me} de La Tour ¹⁹, il est difficile de faire mieux, sinon en résumé dans l'excellent article « Franqueville » du *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* où Raymond Trousson condense fort clairement cette relation tumultueuse ²⁰. Admiratrice inconditionnelle de *La Nouvelle Héloïse* ²¹, elle prend contact avec Rousseau dès 1761 par l'intermédiaire d'une amie, M^{me} Bernardoni. S'ensuit une série de lettres qui intriguent visiblement un Jean-Jacques désirant savoir s'il a affaire à un homme ou à une femme, à une supercherie ou une sincère déclaration. Ici commence tout un roman. Intrigué par cette mystérieuse correspondante, il cherche à savoir qui elle est, jusqu'à ce qu'elle révèle son nom et une adresse étrange. Dès lors M^{me} de La Tour ne cesse de harceler son correspondant. Elle lui écrit lettres sur lettres qui ont la vertu d'aiguiser la curiosité et l'agacement de Rousseau. Tour à tour, elle minaude, cajole, ou gronde Jean-Jacques de ses silences, et celui-ci la menace plus d'une fois de rompre leur correspondance. Rien n'y fait, elle revient à la charge par quelque flatterie. Alors qu'elle se voulait une autre Julie ²², Rousseau lui arrache enfin son vrai prénom, au point qu'elle va devenir plus tard sa « chère Marianne ».

L'exil neuchâtelois est l'occasion d'un échange particulièrement intense, avec des hauts et des bas, des menaces et des réconciliations :

Ainsi, Madame, puisque comme que je m'y prenne, vous avez l'obstination d'exiger toujours une prompte réponse, et l'art de la rendre toujours nécessaire, je vous demande en grâce de finir notre commerce, comme je vous demanderais de le cultiver dans un autre temps (L 864).

Tu m'aduli, ma tu mi piaci. Il faut se rendre, Madame, je sens tous les jours mieux qu'il est impossible à mon cœur de vous résister, plus je gronde plus je m'enlace, et à la manière dont vous me permettez de ne vous plus écrire, vous êtes bien sûre de n'être pas prise au mot (L 888).

¹⁹ Arles, Actes Sud, « Babel », 1998.

²⁰ Paris, Honoré Champion, 1996, pp. 357-358.

²¹ Voir à ce propos, Raymond Trousson, *Lettres à J.-J. Rousseau sur La Nouvelle Héloïse*, Paris, Honoré Champion, 2011.

²² « Rien ne ressemble moins à Julie que Madame de La Tour. Vous avez beaucoup d'esprit, Madame, vous êtes bien aise de le montrer » (L 699). Mais les premières lettres de Rousseau sont pourtant adressées « à Julie ».

J'aimerais, Madame, à converser avec vous à mon aise ; votre esprit est net et lumineux, et tout ce qui vient de vous m'attache et m'attire, à quelque petite chose près. Pourquoi faut-il que la nécessité de vous écrire si souvent m'ôte le plaisir de vous écrire à mon aise ? (L 909).

Rousseau n'aura de cesse de demander un portrait de sa correspondante. Il en obtiendra d'abord un descriptif²³, puis un vrai en miniature qu'il renverra bientôt²⁴. Visiblement, il a été charmé par ce visage, et bizarrement il se présente à elle comme le « barbon » de cinquante ans des *Lettres à Sara*²⁵, tout étonné d'apprendre qu'il a affaire à une femme de moins de quarante ans. À l'exception d'une seule fois où il s'adresse à elle par « ma digne amie » (L 1874), M^{me} Alissan de La Tour sera qualifiée alternativement de « chère Marianne » (pour la première en L 1112) ou de « Madame » selon son enthousiasme ou son agacement²⁶. Comme celle-ci cherchait à s'établir en Suisse, il ira vainement en quête pour lui trouver une seigneurie à son gré. Mais rien ne se réalisera et ils ne se rencontreront pour la première fois à Paris que lors du passage de Jean-Jacques dans son nouvel exil vers l'Angleterre. Son retour en 1770 sera l'occasion de bien des déceptions, mais dès 1779 M^{me} Alissan publiera un *Jean-Jacques Rousseau vengé par son amie* et confiera une partie de sa correspondance à DuPeyrou pour l'édition de la *Collection complète*.

La question demeure : comment Jean-Jacques a-t-il pu percevoir cette femme pour se montrer aussi patient, alors que ce n'est pas son habitude d'homme vite agacé ? On connaît plus de cinquante lettres adressées à elle et plus du double de la part de sa correspondante. C'est dire que contrairement à bien d'autres correspondants, Rousseau a conservé dans son cœur une part secrète pour cette intrigante personne. Cela témoigne que son rêve de retrouver une autre Sophie demeure vivant, ou du moins qu'il se sentait flatté de l'admiration qu'une femme pouvait encore témoigner à un barbon. Il n'y a nul autre exemple pareil dans ses lettres. Certes, il ne lui déclare jamais quelque passion, se contentant d'entretenir par procuration ce que Chateaubriand nommera « l'idéal objet d'une flamme future »²⁷, jusqu'à ce qu'il le perde totalement dès 1768. En conclusion, il reste sur cette question bien des hypothèses sur lesquelles les exégètes modernes ne devraient pas manquer de s'interroger.

François-Henri d'Ivernois (1722-1778) [57 lettres de JJR]

Comme l'écrit J.-D. Candaux, « l'admiration chez lui n'avait d'égal que le dévouement »²⁸. Et l'on doit s'étonner du jugement sévère que Jean-Jacques porte sur lui dans ses *Confessions*²⁹. Sans le dire explicitement, il reproche au « représentant » des citoyens et bourgeois ses importunités et son insistance à le mêler aux affaires de Genève pour le rendre principal responsable des « catastrophantes » *Lettres écrites de*

²³ Voir son commentaire en L 920.

²⁴ Voir L 1051.

²⁵ Voir mon édition dans *Études et documents sur les « minora » de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2009, pp. 109-120 et 217-230.

²⁶ Comparer le ton des lettres 1012, 1080, 1109, 1384, 1488, 1573, 1584, 2207.

²⁷ Dans *René*. Voir *Les Confessions*, ET II, p. 567.

²⁸ *DJJR*, p. 449.

²⁹ Livre XII, ET II, pp. 794-795.

la montagne. Cependant les lettres de Rousseau à d'Ivernois ne reflètent nullement cet aspect de leurs relations. Certes Jean-Jacques se montre souvent agacé de recevoir des présents continuels, mais durant leurs échanges qui vont de juin 1763 à février 1769, il garde son ressentiment pour lui, de sorte que d'Ivernois aura aussi droit à ses « amitiés » et au « cher ami », mais pas durant l'exil suisse où Rousseau se contente toujours du « Monsieur ». C'est de Paris, en chemin pour l'Angleterre, qu'il s'adresse à son « bon ami » en l'embrassant « de la plus tendre amitié » (20 décembre 1765), comme si l'éloignement progressif lui faisait sentir le besoin de ses attachements. Temporairement, d'Ivernois redevient « Monsieur » en raison d'une relation avec Voltaire, mais il recevra ces lignes datées du 16 avril 1767 :

J'ai reçu, mon bon ami, votre dernière lettre et lu le mémoire que vous y avez joint. Ce mémoire³⁰ est fait de main de maître et fondé sur d'excellents principes ; il m'inspire une grande estime pour son auteur quel qu'il soit (L 1783).

Rousseau espère vainement que son « digne ami » viendra lui rendre visite en Angleterre comme promis. Tout en prenant ses distances à l'égard des affaires genevoises dont d'Ivernois ne cesse de le harceler, il le charge d'offrir à sa tante Suzon une petite rente et celui-ci devient son « excellent ami », tout en étant supplié à propos de Genève : « Ô la paix, la paix, mon bon ami » (L 1917).

L'amitié de d'Ivernois pour son ex-concitoyen a en fait toujours été intéressée en vue d'une intervention plus directe encore dans les troubles qui ont agité la République. Et même il en est arrivé à lui demander d'intercéder auprès de Milord Maréchal pour obtenir du roi de Prusse un titre de noblesse que la branche neuchâteloise de sa famille avait reçu depuis plus de cinquante ans ! On peut donc comprendre les réticences de Rousseau à l'égard de cet homme qui s'est incrusté dans sa vie bien malgré lui.

Pierre-Alexandre DuPeyrou (1729-1794) [135 lettres de JJR]

Les relations de Rousseau avec ce « négrier »³¹, ce Neuchâtelois d'adoption méjugé par ses concitoyens, demeurent empreintes de mystères, malgré la dévotion absolue de celui-ci. Ils se sont connus dès l'automne 1763 dans la résidence d'été d'Abram Pury, à Monlési au-dessus de Couvet, où Jean-Jacques les a entretenus de son intention d'écrire sa *Lettre à C. de Beaumont*. Ils se sont probablement revus avant la première lettre que Jean-Jacques lui écrit une année plus tard (L 1197). Mais dès lors commence une des plus abondantes correspondances de l'ex-citoyen. Le franc-maçon, épicurien et quelque peu libertin DuPeyrou épousera vite sa cause et se montrera d'une rare générosité et d'une fidélité exemplaire. Il est *l'ami* dont Rousseau pouvait rêver, à preuve la lettre qu'il lui envoie après que DuPeyrou a applaudi aux *Lettres écrites de la montagne* :

³⁰ Mémoire inconnu.

³¹ Par héritage, DuPeyrou était possesseur de terres au Surinam (il est né d'ailleurs à Paramaribo) qui lui rapportaient une immense fortune. Sur le personnage, voir l'ouvrage incontournable de Charly GUYOT, *Un ami et défenseur de Rousseau. Pierre-Alexandre DuPeyrou*, Neuchâtel, 1958 et Jean-Pierre JELMINI, « Pierre-Alexandre DuPeyrou. Un libre-penseur neuchâtelois du XVIII^e siècle entre philanthropie et philosophie », dans *DuPeyrou, un homme et son hôtel*, Fleurier, éd. du Belvédère, 2011, pp. 15-41.

Votre lettre m'a touché jusqu'aux larmes. Je vois que je ne me suis pas trompé, et que vous avez une âme honnête. Vous serez un homme précieux à mon cœur (L 1294).

Et pourtant quand le Neuchâtelois lui proposera de l'appeler son « cher ami », la réponse étonne :

L'amitié est une chose si sainte que le nom n'en doit pas même être employé dans l'usage ordinaire. Ainsi nous serons amis, et nous ne nous dirons pas, mon ami. J'eus un surnom jadis que je crois mériter mieux que jamais. À Paris on ne m'appelait que *le Citoyen*. Rendez-moi ce titre qui m'est si cher et que j'ai payé si cher ; faites même en sorte qu'il se propage, et que tous ceux qui m'aiment ne m'appellent jamais Monsieur, mais en parlant de moi, *le Citoyen*, et en m'écrivant *mon cher Citoyen* (L 1428).

Jean-Jacques voulait-il garder ses distances avec cet homme qu'il estimait trop fortuné ou pas assez « lettré »³² ? Il lui avait pourtant déjà confié en bonne et due forme – pour cette raison même ? – l'édition de ses œuvres complètes, sachant qu'il avait les reins solides, et même si l'entreprise va capoter par la faute de la Vénérable Classe des pasteurs de Neuchâtel, elle sera réalisée à Genève dès 1780 par les soins et l'argent de DuPeyrou. Même s'il s'adresse désormais toujours à son « cher hôte », il arrive à Rousseau de le nommer son « cher ami » et de l'embrasser de sa « plus tendre amitié » durant ses exils anglais et dauphinois. De fait, il sait le dévouement de ce dernier sans bornes et il en abuse bien souvent dans les services qu'il lui demande, particulièrement en ce qui concerne son argent et ses manuscrits demeurés entre les mains de son dépositaire légal. DuPeyrou connaît l'ombrageux tempérament du Citoyen, mais jamais il ne rechigne à le servir du mieux qu'il peut. L'amour pour la botanique a beaucoup contribué à les rapprocher et l'auteur des *Rêveries* ne manquera pas de se rappeler les herborisations au Chasseron ou ailleurs en sa compagnie³³. D'ailleurs il est fort probable que c'est le Neuchâtelois qui l'a initié au système linnéen et l'a encouragé à reprendre avec Buffon ses anciennes relations admiratives ; en tout cas il joue le rôle d'intermédiaire.

Le plus souvent, avec beaucoup de délicatesse, DuPeyrou se permet d'émettre des doutes sur les soupçons de celui qui se dit son cher hôte. C'est deux fois le cas, dans l'affaire Vernes et dans celle de Hume. Rousseau accuse très (trop) vite Jacob Vernes d'être l'auteur de l'ignoble *Sentiment des citoyens*³⁴. Comme la plupart des Genevois, DuPeyrou exprime son incertitude, ce qui lui vaut la réplique suivante du 15 avril 1765 :

³² Voir cependant Frédéric S. EIGELDINGER, « Rousseau dans la bibliothèque de DuPeyrou », dans *Études et documents*, Paris, Honoré Champion, 2009, pp. 297-303 et Michel SCHLUP, « La bibliothèque et les lectures d'un «gentilhomme» neuchâtelois à la fin des Lumières : Pierre-Alexandre DuPeyrou (1729-1794) », dans *La Bibliothèque Castella* [...], Gollion, InFolio (à paraître).

³³ Voir dans *Les Confessions*, vi, l'épisode de la pervenche (ET I, pp. 328-329).

³⁴ Voir mon introduction à : J.-J. ROUSSEAU, *Déclaration relative à M. le pasteur Vernes*, Paris, Honoré Champion, 1997.

Je prends acte du reproche que vous me faites de trop de précipitation vis-à-vis de M. Vernes, et je vous prédis que dans trois mois d'ici vous me reprocherez trop de lenteur et de modération (*L* 1420).

Et quand DuPeyrou publiera pour la première fois en 1790 la *Déclaration relative à M. le pasteur Vernes*, il aura soin de soumettre l'écrit inédit de Rousseau au pasteur genevois qui annotera abondamment le texte en fournissant même la preuve que le libelle était bien de Voltaire.

Plus délicate est la question des accusations à l'encontre de David Hume. DuPeyrou est informé par Rousseau lui-même, par Jean-Jacques de Luze, qui a fait le voyage d'Angleterre en compagnie des deux philosophes, et par les journaux. À nouveau, le voilà saisi de doutes sur les faits et il doit jouer l'intermédiaire entre de Luze et l'exilé à propos de la fameuse lettre du 10 juillet 1766 (*L* 1658) sur la question du « Je tiens J.-J. Rousseau » que Hume aurait prononcé en rêve dans la nuit du 5 au 6 janvier à Senlis où les trois voyageurs dormaient dans la même chambre. C'est l'occasion pour Rousseau de lancer le 4 octobre (*L* 1694) à son « cher hôte » un terrible *Tu quoque !...* qui ne lui pardonne pas ses contacts avec Voltaire pour la publication à Neuchâtel des *Lettres sur les miracles* et le supplie de prier de Luze de s'expliquer sur les circonstances de cette nuit (qu'il situe à Roye).

Mais il y aura encore pire en novembre 1767 lors du séjour de DuPeyrou à Trie où celui-ci tombe malade. Rousseau se voit d'emblée accusé d'être un empoisonneur. Rien ne pouvait tomber plus mal dans sa tête. Aussitôt il prend des dispositions pour modifier le contrat d'édition de ses œuvres et le « cher hôte » devient illico « Monsieur » (*L* 1883). Il faudra attendre le retour du Neuchâtelois dans son pays pour qu'il retrouve son qualificatif (*L* 1899), mais tout sera vraiment changé désormais ; cette longue patience qu'a eue Jean-Jacques à s'occuper du convalescent laissera des traces indélébiles dans son esprit méfiant. Cela est probablement à l'origine du fait que Moulton deviendra son héritier spirituel et le dépositaire d'un manuscrit des *Confessions* en 1778. DuPeyrou ne méritait pas cette soudaine distance, lui qui n'a cessé de « servir » son cher citoyen jusqu'en mars 1771. Certes, Rousseau regrettera la mort de la « Commandante » (la mère de DuPeyrou) et se réjouira du mariage morganatique de son « cher hôte », mais dans le fond tout a changé dans son esprit depuis l'épisode de Trie. Ils se reverront une dernière fois à Paris en mai 1775, alors que Jean-Jacques avait déjà écrit dans ses *Confessions* :

Il n'avait dans l'esprit, ni l'élévation ni la finesse de Milord Maréchal mais il en avait la simplicité : c'était toujours le représenter en quelque chose. Je ne m'engouai pas, mais je m'attachai par l'estime, et peu à peu cette estime amena l'amitié. J'oubliai totalement avec lui l'objection que j'avais faite au baron d'Holbach, qu'il était trop riche, et je crois que j'eus tort. J'ai appris à douter qu'un homme jouissant d'une grande fortune, quel qu'il puisse être, puisse aimer sincèrement mes principes et leur auteur (*ET* II, p. 778).

On regrettera toujours que DuPeyrou n'ait laissé aucun témoignage sur sa relation avec Rousseau (comme d'ailleurs tous les Neuchâtelois qui l'ont beaucoup fréquenté). Elle a peut-être pour origine son besoin de taire ce qu'il savait à propos de Thérèse, mais certainement son indéfectible fidélité à son engagement envers l'auteur des *Confessions* pour ne pas trahir ou salir sa mémoire. Dire que le Neuchâtelois

réservait un logement à Jean-Jacques dans le « palais » qu'il faisait construire dans les faubourgs de la ville et prévoyait un monument funéraire commun témoigne si besoin en est encore de sa réelle et fidèle admiration.

En résumé, on s'aperçoit d'après ces quelques exemples généraux que ceux qui sont demeurés les meilleurs amis de Jean-Jacques « selon son cœur » sont ceux et celles qui n'ont jamais porté de jugement sur son œuvre et n'ont cessé de voir en lui, non un homme de lettres, mais un égal, hors de tout débat « philosophique » : Daniel Roguin et M^{me} Boy de la Tour, en tout premier lieu. L'égoïsme de Rousseau et ses tortueuses définitions de l'amitié ne peuvent expliquer ces relations, toutes mêlées de conflits, de réconciliations ou de ruptures définitives, qu'à partir des débats autour de sa pensée ou de ses œuvres. Les aléas de la vie ont pu rendre certaines relations compliquées, comme dans le cas de DuPeyrou. Mais à lire les lettres de ses correspondants, on se rend bien compte que chacun avait conscience de l'humeur ombrageuse du Citoyen et qu'ils prenaient tous des gants pour l'amadouer. Or visiblement, lui ne s'est pas rendu compte du dévouement excessif de ceux qui se disaient ses amis sans jamais répondre vraiment à ses attentes qui variaient au gré de ses humeurs. S'il n'a jamais changé d'attitude à l'égard de certains amis (souvent perdus par sa faute, comme Milord Maréchal), le moins qu'on puisse dire est qu'il est étrange que ceux qui l'ont le plus fréquenté (physiquement ou épistolairement) n'aient jamais laissé d'écrit à son propos, comme par crainte de trahir sa mémoire. Certes, durant ses dernières années parisiennes, les témoignages ne manquent pas (Bernardin, Dusaulx, Corancez...³⁵), mais ce ne sont pas ceux des années glorieuses. Ses ennemis déclarés n'ont quant à eux jamais cessé de le tracasser et de le poursuivre par leurs écrits et la liste est bien longue. Finalement sa malheureuse « panthéonisation » a encore largement contribué à donner de lui des images et des exégèses bien excessives³⁶. Le roturier et remarquable autodidacte Citoyen de Genève, qui a fréquenté les plus grands de son temps, était et reste une proie facile, ne fût-ce que par ses paradoxes. Que ne l'a-t-on laissé reposer dans l'île des peupliers à Ermenonville où seuls ses admirateurs seraient venus lui rendre hommage !

³⁵ Voir « Rousseau visité, Rousseau visiteur : les dernières années (1770-1778) », *AJR*, 1999, 42 ; Michel PORRET, « « Un homme tel qu'il était » : Jean-Jacques Rousseau selon Corancez », *AJR*, 2001, 43, p. 279-346 ; Raymond TROUSSON, *Rousseau par ceux qui l'ont vu*, Bruxelles, Le Cri, 2004 ; BERNARDIN DE ST-PIERRE, *La Vie et les ouvrages de Jean-Jacques Rousseau*, éd. Raymond TROUSSON, Paris, Champion, 2009 et Jean DUSAULX, *De mes rapports avec Jean-Jacques Rousseau*, éd. Raymond TROUSSON, Paris, Champion, 2012.

³⁶ Sur le sujet, voir surtout les nombreux travaux de Tanguy L'AMINOT et Raymond TROUSSON.

ANNEXE. **Un beau témoignage d'amitié**

Ce texte, superbement ignoré des rousseauistes parce que jugé anecdotique, n'en demeure pas moins émouvant. Rédigé au moment où commençait la colossale entreprise de la *Collection complète* décidée par les détenteurs des manuscrits de Rousseau, il témoigne du réel dévouement de Pierre-Alexandre DuPeyrou à la défense de la mémoire de son « cher Citoyen » si décrié. En homme indépendant, le Neuchâtelois d'adoption n'hésite pas à s'en prendre aux « philosophes » encore vivants (entre autres Diderot, Grimm ou d'Holbach) qui continuent à lancer leurs poisons dans la crainte de la publication des *Confessions*. Cette dédicace courageuse prouve, si besoin est encore, sa fidélité à tous ses engagements dans un petit monde d'animadversion. Rien ne transpire là de la vanité ou du désir de s'afficher, et si DuPeyrou signe de son nom pour la première fois un texte imprimé, c'est une preuve de ses sincères convictions.

Dédicace aux mânes de Jean-Jacques Rousseau
(en introduction à la *Collection complète*, Genève, 1780-1782).

Ô toi dont l'âme sublime et pure, dégagée de ses liens terrestres, contemple l'Éternelle Vérité, et repose à jamais dans le sein de la Bonté suprême : Rousseau ! Ombre chère et sacrée ! Si, des sources intarissables où tu puises la félicité, ton cœur toujours aimant se complaît encore aux affections humaines, daigne entendre ma voix, et sourire à l'hommage que te présente aujourd'hui la sainte amitié.

Non, ce n'est ni à la Grandeur, ni à la Vanité ; c'est à Toi, Jean-Jacques, c'est à ta mémoire que tes amis élèvent et consacrent ce monument ; dépôt précieux des fruits de ton génie, et des émanations de ton cœur.

En vain de vils insectes acharnés sur ton cadavre l'inondent des poisons infects dont ils font leur pâture : tes écrits immortels transmis à la postérité, vont porter d'âge en âge, l'empreinte et la leçon des vertus dont ta vie fut l'exemple et le modèle.

Eh ! qu'importe à la Vérité l'erreur des hommes, et leur barbarie à la Justice ? Vois d'un œil de compassion tes lâches ennemis. Tels que des coupables que la terreur accompagne et décèle, ils se troublent ces hommes si vains, qui se disent les Sages de la terre, et les précepteurs des nations : Ils se troublent en voyant approcher le jour où sera arraché le masque dont ils couvrent leur difformité. Ils frémissent ; et dans leur rage aveugle, forcenée, mais impuissante, ils croient déshonorer ton nom, lorsqu'ils n'avilissent que leur propre cœur.

Courageuse victime de ta sincérité, toi qui aux dépens du repos de tes jours, plaças la Vérité sur son trône, et préféras par amour pour elle, aux caresses, les outrages ; à l'aisance, la pauvreté ; aux honneurs la flétrissure ; à la liberté, les fers ; ils t'appellent Hypocrite... Eux qui regorgeant de fiel, d'orgueil et d'envie, prêchent la douceur, la modération, l'humanité, et couverts des livrées de la philosophie, marchent à leur but par des voies obliques, et tendent avec acharnement, mais sans se compromettre, à propager une doctrine meurtrière, qui réduit tout système de morale à n'être qu'un leurre entre les mains des gens d'esprit, pour tirer parti de la crédulité des simples.

Toi qui plein d'une noble sensibilité, repoussas les dons offerts par la vanité, ou présentés par la simple bienveillance, mais honoras de bienfaits, les plus légers services que te rendit l'amitié : condamné, poursuivi, persécuté sans relâche par la calomnie, l'intrigue et le fanatisme, ô Toi qui pleurant sur l'aveuglement des hommes, leur pardonnas le mal qu'ils t'avaient fait ; et leur tins compte de tout celui qu'ils ne te faisaient pas ; ils t'appellent Ingrat... Eux qui jouissent de l'existence, et voudraient anéantir l'Auteur de toute existence.

Toi dont le cœur toujours inaccessible à la cupidité, à la haine, à l'envie déploya sans crainte et sans personnalité, sa foudroyante éloquence contre ces passions atroces : Toi dont l'âme ne fut jamais fermée à l'affligé, ni la main à l'indigent : Toi qui consacras tes talents et ta vie entière à rappeler tes frères à la raison, et au bonheur ; qui raffermis dans la carrière, les pas chancelants de l'homme vertueux, et ramenais celui qui s'égarait, ils t'appellent Scélérat... Eux

qui donnant l'exemple et le précepte, sapent par les fondements, le principe des mœurs, le lien des sociétés ; et travaillent de sang-froid à délivrer l'homme puissant du seul frein qui l'arrête ; à priver le faible de son unique appui ; à enlever à l'opprimé, son recours ; à l'infortuné, sa consolation ; au riche, sa sûreté ; au pauvre, son espérance.

Mais c'est trop fouiller ma plume par ce monstrueux parallèle ; c'est trop longtemps contrister et profaner tes regards par le tableau de tant d'horreurs. Abandonnons ces méchants à leur perversité. Que dis-je ! Ô bon Rousseau ! Tu ne te vengeras qu'en demandant à la Clémence infinie, que les remords ne punissent pas leur crime, sans l'expier.

Soulage et purifie tes yeux en les portant sur ces groupes d'enfants rendus heureux à ta voix ; de mères rappelées à la nature, de citoyens encouragés au culte des lois et de la liberté. Entends ce cri de reconnaissance que tous les cœurs honnêtes élancent vers toi. Il atteste à la terre que la vertu n'y est pas tout à fait étrangère. Perce l'avenir, et vois nos arrière-neveux devenus meilleurs par tes Écrits, les méditer en bénissant ton nom, et célébrer ta mémoire en pratiquant tes leçons. Contemple enfin tes amis pleurant sur ta tombe, pleins de ton souvenir, nourris de tes maximes, ne trouver, ne chercher de consolation que dans leur union fraternelle, et leur zèle pour ta gloire. Écoute et reçois le vœu sacré qu'ils te renouvellent ici par ma bouche, d'aimer par-dessus tout, à ton exemple, la justice et la vérité.

Neuchâtel, 1779.

DUPYROU

La construction d'*Émile ou de l'éducation* au travers de la correspondance de Jean-Jacques Rousseau

Michel TERMOLLE

Depuis 1752, Jean-Jacques méditait sur l'éducation, sans toutefois avoir en vue un ouvrage déterminé, mais c'est vraisemblablement en octobre ou en novembre 1757 qu'il a formé son projet de faire cet ouvrage. Nous avons l'écho des nombreuses conversations pédagogiques qui se sont tenues avec madame d'Épinay. Certainement, il s'agissait de conversations et de discussions relatives aux méthodes et aux attitudes, ainsi que de considérations philosophiques et morales qui par la suite ont constitué le fond d'*Émile*.

Pour l'encourager dans sa rédaction, De Leyre écrivait à Rousseau en septembre 1757 : « Bonjour cher citoyen, bâtissez quelque beau système que nous puissions ni suivre ni réfuter »¹. Un mois plus tard, Sophie d'Houdetot lui adressait un appel : « J'apprendrai avec plaisir que vous vous occupez d'ouvrages qui ne peuvent que relever votre âme et lui donner du courage en vous rappelant tout ce qu'elle vous a fait dire et penser ». Rousseau a répondu à cette lettre ; il lui annonçait qu'il avait formé depuis quelques jours « une nouvelle entreprise » pour laquelle il tâcherait de se « mieux tenir » et l'assurait qu'il lui écrirait quand son « parti serait pris d'y travailler pour de bon »².

En juillet 1759, alors que Jean-Jacques travaillait intensément à la rédaction d'*Émile*, le pasteur Roustan a incité Rousseau à rédiger un ouvrage sur l'éducation : « Grand Rousseau, vous n'êtes point inutile sur la terre. Il est encore des mortels dont les yeux vous suivent dans votre désert, et dont le courage s'anime en voyant la manière dont vous soutenez le combat »³.

¹ De Leyre à Rousseau, le 11 septembre 1757 (CC 526).

² Rousseau à Sophie d'Houdetot, le 23 novembre 1757 (CC 581).

³ Roustan à Rousseau, le 25 juillet 1759 (CC 845).

Dans l'échange de lettres avec madame de Créquy, Rousseau laisse apparaître qu'il s'occupe activement de son futur *Émile*. Il lui écrit :

À propos d'éducation, j'aurais quelques idées sur ce sujet que je serais bien tenté de jeter sur le papier, si j'avais un peu d'aide ; mais il faudrait avoir là-dessus les observations qui me manquent. Vous êtes mère, Madame, et philosophe, quoique dévote ; vous avez élevé un fils, il n'en fallait pas tant pour vous faire penser. Si vous voulez jeter sur le papier, à vos moments perdus, quelques réflexions sur cette matière et me les communiquer, vous seriez bien payée de votre peine, si elles m'aidaient à faire un ouvrage utile ⁴.

Madame de Créquy lui a répondu, mais en déclarant son « incompetence » à lui fournir la moindre idée sur l'éducation, souffrant qu'elle ferait de la sorte « des efforts vains » alors que lui-même se trouve « à tous égards si propre à traiter » ce sujet.

Il semble que faute de lumière, ce compliment ait bien flatté Rousseau et l'ait encouragé à poursuivre sa tâche. Les incitations ont été nombreuses, mais il est une autre raison, celle qu'il fait savoir dans une lettre à madame de Luxembourg. Après lui avoir confessé l'abandon de ses cinq enfants, Rousseau lui écrit : « Depuis plusieurs années, le remords trouble mon repos. [...] Les idées dont ma faute a rempli mon esprit ont contribué en grande partie à me faire méditer le Traité de l'Éducation » ⁵. On lit en effet dans le Livre premier d'*Émile* : « Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n'a point le droit de le devenir. Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain qui le dispensent de nourrir ses enfants, & de les élever lui-même. Lecteurs, vous pouvez m'en croire » ⁶.

La correspondance avec Lorenzy

En avril 1759, chez les Luxembourg à Montmorency, Rousseau a fait la connaissance du chevalier de Lorenzy. À ce gentilhomme florentin, il a parlé de ses conceptions de l'éducation et des soins à accorder aux enfants. Le chevalier a découvert une traduction française sur la doctrine pythagoricienne *Discorso il vitto pittagorico*, il écrit à Rousseau : « On m'avait promis le *Vitto pittagorico*, et l'on me faisait espérer chaque jour de le recevoir [...] On vient enfin de m'envoyer le livre, mais je vois que c'est à la place une dissertation du Docteur Cocchi sur l'eau froide, je vous l'envoie toujours, puisque je l'ai, en attendant que je trouve le *Vitto pittagorico* » ⁷.

Ainsi Rousseau a lu la dissertation sur l'importance des bains d'eau froide pour les enfants, cela a conforté sa conception développée dans son premier manuscrit qu'il maintiendra dans la version définitive. Et ainsi dans le livre premier d'*Émile*, nous lisons : « Des multitudes de peuples lavent les enfants nouveaux nés dans les rivières ou à la mer sans autre façon : mais les nôtres, amollis avant que de naître par la mollesse des pères et des mères, apportent en venant au monde un tempérament déjà gâté... » ⁸.

⁴ Rousseau à M^{me} de Créquy, le 15 janvier 1759 (CC 765).

⁵ Rousseau à M^{me} de Luxembourg, le 12 juin 1761 (CC 1430).

⁶ *Émile ou de l'éducation*, OC IV, p. 262.

⁷ Le chevalier de Lorenzy à Rousseau, le 29 avril 1759 (CC 802).

⁸ *Émile ou de l'éducation*, OC IV, p. 277.

Le 5 mai 1759, heureux de pouvoir envoyer la traduction française du *Vitto pittagorico*, Lorenzy lui écrit qu'il a « déterré » cette version. Grâce à sa correspondance avec le chevalier Orlando Lorenzy, Rousseau est en possession non seulement de l'ouvrage qui présente les mêmes conceptions qu'il avait présentées dans son texte manuscrit mais aussi d'un discours critique établi par le docteur Giovanni Bianchi à propos de l'ouvrage d'Antonio Celestino Cocchi. Il a donc placé la note de bas de page numéro 11 dans le livre premier d'*Émile* : « Ceux qui voudront discuter plus au long les avantages & les inconvénients du régime Pythagoricien, pourront consulter les Traités que les Docteurs Cocchi & Bianchi son adversaire ont faits sur cet important sujet »⁹.

Par rapport au premier texte, des idées nouvelles et des précisions quant au régime alimentaire des nourrices apparaissent :

Je pense donc qu'au lieu de changer la nourriture ordinaire des nourrices, il suffit de la leur donner plus abondante, et mieux choisie dans son espèce. Ce n'est pas par la nature des aliments que le maigre échauffe. C'est leur assaisonnement seul qui les rend malsains. Réformez les règles de votre cuisine ; n'ayez ni roux ni friture ; que le beurre, ni le sel, ni le laitage, ne passent point sur le feu ; que vos légumes cuits à l'eau ne soient assaisonnés qu'arrivant tout chauds sur la table ; le maigre, loin d'échauffer la nourrice, lui fournira du lait en abondance et de la meilleure qualité¹⁰.

Lorenzy continuait de vouloir apporter de l'aide à Rousseau dans sa construction d'*Émile*. Le premier novembre 1760, il a proposé de lui envoyer le *Traité de l'éducation des enfants en bas âge* de Desessartz. Deux jours plus tard, Rousseau lui a répondu : « Je connais un traité de l'éducation médicinale des enfants, et j'ai trouvé ce titre si bête, que je n'ai pas daigné lire l'ouvrage. Mais que celui dont vous parlez soit celui-là ou un autre, s'il vous tombait aisément sous la main, je ne serais pas fâché de le parcourir ». Lorenzy voulait toujours plaire à Jean-Jacques, il est heureux de sentir cet intérêt qu'a son interlocuteur de vouloir prendre connaissance de l'ouvrage qu'il lui proposait.

Même si dans son *Émile* Rousseau ne fait aucune référence au docteur régent de la faculté de Paris Jean-Charles Desessartz¹¹, dans le livre premier, nous trouvons à de très nombreuses reprises une similitude de conceptions entre les deux auteurs quant à l'embaillotement et l'allaitement maternel. La lecture de Desessartz l'aurait sans doute conforté dans ses conceptions naturalistes en puériculture, il n'est qu'un pas pour dire que ce *Traité sur l'éducation corporelle des enfants en bas âge* a servi à Jean-Jacques Rousseau dans la composition de son *Émile*.

Mais Lorenzy n'a pas été le seul pourvoyeur de livres à l'éducation médicinale des enfants ; un an plus tard, dans une lettre de Rousseau à son éditeur Duchesne, il ajoutait un post-scriptum : « On dit qu'il y a un nouveau livre sur l'éducation médicinale des enfants ; je serais bien aise de parcourir ce livre et de revoir le *Traité*

⁹ *Id.*, OC IV, p. 276 note *.

¹⁰ *Id.*, OC IV, p. 276.

¹¹ Jean-Charles DESESSARTZ, *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge*, J.-Th. Herissant, Paris, 1760.

d'éducation par M. de Crousaz¹² en deux volumes. Si vous avez les deux livres, vous m'obligerez de me les prêter pour quelques semaines. Si vous ne les avez pas, je vous prie de vouloir bien les acheter pour mon compte en m'envoyant la note du prix »¹³. Il est peu probable qu'il s'agisse de l'ouvrage de Desessartz que Rousseau aurait sans doute déjà reçu de Lorenzy sauf s'il ne le lui a pas envoyé, ou bien s'agit-il d'un autre livre relatif au même domaine médical ? Quoi qu'il en soit, il apparaît que Rousseau voulait réellement avoir des renseignements et des confirmations quant à ses idées sur l'éducation médicinale des enfants. Duchesne lui a envoyé au moins un des deux livres, car dix jours plus tard, Rousseau lui a écrit : « Vous ne me marquez point si le livre que vous m'avez envoyé est acheté ou prêté, s'il faut vous le renvoyer ou le payer, et en ce dernier cas, ce qu'il coûte ». Ce qui est certain aussi, c'est que Rousseau a bien reçu un des livres de la part de Duchesne, nous savons duquel il s'agit, en effet cinq mois plus tard, il réclamait « la note du livre de l'éducation corporelle que vous m'avez envoyé ci-devant »¹⁴.

Toutes ces demandes de Rousseau nous montrent avec évidence son souci de ne pas commettre d'erreur dans sa présentation des principes essentiels à respecter dans l'éducation corporelle des jeunes enfants.

La correspondance avec La Condamine

En 1759, au début de la rédaction de son ouvrage, Rousseau remerciait La Condamine de lui avoir envoyé son *Mémoire sur l'inoculation de la petite vérole*. Dans une autre lettre, La Condamine a fourni à Rousseau des explications complémentaires en attendant de lui transmettre une copie de son second *Mémoire* sur le même sujet¹⁵. Cet échange de correspondance et la lecture de La Condamine expliquent sans doute le changement de l'attitude de Rousseau quant à l'inoculation. En effet, la première version du texte de Rousseau dénotait un refus beaucoup plus net de l'inoculation que la seconde version ; on y trouvait : « Vivez selon la nature et point d'inoculation, c'est sûrement le meilleur parti »¹⁶. Lors du contrôle, Rousseau a écrit directement sur l'épreuve transmise par Duchesne, il ajoutait ainsi trois paragraphes qui se terminaient par :

Émile, il sera inoculé, ou il ne le sera pas, selon les temps, les lieux, les circonstances : cela est presque indifférent pour lui. Si on lui donne la petite vérole, on aura l'avantage de prévoir et connaître son mal d'avance ; c'est quelque chose : mais s'il la prend naturellement, nous l'aurons préservé du Médecin ; c'est encore plus¹⁷.

¹² Jean-Pierre DE CROUSAZ (1663-1750). En 1718, il a fait imprimer à Amsterdam un volume intitulé *Nouvelles maximes sur l'éducation des enfants*. En 1722, il publiait un ouvrage dogmatique, dans lequel il exposait ses vues d'une façon méthodique et sérieuse : le *Traité de l'éducation des enfants*.

¹³ Rousseau à Duchesne, le 19 octobre 1761 (CC 1512).

¹⁴ *Id.*, le 12 mars 1762 (CC 1709).

¹⁵ La Condamine à Rousseau, le 27 janvier 1759 (CC 769).

¹⁶ Manuscrit : ms R.18 de Neuchâtel : f° 32 v°.

¹⁷ Les trois paragraphes sur l'inoculation ajoutés sur les épreuves par Rousseau qui apparaissent dans la dernière version et définitive d'*Émile* ne se présentaient pas dans les trois

La correspondance avec Leonhard Ustéri

En août 1761, lors d'une visite d'Ustéri à Rousseau¹⁸, il lui a lu des extraits de son futur *Émile* et sans doute plus particulièrement le dialogue du Jardinier et de Robert et Émile¹⁹. Le 6 septembre 1761, il écrivait à Rousseau :

Votre traité sur l'éducation occupe presque toujours mon esprit, depuis que vous m'avez fait le plaisir de m'en donner une idée. J'admire vos connaissances profondes du cœur et de l'esprit des enfants. La manière de les amener par eux-mêmes et pour ainsi dire par le sentiment seul à la connaissance de leurs devoirs et à l'habitude de s'y soumettre : c'est bien là, la méthode pour former les hommes tels qu'ils doivent être. Mais permettez-moi de vous communiquer une difficulté qui se présente à mes yeux, et qui ne découle pas de votre méthode, mais qui naît de vos exemples et des situations que vous inventez²⁰.

Ustéri s'excusait aussi d'avoir pris la liberté de lui communiquer quelques remarques et terminait sa lettre en lui laissant augurer un changement d'appréciation : « Je changerai peut-être d'avis après la lecture de votre ouvrage ».

Rousseau a remercié Ustéri²¹ de ses « observations sur la lecture » d'extraits de son *Émile*, en ajoutant que ces réflexions témoignaient bien de l'intérêt autant au texte qu'à l'auteur lui-même. Toutefois et on s'en doute, Rousseau ne voulait pas partager les avis et remarques de son ami : « Je ne pense pas que dans le torrent de nos institutions, qui entraînent de toutes parts dans le vice les enfants et les hommes, on puisse les en garantir sans beaucoup d'art » et il ajoutait « mais cet art doit avoir plus d'adresse que de ruse » et son raisonnement aboutit à : « Jamais on ne fera parmi nous une heureuse éducation sans adresse ».

Rousseau se justifiait et expliquait ses positions en refusant la présence de la force et de la ruse dans l'éducation des enfants. Il s'excusait de ne pas être du même avis que son auditeur, il était même très sûr de lui car il indiquait : « J'ai tant médité mon sujet que je crois avoir épuisé le pour et le contre ». Il déclarait à Ustéri qu'il ne pouvait se rendre à ses objections mais qu'il aurait été bien fâché s'il ne les eût pas faites.

Ultérieurement, Ustéri n'a plus soumis de questions ni de sujétions à Rousseau. En novembre 1761²², il le remerciait infiniment des éclaircissements reçus, ils lui auraient été suffisants pour ôter toutes les difficultés et il déclarait qu'il s'y était « rendu facilement ». Il a donc décidé d'attendre « le livre entier » afin de « se livrer avec le plus grand plaisir à l'étude de la matière qu'il traite ».

états des manuscrits Favre, Palais Bourbon, Bibliothèque de Genève. Ils se trouvent dans la partie inférieure de la page 378 d'*Émile ou de l'éducation*, dans OC IV.

¹⁸ Rousseau à Ustéri, le 20 août 1761 (CC 1478).

¹⁹ *Émile ou de l'éducation*, OC IV, p. 330.

²⁰ Ustéri à Rousseau, le 6 septembre 1761 (CC 1489).

²¹ Rousseau à Ustéri, le 13 septembre 1761 (CC 1492).

²² Ustéri à Rousseau, le 20 novembre 1761 (CC 1555).

La correspondance avec Moulto

Début 1762, Rousseau donnait des nouvelles de son état de santé et de l'état de son livre au pasteur genevois : « *Émile*, s'imprime, quoique lentement, il s'imprime enfin [...] quant à mon état, il est de jour en jour plus déplorable ». Rousseau lui avait demandé de profiter de ses lumières quant à sa *Profession de foi du Vicaire savoyard*, cette demande apparaît dans la lettre du 18 janvier 1762. « Je suis enfin venu à bout de transcrire le morceau principal » [= *La profession de foi du Vicaire savoyard*] et le texte est envoyé à Moulto afin « de profiter de ses lumières et de le consulter sur ce morceau-là, tandis qu'il en est temps »²³.

Rousseau avait-il vraiment besoin des « lumières » de Moulto ? Il semble que non, en effet, il lui déclarait tout de go que « [a]u fond des sentiments, je n'y veux rien changer, parce que ce sont les miens ». Il a toutefois attendu que Moulto lise « avec attention » et qu'il lui marque « le plus vite qu'il sera possible » ce qui doit être corrigé, changé, ajouté ou retranché car « l'imprimeur en sera là dans quelques jours, et pour peu que vos corrections tardent, je ne serai plus à temps d'en profiter ». Cela pressait donc et Rousseau ajoutait : « Ne m'indiquez pas les corrections, faites-les vous-même : je me réserve seulement le droit de les admettre ou de ne pas les admettre ».

Moulto s'est donc mis au travail dès la réception du petit colis et le 3 février²⁴, il lui a répondu : « J'ai lu vingt fois votre manuscrit ». Même s'il a écrit à Rousseau : « Que votre ouvrage reste donc tel qu'il est ! N'y changez rien, n'en retranchez rien », il ne pouvait toutefois s'empêcher de lui écrire : « Je ne disputerai point avec vous sur ce qui concerne la révélation, nos opinions ne sont pas tout à fait les mêmes à ce propos ». Le premier texte biffé sur l'original autographe laisse voir une autre version : « Si nos opinions ne sont pas tout à fait les mêmes, elles ne sont pas non plus fort opposées », ensuite il l'a invité à réfléchir sur l'état de la religion en Suisse et à Genève et lui a exprimé sa crainte des conséquences que son écrit pourrait avoir.

Rousseau n'a pas tardé à répondre à Moulto²⁵ : « L'objection que vous me faites serait grave si elle était fondée. Mais je suis bien éloigné de penser comme vous sur ce point. Vous dites que vous avez lu vingt fois cet écrit, hé bien lisez-le encore une vingt et unième fois et si vous persistez alors dans votre opinion, nous la discuterons ». Moulto le lira une vingt-et-unième fois, même si « un gros rhume » l'a empêché de lui écrire immédiatement, il lui a répondu²⁶ : « Vous me dites de relire votre ouvrage, je l'ai relu et je le relirai encore ». De guerre lasse ou quelque peu convaincu, il a déclaré à Rousseau : « Mais je persiste jusqu'à un certain point dans mon opinion », en lui donnant ses raisons et réitérant ses craintes de la dangerosité de son ouvrage à Genève, même s'il pouvait être « bon pour Paris ». Mais Moulto estimait qu'il serait heureux de mettre des notes qui « éclairciraient le texte en certains endroits » et permettraient de faire voir l'auteur comme « moins opposé au christianisme qu'on ne voudrait le croire ».

²³ Rousseau à Moulto, le 18 janvier 1762 (CC 1641).

²⁴ Moulto à Rousseau, le 3 février 1762 (CC 1663).

²⁵ Rousseau à Moulto, le 16 février 1762 (CC 1680).

²⁶ Moulto à Rousseau, le 15 mars 1762 (CC 1713).

Dans cette lettre du 15 mars 1762, Moultoy le mettait très explicitement en garde à propos de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, la partie la plus controversée de l'*Émile* : « Vos adversaires seront ravis que votre *Profession de foi* leur fournisse un moyen d'empêcher l'effet de votre dédicace à la République de Genève et de votre livre sur la comédie »²⁷ [= *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*]. Mais vraisemblablement Rousseau manquait de lucidité sur les risques réels encourus, lui le « pauvre malade qui n'est sur le chemin de personne, et ne prêche que la paix et la vertu ». Il ne craignait pas pour sa personne, seul son livre serait en « état de crise »²⁸. De cela, il était bien conscient, mais il déclarait : « Je ne souffrirai pas qu'on touche à la profession de foi. Il faut qu'elle reste telle qu'elle est ou qu'elle soit supprimée ».

La correspondance avec Tronchin

En novembre 1758, le docteur Tronchin lui a adressé une lettre dans laquelle il lui exposait qu'il ne pouvait y avoir d'éducation publique à Genève. Rousseau a répondu en invoquant « l'éducation moyenne » qui pouvait convenir, un mode contingent « entre éducation publique » et « éducation domestique ». Après avoir d'abord nié l'éducation publique, Rousseau a introduit sa possibilité suite à la lettre de Tronchin.

Mais en avril 1759, Rousseau a reçu une autre lettre de Tronchin, assez discourtoise et équivoque, il reprochait à Jean-Jacques de ne plus aimer ses amis : « Comment se fait-il, ou plutôt comment se peut-il faire que l'ami de l'humanité ne le soit presque plus des hommes »²⁹. Il a attendu une vingtaine de jours pour lui refléter cette interrogation et lui signifier : « Pour vous répondre, il faut que je vous demande à mon tour sur quoi vous me jugez ? [...] Votre manière de procéder avec moi ne ressemble pas mal à celle dont on use dans l'interrogatoire des infortunés qu'on défère à l'inquisition »³⁰.

La correspondance avec Malesherbes

Les attributions de Malesherbes étaient de contrôler et de vérifier le bon fonctionnement des publications en France. Son travail consistait à accorder des privilèges ou des permissions d'imprimer des manuscrits, en demandant éventuellement la suppression ou la modification de certains passages.

Rousseau était tout à fait conscient du décalage qui existait entre d'une part le personnage officiel que devait assurer Malesherbes et d'autre part la tolérance officieuse qu'il pouvait pratiquer. Ainsi la correspondance entre Rousseau et Malesherbes est devenue de plus en plus officieuse au cours de l'année 1761 et cette forme de relation amicale a pris fin avec la publication d'*Émile*.

On n'a retrouvé aucune trace des lettres de Malesherbes envoyées à Rousseau entre janvier et juin 1762. Le maréchal de Luxembourg avait demandé à Rousseau de remettre toutes les lettres de Malherbes qui se rapportaient à son ouvrage. Dans les *Confessions*, il déclare les avoir rendues toutes « hors une ou deux, dit-il, qui, par

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Rousseau à Moultoy, le 16 février 1762 (CC 1680).

²⁹ Théodore Tronchin à Rousseau, le 4 avril 1759 (CC 794).

³⁰ Rousseau à Théodore Tronchin, le 28 avril 1759 (CC 801).

mégarde, étaient restées dans des livres »³¹. C'est le vide quant aux demandes et aux consignations transmises par le directeur de la Librairie. En réalité, Rousseau en avait huit concernant l'*Émile*, toutes parlent du livre en cours d'impression, mais aucune de l'opportunité de la publication ou du choix de l'éditeur. Les lettres qui auraient pu être plus compromettantes avaient été rendues. Une allusion à cette restitution apparaît dans une lettre à Moulto : « Avant de partir, je me suis défait volontairement de ces preuves pour la tranquillité d'autrui »³².

Le 22 novembre 1761, de sa main, Malesherbes écrivait à Rousseau car sans nul doute, il se méfiait des secrétaires. Ce fait atteste le caractère « secret » de l'impression de l'*Émile*. Il a tenté de le rassurer : « vous pouvez vous tranquilliser et être certain qu'au moins je me rendrai maître de votre manuscrit et qu'il ne sera point altéré »³³.

Le 8 février 1762, Rousseau a répondu à une lettre de Malesherbes. Par le biais de sa réponse, nous pouvons deviner le contenu de la demande.

Quant aux changements à faire dans les deux premiers volumes avant leur publication, je voudrais bien qu'ils fussent une fois tellement spécifiés que je fusse assuré qu'on n'en exigera pas d'ultérieurs, ou pour parler plus juste, qu'ils ne seront pas nécessaires ; car, Monsieur, je serais bien fâché que par égard pour moi, vous laissassiez rien qui pût tirer à conséquence...³⁴.

Malesherbes a donc bien demandé des révisions du texte, il l'a invité à effectuer des suppressions et des changements. Rousseau lui a aussi déclaré ne vouloir « en cette occasion disputer sur rien » et lui a demandé d'indiquer « seulement ce qu'il convient qu'on ôte, et tout cela sera ôté ».

Afin de condescendre au désir exprimé par Malesherbes, Rousseau a donc écrit à son éditeur parisien : « J'oubliais de vous dire que dans le carton du Tome II, au lieu du changement que j'avais marqué, il vaut mieux ôter tout à fait la phrase, *même des anges, s'il y en a* »³⁵.

Une autre lettre de Rousseau écrite le 8 avril est particulièrement intéressante ; elle aussi nous permet en effet de deviner le contenu de ce que Malesherbes vient de lui adresser. La partie la plus signifiante à propos des attentes précises voire des exigences adressées par Malesherbes est :

Voici, Monsieur, les cartons que vous m'avez ordonné de faire, j'y ai suivi fidèlement ce que vous m'avez prescrit, excepté que j'ai laissé les Anges pour ne pas trop étrangler la période, mais j'ai fait tomber sur leurs passions le doute qui tombait sur leur existence, et je crois que c'est toute l'orthodoxie que l'Église peut raisonnablement exiger d'un hérétique³⁶.

Toutefois, nous pouvons supputer que Malesherbes avait prescrit à Rousseau de faire ces cartons afin de dissimuler quelques passages un peu trop hardis à propos de

³¹ *Confessions*, XI, OC I, p. 573.

³² Rousseau à Moulto, le 15 juin 1762 (CC 1873).

³³ Malesherbes à Rousseau, le 22 novembre 1761 (CC 1558).

³⁴ Rousseau à Malesherbes, le 8 février 1762 (CC 1668).

³⁵ Rousseau à Duchesne, le 2 avril 1762 (CC 1728).

³⁶ Rousseau à Malesherbes, le 8 avril 1762 (CC 1735).

l'Église et de la monarchie. Rousseau s'y était bien conformé. En réalité, Malesherbes n'avait pas accordé pour l'*Émile* une « permission tacite » au sens administratif du terme, mais il n'en avait pas moins fait bénéficier l'ouvrage de la bienveillance occulte et camouflée du pouvoir.

Ainsi soumis et soucieux d'obtempérer aux demandes et aux indications de Malesherbes, Rousseau ajoutait : « Si vous y trouvez encore quelques changements à faire, je vous supplie de vouloir bien m'indiquer les changements en renvoyant les cartons »³⁷. Mais c'est l'urgence ! En effet, le lendemain, il écrivait à Duchesne : « Je ne doute pas que vous n'ayez les cartons aujourd'hui ou demain ... »³⁸.

Il en résulte dans la première édition de l'*Émile* par Duchesne, le positionnement d'un carton pour les pages 187-188 du tome 2.

Édition non cartonnée	Édition cartonnée
Ce sont les erreurs de l'imagination qui transforment en vices les passions de tous les êtres bornés, même des Anges, s'il y en a ...	Ce sont les erreurs de l'imagination qui transforment en vices les passions de tous les êtres bornés, même des Anges, s'ils en ont ...

La censure s'explique ici par des raisons théologiques, la phrase de Rousseau aurait pu amener à douter d'une proposition reconnue par l'Église.

Il apparaît aussi que Malesherbes avait prié Rousseau de supprimer une note au bas de la page 10 du premier tome. En effet, Rousseau a écrit à Duchesne³⁹ pour lui demander la suppression de la note qui aurait pu être effectivement perçue comme une satire de la monarchie : « Il faut absolument ôter toute la note de la page 10 du premier tome, car je n'y pourrais rien substituer qui, dans la circonstance présente, ne déplût au gouvernement », et il ajoutait : « En relisant, j'aperçois le retranchement, mais ce n'est pas assez ; il faut ôter la note entière ». La note 3 supprimée par un carton contenait : « Aussi les guerres des Républiques sont-elles plus cruelles que celles des Monarchies. Mais si la guerre des Rois est modérée, c'est que leur paix est terrible : il vaut mieux être leur ennemi que leur sujet ». Cette satire de la monarchie était d'autant moins admissible pour le gouvernement français que les négociations menées par Louis xv avaient fait l'objet de nombreuses critiques.

Un troisième carton a également été imprimé pour les pages 117 et 118 du deuxième tome, nous ne trouvons aucune trace spécifique de cette demande de suppression dans la correspondance de Rousseau à Malesherbes, mais indubitablement, il y avait eu une demande de suppression. Le texte dans le livre III d'*Émile* était : « Oui, j'aime mieux cent fois le Roi de Syracuse, maître d'école à Corinthe, et le Roi de Macédoine, greffier à Rome, qu'un malheureux Tarquin, ne sachant que devenir s'il ne règne pas, ... » et la suite : « L'héritier du possesseur de trois Royaumes » se transforme dans l'édition cartonnée en « L'héritier et le fils d'un Roi des Rois ». L'expression « Héritier du possesseur des trois Royaumes » devait disparaître car elle désignait Charles-Édouard Stuart qui avait voulu reconquérir les trônes d'Angleterre, d'Irlande et d'Écosse.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Rousseau à Duchesne, le 9 avril 1762 (CC 1738).

³⁹ *Id.*, le 4 avril 1762 (CC 1729).

La correspondance avec Duchesne

Cette correspondance avec le libraire parisien concerne le système d'échanges de corrections, le découpage et le sectionnement de l'œuvre, le dessin des gravures et les explications des figures, le positionnement des additions, les fautes d'impressions et les contresens, les révisions abusives du correcteur, la déclaration du lieu d'édition sur la page de titre, la réalisation des cartons, les trop nombreuses relectures, la rédaction de la table des matières et du texte de la préface.

Les corrections des épreuves

Fin de l'année 1761 et début 1762, Rousseau a adressé de nombreuses lettres à Duchesne dans lesquelles il manifestait ses inquiétudes quant au système d'échange de corrections des épreuves des deux premiers volumes.

J'ai les marges pleines de corrections, où voulez-vous que je place les miennes ⁴⁰.

Le projet de couper en deux le livre second n'est pas praticable, parce qu'il n'y a point dans ce livre-là de repos marqué pour établir cette section, mais il n'est pas impossible de faire pour l'édition in 12° quatre petits tomes au lieu de trois...

Je vous supplie de veiller à ce que les additions, quand il y en aura (comme ici dans la feuille B du tome II, page 27) [= B6] soient mises exactement à leur place ⁴¹.

Les feuilles sont passablement correctes, cependant parmi les fautes d'impression qui sont restées, il y en a surtout une qui fait un contresens très choquant, et qui n'est pas de celles que le lecteur peut suppléer ⁴².

Je m'aperçois que le correcteur revoit après moi les épreuves, cela n'est pas juste. Il convient, ce me semble, que ce soit moi qui les revoie après lui ⁴³.

Nous ne possédons ni documents ni lettres de l'éditeur Duchesne ou de son collaborateur Guy, demandant à Rousseau de rédiger une préface. Nous ne connaissons les problèmes de rédaction que par les échos et les réponses de Rousseau. Le 12 février 1762, il avertissait Duchesne.

Quoique je sois très peu en état de travailler à la préface, cependant je ne vous la ferai pas non plus attendre, ou le chiffon qui en tiendra lieu, mais comme ce travail ne doit point se faire à l'avance, marquez-moi précisément le jour où vous voulez la faire composer, et je vous l'enverrai avant ce jour-là ⁴⁴.

Le 28 mars 1762, Rousseau rassurait son éditeur à propos de la rédaction de la préface : « Ne soyez point inquiet de la préface, ce n'est sûrement pas elle qui vous retardera... » ⁴⁵. En effet, Rousseau n'a pas tardé à la rédiger, elle a été transmise à Duchesne le 9 avril, à qui il a déclaré : « Voilà, Monsieur une manière d'avertissement qui tiendra lieu de préface, je n'ai rien pu faire de mieux » ⁴⁶. Quand l'éditeur lui a

⁴⁰ *Id.*, le 19 octobre 1761 (CC 1512).

⁴¹ *Id.*, le 21 novembre 1761 (CC 1556).

⁴² *Id.*, le 22 décembre 1761 (CC 1600).

⁴³ *Id.*, le 29 janvier 1761 (CC 1656).

⁴⁴ *Id.*, le 12 février 1762 (CC 1674).

⁴⁵ *Id.*, le 28 mars 1762 (CC 1726).

⁴⁶ *Id.*, le 9 avril 1762 (CC 1738).

transmis les feuilles imprimées avec le titre « Avertissement », Rousseau lui a répondu très sèchement : « Il faut ôter le titre d'*Avertissement* [...] je trouve les lignes bien trop serrées »⁴⁷. Ainsi, « [c]e recueil de réflexions & d'observations, sans ordre, et presque sans suite », comme le présentait Jean-Jacques Rousseau, a eu finalement une *Préface*⁴⁸ de 8 pages, 16 paragraphes et 1 157 mots mais qui n'a été intitulée ni *Préface* ni *Avertissement*.

La *Préface*, ou ce qui aurait pu en tenir lieu, ne figurait dans aucun des manuscrits d'*Émile* ; elle a été ajoutée pour l'impression, dans le but de défendre l'ouvrage contre les attaques que Rousseau et surtout son libraire considéraient comme très probables. Une relecture attentive de cette dite *Préface*, permet de comprendre que Rousseau a perdu beaucoup de son enthousiasme de rédaction.

Les dessins et l'impression des estampes

À propos des estampes, Rousseau a fait savoir à l'éditeur hollandais Néaulme : « Il [= Duchesne] m'a demandé des sujets d'estampes et je les lui ai donnés ; ainsi ils sont à lui et si vous voulez être instruit de ces sujets c'est à lui qu'il les faut demander »⁴⁹. Quelques mois plutôt, insatisfait des dessins proposés pour les estampes de son *Émile*, Rousseau avait déjà averti Duchesne : « J'enverrai à Eysen mes idées au sujet des deux derniers dessins, il me paraît dur de refaire en entier celui de la course... »⁵⁰.

Et le 12 février, il adressait un rappel à Duchesne : « Depuis que les dessins sont faits, vous ne me parlez plus des planches. Serait-il possible que vous les eussiez oubliées ? En ce cas vous seriez d'autant plus inexcusable que c'est vous qui les avez demandées, et que cela m'a obligé d'insérer des additions dans le texte pour en amener les sujets »⁵¹ et il ajoutait : « Je dois vous prévenir que quoique j'eusse d'abord pensé à y mettre des inscriptions j'ai changé d'avis, et qu'il n'en faut point ».

Le 7 mars, Rousseau recevait les planches gravées, mais la première estampe était « chiffonnée et gâtée » et de plus, il constatait des « changements » aux flammes ; ceux-ci avaient été réalisés sur l'avis de Rousseau lui-même mais il les trouvait très mal faits et de plus « ils en gâtent l'effet ». Dans cette lettre à Duchesne et à son collaborateur Guy, il leur a signifié aussi qu'il ne croyait pas qu'il faille d'inscription au bas des estampes : « On ne doit point expliquer ce qui est clair » et Rousseau précisait : « On pourrait seulement y coter la page et le volume où chaque estampe se rapporte ».

Quelques jours plus tard, Jean-Jacques Rousseau écrivait à Duchesne : « Je suis comme les enfants, fort jaloux des belles images ... »⁵² ; mais il lui transmettait ses inquiétudes : « Il n'est pas possible que l'inscription de l'estampe reste comme elle

⁴⁷ *Id.*, et Guy, le 16 avril 1762 (CC 1742).

⁴⁸ Certaines éditions ultérieures lui donneront toutefois le titre « Préface » : les éditions hollandaises de Néaulme 1762 et de Rey 1762, l'édition Fauche de Neuchâtel 1775, l'édition de Genève 1780, l'édition Cazin Londres 1781, l'édition des Deux-Ponts 1782, ...

⁴⁹ Rousseau à Néaulme, le 29 janvier 1762 (CC 1657).

⁵⁰ Rousseau à Duchesne, le 8 novembre 1761 (CC 1535).

⁵¹ *Id.*, le 12 février 1762 (CC 1674).

⁵² *Id.*, le 12 mars 1762 (CC 1709).

est, la manière dont elle est coupée en deux lignes formant deux espèces de petits vers rimés, très ridicules ».

Thetis plonge son fils
Dans le stix. v. pag. 37

« Il faut absolument reformer celle-ci, car elle ne peut rester comme elle est ». Et il propose même : « Je serais d'avis d'effacer tout-à-fait l'inscription ».

Mais le 2 avril, Rousseau écrivait à Duchesne : « Après y avoir bien pensé, je suis d'avis qu'on mette à chaque estampe une inscription d'un seul mot, suivi du renvoi de la page à laquelle la dite estampe se rapporte »⁵³ et ensuite il indiquait de manière « définitive » [*sic* Rousseau] l'inscription et la place de chaque estampe. Dans cette lettre, des explications précises furent ensuite données pour chacune des cinq estampes. Mais deux jours plus tard, Rousseau s'était sans doute ravisé : « Puisque vous voulez les explications des figures, si vous n'avez pas encore fait graver le mot au-dessous de chaque estampe, ne le faites pas, et au lieu de cela, faites imprimer sur le verso du titre du premier tome les explications suivantes »⁵⁴. Nous ne possédons plus le feuillet séparé qui contenait sans doute les *Explications des figures*, mais nous trouvons effectivement dans la première édition les *Explications des figures* imprimées en page IX et chaque planche gravée avec sa légende.

Finalement, les consignes de Rousseau n'ont pas été respectées, sa demande était : « Si le mot est déjà gravé sous chaque planche, laissez-le et ne donnez point d'explication, car il n'y a rien de si plat que d'expliquer deux fois la même chose ». Le 12 mars, Rousseau avait demandé : « Je serais d'avis d'effacer tout à fait l'inscription », le graveur l'avait donc effacée, mais un mois plus tard, Rousseau écrivait à Duchesne : « Je ne puis concevoir pourquoi vous avez fait effacer le mot Thetis qui était sur la première [gravure] et qu'il convenait d'autant mieux d'y laisser, que chacune des autres a aussi le sien »⁵⁵.

Dans la première édition, à la page [IX], dans les *Explications des figures*, on trouve :

La Figure qui se rapporte au premier Livre & sert de Frontispice à l'Ouvrage, représente Thétis plongeant son Fils dans le Stix, pour le rendre invulnérable.

Voyez T. I. p. 37

D'autre part, à la page 37, on lit : « Thétis, pour rendre son fils invulnérable, le plonge, dit la fable dans l'eau du styx ».

*

La grande aventure de la construction d'*Émile* s'est terminée le 22 mai 1762. La maréchale de Luxembourg venait de recevoir le premier exemplaire d'*Émile* ; elle indiquait à Jean-Jacques Rousseau : « Enfin, le voilà donc ce livre tant attendu. M. Duchesne me l'a apporté ce matin... »⁵⁶.

⁵³ *Id.*, le 2 avril 1762 (CC 1728).

⁵⁴ *Id.*, le 4 avril 1762 (CC 1729).

⁵⁵ *Id.*, le 12 mai 1762 (CC 1769).

⁵⁶ M^{me} de Luxembourg à Rousseau, le 22 mai 1762 (CC 1786).

Deux jours plus tard, Duchesne mettait en vente l'*Émile* par permission tacite. Nonobstant, l'aventure d'*Émile* ne faisait que commencer ; Malesherbes, même s'il eut une estime particulière pour Rousseau, avait ordonné d'arrêter le débit d'*Émile ou de l'éducation*. Ce correspondant avait-il oublié que six mois plus tôt, il écrivait à Rousseau : « Je crois que vous feriez tort au public de le priver de votre ouvrage *Émile* » ⁵⁷ ?

⁵⁷ Malesherbes à Rousseau, le 18 novembre 1761 (CC 1552).

Écrire pour se défendre, se défendre d'écrire

Pratiques discursives de la mise en scène du non-écrivain chez Rousseau

Isabelle CHANTELOUBE

La réflexion sur l'auctorialité est au centre du discours rousseauiste : la scénographie des ouvrages majeurs l'illustre et la développe, ses ouvrages de justification la théorisent. Se mettre en scène comme écrivain est cependant la dernière chose que veuille faire Rousseau. L'image qu'il cherche à projeter est précisément celle d'un non-écrivain : anti-auteur, parce qu'il écrit contre les auteurs, et refuse de se définir comme tel ; non-écrivain parce que l'homme avant tout et que l'homme naturel n'a nul besoin d'écrire ni de faire des livres ; et anti-écrivain même en ce sens que son écriture se veut un « parler », un entretien direct avec les Hommes, dont il se sent, par ailleurs, différent : « Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus »¹. Tout cela bien sûr en écrivant sans cesse, en copiant et en recopiant patiemment ses écrits, en les publiant et en veillant à leur diffusion, et enfin en composant de nouveaux ouvrages pour défendre les premiers : un paradoxe pragmatique dont il n'aura jamais fini de se justifier.

Certes il est peu d'auteurs qui se présentent comme tels au lecteur (« se disent écrivains »). En quoi va-t-il (peut-être) plus loin que les autres ?

Parce qu'il attaque ses confrères, y compris avant d'être définitivement exclu de la République des Lettres, et n'a de cesse d'afficher sa non-appartenance à ce monde, au sein d'un métadiscours que l'on peut, en partie, mettre au compte du dépit, de l'amertume.

Parce qu'il renvoie au lecteur, un *ethos* peu conforme à la figure de l'Auteur – figure qu'il compose lui-même selon les stéréotypes suivants : ambition, légèreté, égoïsme, manie d'écrire et de publier, etc.

¹ *Confessions* (OC I, p. 5).

Parce qu'il s'emploie à remodeler, dans une abondante production paratextuelle, l'image négative que ses ennemis ont répandue de lui dans l'opinion (le pamphlet *Sentiment des Citoyens*, en 1764, qu'il impute à Voltaire, et qui révèle au public l'abandon de ses enfants, déclenche l'écriture des *Confessions*).

Thématisation du mépris de l'auteur... pour les Auteurs

Si la République des Lettres est, au XVIII^e siècle, le visage de la paratopie des écrivains contestant l'ordre établi – « difficile négociation entre le lieu et le non-lieu, localisation parasitaire, qui vit de l'impossibilité même de se stabiliser » selon D. Maingueneau² – Rousseau se situe lui-même à la marge de cet État de libre pensée formé par les hommes de lettres : il se considère en effet en désaccord sur bien des points avec les écrivains des Lumières³.

Cette paratopie radicale se trouve abondamment thématisée au sein des ouvrages.

Le dénigrement des auteurs y est monnaie courante. Pour preuve, dans cet extrait de la péroration du premier *Discours* (1750), la lourde charge contre les auteurs, jugés pour la plupart médiocres :

Mais si le progrès des sciences et des arts n'a rien ajouté à notre véritable félicité ; s'il a corrompu nos mœurs, et si la corruption des mœurs a porté atteinte à la pureté du goût, que penserons-nous de *cette foule d'auteurs élémentaires* qui ont écarté du Temple des Muses les difficultés qui défendaient son abord, et que la Nature y avait répandu comme une épreuve des forces de ceux qui seraient tentés de savoir ? Que penserons-nous de *ces compilateurs d'ouvrages* qui ont indiscrètement brisé la porte des Sciences ? [...] Tandis qu'il serait à souhaiter que tous *ceux qui ne pouvaient avancer loin dans la carrière des Lettres*, eussent été rebutés dès l'entrée, et se fussent jetés dans des Arts utiles à la société⁴.

Seuls quelques hommes de mérite doivent être autorisés à se livrer au travail de l'esprit et à instruire le peuple. Au début du second *Discours* (1755), c'est avec une emphase ironique qu'il se réfère à ses prédécesseurs :

Ce n'est point sans surprise et sans scandale qu'on remarque le peu d'accord qui règne sur cette importante matière entre les divers *Auteurs* qui en ont traité. Parmi les plus *graves Écrivains*, à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point. Sans parler des *anciens Philosophes* qui semblent avoir pris à tâche de se contredire entre eux sur les principes les plus fondamentaux⁵.

Les *Philosophes* qui ont imaginé les fondements de la société, ont tous senti la nécessité de remonter à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé⁶.

² Dominique MAINGUENEAU, *Le Contexte de l'œuvre littéraire*, Paris, Dunod, 1993, p. 28.

³ Olivier FERRET, *La fureur de nuire, échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes (1750-1770)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

⁴ *Discours sur les sciences et les arts* (OC III, p. 29). Nous soulignons.

⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (OC III, p. 124). Nous soulignons.

⁶ *Id.*, p. 132. Nous soulignons.

Il invite le lecteur à se détourner de leur influence, c'est-à-dire de leurs livres mensongers :

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 livres de tes semblables qui sont menteurs*, mais dans la Nature qui ne ment jamais ⁷.

Rousseau est particulièrement sévère avec les auteurs du siècle. Évidemment, c'est plutôt dans les ouvrages de défense personnelle, postérieurs à 1762, que les piques viennent sous sa plume. Dans la belle *Lettre à C. de Beaumont* (1763), déjà blessé par la condamnation de l'*Émile*, il vitupère ainsi contre les auteurs et leurs livres :

J'ai cherché la vérité dans les Livres ; je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur. J'ai consulté les Auteurs ; je n'ai trouvé que des *charlatans, qui se font un jeu de tromper les hommes*, sans autre loi que leur intérêt, sans autre Dieu que leur réputation ⁸.

Dans les *Dialogues* (1776), il continue de les associer, à l'aide de diverses qualifications péjoratives, à la recherche de la vaine gloire, au mensonge :

Il ne reste plus qu'une route pour quiconque aspire à plaire [au public]. C'est de suivre à la piste les *brillants Auteurs de ce siècle* et de prêcher comme eux dans une morale *hypocrite* l'amour des vertus et la haine du vice, mais après avoir commencé par prononcer comme eux que tout cela sont des mots vides de sens, qu'il n'y a ni vice ni vertu dans le cœur de l'homme ⁹.

Ces auteurs sont alors devenus ses ennemis, ses persécuteurs, et il n'hésite pas à les assimiler aux « auteurs » du complot, c'est-à-dire à ses instigateurs, ceux qui en sont l'origine :

Ils ne purent lui ¹⁰ pardonner de ne pas plier comme eux la Morale à son profit, de tenir si peu à son intérêt et au leur et de montrer tout franchement *l'abus des lettres et la forfanterie du métier d'Auteur*, sans se soucier de l'application qu'on ne manquerait pas de lui faire à lui-même des maximes qui l'établissaient, ni de la fureur qu'il allait inspirer à ceux qui se vantent d'être les arbitres de la renommée, mais qui ne se vantent pas, que je sache, de faire cette distribution avec justice et désintéressement ¹¹.

Malveillance, méchanceté du côté des auteurs, innocence et bonté originelle du côté de l'homme de la nature. Rousseau a choisi son camp.

L'Ethos d'un « anti-auteur »

Le discours contre les auteurs et leurs livres mensongers pourrait être considéré comme une coquetterie, ou un repentir trop tardif, s'il n'était associé à une manière d'exercer l'activité discursive. C'est en effet au cœur du dispositif discursif, de l'*ethos*

⁷ *Id.*, p. 135. Nous soulignons.

⁸ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 967). Nous soulignons.

⁹ *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* (OC I, p. 841). Nous soulignons.

¹⁰ « Ils » : les auteurs, « lui » : Jean-Jacques.

¹¹ *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* (OC I, p. 886). Nous soulignons.

construit par l'écrivain, que se trouve le déni de l'auteur et l'image de l'anti-auteur, tout au moins de l'auteur « autre », pour reprendre le terme que Rousseau emploie dans l'incipit des *Confessions* : « Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre ».

C'est au périphrase auctorial qu'il faut faire appel pour évoquer un des signes les plus forts du positionnement de l'anti-auteur : la page de titre est porteuse d'une première impression essentielle, puisque l'auteur s'y présente. Les auteurs du XVIII^e siècle adoptent souvent un pseudonyme, mais ils publient aussi anonymement ou sous d'autres noms de fantaisie. Une des principales spécificités de Rousseau est qu'il rompt avec cette pratique. D'abord, il garde son nom d'origine (roturier) au lieu de s'anoblir. Puis il met fièrement ce nom « à la tête de ses écrits » qu'il fait suivre, jusqu'à la rupture avec la République de Genève, de son titre de « Citoyen de Genève », qui renforce encore sa fondamentale exotopie.

En se nommant, et il ne peut être plus explicite (nom de baptême, nom de famille authentique, origines géographique et sociale), il refuse crânement de jouer le jeu habituel des auteurs. Il ne se prive pas, du reste, de le rappeler, chaque fois qu'il en a l'occasion, fustigeant les autres qui, eux, se gardent bien, dès qu'un ouvrage est quelque peu dangereux, de le signer. Dans la préface de *La Nouvelle Héloïse* (1761), il le met sous forme de maxime¹².

Au-delà du dispositif périphrastique, il faut évidemment parler du dispositif énonciatif lui-même, car le système d'énonciation élu au sein des ouvrages est un autre signe que l'énonciateur n'est pas un écrivain, un *auteur* comme les autres. Rousseau privilégie le plan *embrayé*, utilisant le présent de l'indicatif, la première personne du singulier, et la deuxième, qui institue un lecteur-interlocuteur en face de l'écrivain-locuteur. Le « vrai » de la page de titre s'étend au « vrai » de la structure interlocutive. Certes le siècle des lumières est celui du débat, de la critique : discours, traités, articles, lettres, pamphlets sont des productions familières sous la plume des philosophes et antiphilosophes. Toutefois Rousseau n'utilise que ce mode énonciatif, rejetant tout autre régime (poème, récit, théâtre).

En quoi écrire à la première personne du présent peut-il permettre d'échapper à la réalité objective de l'œuvre qui s'écrit, qui se lit ? « Les unités déictiques ont pour vocation, tout en appartenant à la langue, de la convertir en parole »¹³. Il s'agit de créer l'illusion de l'oralité, qui permet de lever deux obstacles. La distance entre l'énonciation (l'acte) et l'énoncé (le résultat), car elle rapproche le produit du discours de l'origine du discours, l'écrit du sujet énonçant. Et aussi la distance entre l'émetteur (l'auteur) et le récepteur (le lecteur). De mettre fin, en apparence, au décalage temporel entre le moment de l'écriture et celui de la lecture, préjudiciable à la communication de l'émotion. D'ailleurs, Rousseau, parlant de l'origine des langues, jette le discrédit sur l'écrit, et valorise le « dire » :

¹² « Tout honnête homme doit avouer les livres qu'il publie. Je me nomme donc à la tête de ce recueil, non pour me l'approprier, mais pour en répondre » (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 5).

¹³ Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 62.

L'écriture, qui semble devoir fixer la langue est précisément ce qui l'altère ; elle n'en change pas les mots mais le génie ; elle substitue l'exactitude à l'expression. L'on rend ses sentiments quand on parle et ses idées quand on écrit ¹⁴.

Pour substituer à l'écrit un « dit », plus authentique, Rousseau, quand il réfère à l'acte de communication qu'il est en train d'accomplir, utilise des verbes locutoires : « je parle », « je dis », « je demande », etc. : « Il sera difficile, je le sens, d'approprier ce que j'ai à dire au Tribunal où je comparais » ¹⁵ ; « C'est de l'homme que j'ai à parler, et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes, car on n'en propose point de semblables quand on craint d'honorer la vérité » ¹⁶.

Tout comme l'écrivain se transforme en locuteur, le lecteur se mue en allocutaire : « Ô Homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute » ¹⁷.

Encore peut-on dire que les ouvrages cités ici se rattachent explicitement au genre de l'éloquence oratoire et que Rousseau en applique les conventions. Mais *Émile* fait aussi une place au dialogisme, faisant entendre alternativement la voix du locuteur et celle de ses allocutaires, en créant l'illusion d'une interaction argumentative, d'un échange de paroles :

Que de voix vont s'élever contre moi ! J'entends de loin les clameurs de cette fausse sagesse qui nous jette incessamment hors de nous [...]. C'est, me répondez-vous, le temps de corriger les mauvaises inclinations de l'homme ; c'est dans l'âge de l'enfance où les peines sont le moins sensibles, qu'il faut les multiplier pour les épargner dans l'âge de raison. Mais qui vous dit que tout cet arrangement est à votre disposition, et que toutes ces belles instructions dont vous accablez le faible esprit d'un enfant ne lui seront pas un jour plus pernicieuses qu'utiles ¹⁸ ?

Or, dans un traité, rien n'oblige l'auteur à instaurer un dialogue avec le lecteur. Et, si l'on porte notre attention plus loin, on s'aperçoit que, si Rousseau investit les genres les plus divers – chacun de ses ouvrages s'inscrit plus ou moins clairement dans une classe générique (traité, mémoires, lettre ouverte, essai, roman épistolaire, même) – il reste fidèle à un scénario impliquant le face à face entre un orateur et un auditoire à convaincre et persuader, y compris dans les *Confessions*, destinées, dans le Préambule à être écoutées de l'« innombrable foule de ses semblables ». Le discours oratoire constitue donc l'archigenre auquel se rattachent implicitement toutes les œuvres.

Être orateur, en effet, c'est s'exprimer devant une assemblée, s'adapter à un auditoire récalcitrant, anticiper ses objections, y répondre, afin d'emporter, au final, son adhésion. Le discours de l'orateur n'est pas un écrit, c'est une parole, parole plus maîtrisée, plus spectaculaire, plus déterminée, mais une parole qui se développe face à un public. Et Rousseau ne considère pas l'éloquence comme un art littéraire, mais

¹⁴ *Essai sur l'origine des langues* (OC v, p. 388).

¹⁵ *Discours sur les sciences et les arts* (OC III, p. 5).

¹⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (OC III, p. 131).

¹⁷ *Id.*, p. 135.

¹⁸ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 303).

comme une technique primitive, que les Anciens avaient portée à son apogée, mais qui s'est perdue dans nos sociétés modernes :

Dans les temps anciens où la persuasion tenait encore lieu de force publique l'éloquence était nécessaire. A quoi servirait-elle aujourd'hui que la force publique supplée à la persuasion ? [...] Les sociétés ont pris leur dernière forme ; on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus, et comme on n'a plus rien à dire au peuple sinon, *donnez de l'argent*, on le dit avec des placards au coin des rues ou des soldats dans les maisons ; il ne faut assembler personne pour cela ; au contraire, il faut tenir les sujets épars ; c'est la première maxime de la politique moderne ¹⁹.

Rousseau n'emprunte pas le modèle oratoire de manière contingente, il opère un choix significatif, se *positionne* en tant qu'écrivain, montre la place qu'il entend occuper dans la sphère littéraire, plutôt hors de la sphère littéraire, celle d'un honnête citoyen qui s'adresse à ses concitoyens et s'efforce de les assembler. D'ailleurs, pour lui « toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile » ²⁰. Faire entendre (simuler) cette parole claire et vive, se présenter sous les traits idéalisés de l'orateur antique qui parlait librement aux foules et, les exhortant à la vertu, œuvrait pour le bien public, c'est revenir, par-delà les siècles, à une pratique ancienne. Promouvoir le discours oratoire, c'est condamner l'exercice de la littérature comme illégitime. La paratopie de l'écrivain se réalise à travers une véritable paratopie générique. En effet, « à travers les genres qu'elle mobilise et ceux qu'elle exclut une position déterminée indique quel est pour elle l'exercice légitime de la littérature ou de tel de ses secteurs » ²¹.

L'inscription de l'oralité et de ses accents dans l'écriture ne s'arrête pas à l'emploi de la première et de la deuxième personne ou aux effets oratoires. Il importe de se rapprocher de la vérité du cœur, de se montrer sincère, naturel, homme. Donc forcément crédible. Intuitivement, Rousseau sent que le discours « subjectif » est en quelque sorte plus « naturel » que le discours « objectif » ²². À chaque instant, l'exercice naturel de l'activité énonciative valide le discours qui exalte la Nature, selon le processus en boucle paradoxale qui caractérise la scénographie :

La scénographie est ainsi à la fois ce dont vient le discours et ce qu'engendre le discours ; elle légitime un énoncé qui, en retour, doit la légitimer, doit établir que cette scène dont vient la parole est précisément la scène requise pour énoncer comme il convient la politique, la philosophie, la science ²³...

La présence constante de l'écrivain à son discours sera donc une preuve de plus de l'authenticité de la communication d'homme à homme. La subjectivité énonciative revêt des formes diverses. Différents marqueurs linguistiques rattachent le dire à sa source énonciative, montrent le sujet énonçant. Commentaires métadiscursifs :

¹⁹ *Essai sur l'origine des langues* (OC v, p. 428).

²⁰ *Id.*, p. 429.

²¹ Dominique MAINGUENEAU, *op. cit.*, p. 70.

²² Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *op. cit.*, p. 171.

²³ Dominique MAINGUENEAU, « Ethos, scénographie, incorporation », dans *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne et Paris, Delachaux & Niestlé, 1999, p. 85.

« D'abord ils ont, *pour ainsi dire*, une grammaire de leur âge, dont la syntaxe a des règles plus générales que la nôtre »²⁴. Commentaires métacommunicationnels, portant sur l'échange lui-même, dont certains aspects doivent être modulés en fonction de leur impact sur le public. À propos de la nécessité, pour les femmes, de revenir à leurs devoirs de mères, il s'inflige une restriction : « Combien j'insisterais sur ce point s'il était moins décourageant de rebattre en vain des sujets utiles ! Ceci tient à plus de choses qu'on ne pense »²⁵. Modalisateurs explicités à l'aide de verbes d'opinion qui introduisent le propos et lui donnent une valeur performative :

Je ne désapprouve pas que la nourrice amuse l'enfant par des chants et par des accents très gais et très variés ; mais *je désapprouve qu'*elle l'étourdisse incessamment d'une multitude de paroles inutiles auxquelles il ne comprend rien que le ton qu'elle y met²⁶.

Je conviens que le peuple et les villageois tombent dans une autre extrémité, qu'ils parlent presque toujours plus haut qu'il ne faut, qu'en prononçant trop exactement ils ont des articulations fortes et rudes [...] Mais premièrement cette extrémité *me paraît beaucoup moins vicieuse* que l'autre, attendu que la première loi du discours étant de se faire entendre, *la plus grande faute* qu'on puisse faire est de parler sans être entendu²⁷.

La prise en charge subjective se traduit aussi par l'emploi discursif des axiologiques positifs ou négatifs. L'analyse méthodique, menée en liaison étroite avec un lecteur institué co-énonciateur, n'est jamais neutre, comme cette prise de position véhémement contre l'opinion courante : « Toute notre sagesse consiste en préjugés serviles ; tous nos usages ne sont qu'assujettissements, gêne, contrainte. L'homme civil, naît, vit et meurt dans l'esclavage »²⁸.

Enfin l'énonciateur laisse ostensiblement déborder son émotion dans les phases critiques – appel aux mères dénaturées, aux parents insensibles – sous la forme d'interpellations, d'interrogatives, de structures ternaires qui montrent son implication émotionnelle : effet pathétique garanti sur l'auditoire imaginaire :

Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir [...] Aimez l'enfance ; favorisez ses jeux, ses plaisirs, son aimable instinct. Qui de vous n'a pas regretté quelquefois cet âge où le rire est toujours sur les lèvres et où l'âme est toujours en paix ? Pourquoi voulez-vous ôter à ces petits innocents la jouissance d'un temps si court qui leur échappe, et d'un bien si précieux dont ils ne sauraient abuser ? Pourquoi voulez-vous remplir d'amertume et de douleurs ces premiers ans si rapides qui ne reviendront pas plus pour eux qu'ils ne peuvent revenir pour vous²⁹ ?

²⁴ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 293). Nous soulignons.

²⁵ *Id.*, p. 257.

²⁶ *Id.*, p. 93. Nous soulignons.

²⁷ *Id.*, p. 296. Nous soulignons.

²⁸ *Id.*, p. 296.

²⁹ *Id.*, p. 302.

Ces variations rythmiques, ces changements de modalité créent un ton de voix, ce qu'André Wyss appelle l'« accent de l'écriture », qui renforce l'illusion de l'oralité ³⁰.

Attention toutefois à ne pas, indûment, sacraliser ce « dire », que Rousseau ne cesse de dévaloriser, en même temps qu'il tente de le substituer à un « écrire » à ses yeux plus artificiel. Car ce « dire » demeure un succédané du « faire » que l'auteur appelle de ses vœux, et regrette de ne pouvoir accomplir :

On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais ³¹.

L'exercice de l'activité discursive contient donc des informations capitales sur l'image que l'auteur projette afin d'asseoir sa crédibilité. Il aurait suffi de bien le lire, de se laisser entraîner par sa parole sincère pour ne commettre aucun contresens. C'est en tout cas ce que pense Rousseau. Mais il n'a pas été lu à *haute voix* et les « sinistres interprétateurs » ont eu beau jeu de déformer, de trahir sa pensée, ses intentions, et de substituer à l'honnête homme un monstre ³².

Retravail permanent de l'image : dédoublements

Cette attention portée à l'image de soi et à sa mise en scène est un fait d'époque, une époque qui met l'accent sur la création individuelle ³³. Mais l'image projetée constitue une obsession plus grande encore pour Rousseau que pour ses contemporains. Il a d'abord lié son discours à son nom et à sa vie : « Rousseau a créé dès son premier *Discours* (1750) un *ethos* énonciatif auquel il s'est conformé dans ses conduites publiques » ³⁴ ; puis il a vu sa réputation grandir à ses dépens et son *ethos* préalable ³⁵, c'est-à-dire l'image sociale, institutionnelle, dont se nourrit la crédibilité de l'orateur, se dégrader. À partir de 1762, il est à la fois porté atteinte à son image de philosophe, d'auteur (celle du locuteur comme pure instance de discours, son *ethos* discursif), car, jugé subversif, l'auteur d'*Émile* et du *Contrat social* est condamné, et, à son image d'homme, à sa personne volontairement confondue avec l'énonciateur de l'œuvre au sein de la scène d'énonciation naturelle et vraie qu'il a construite.

Le voilà donc de nouveau la plume à la main. Ne nous méprenons pas cependant. Les ouvrages qu'il écrit désormais ne relèvent pas, selon lui, de l'œuvre proprement dite. Lui, en tout cas, oppose deux sortes d'écrits signés de son nom : les ouvrages

³⁰ André Wyss, *L'accent de l'écriture*, Neuchâtel, La Baconnière, 1998.

³¹ *Du contrat social* (OC III, p. 353).

³² *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* (OC I, p. 695).

³³ « À l'âge classique, l'auteur comme sujet s'efface ou se dissimule derrière l'art poétique officiel, l'imitation des anciens. Dès les Lumières, la posture est la face publique ou le *personnage* de celui qui se donne comme écrivain » (Jérôme MEIZOZ, *Postures littéraires. Mises en scènes modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007, p. 27).

³⁴ *Id.*, p. 32.

³⁵ Voir Ruth AMOSSY (éd.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne et Paris, Delachaux & Niestlé, 1999, p. 129.

exposant le « système », et les ouvrages voués à la « défense personnelle », conçus après 1762 :

Le désir d'être mieux connu des hommes s'étant éteint dans mon cœur n'y laisse qu'une indifférence profonde sur le sort *et de mes vrais écrits et des monuments de mon innocence* qui peut-être ont été tous pour jamais anéantis ³⁶.

Ce deuxième ensemble constitue ainsi un vaste paratexte, où le « texte » est commenté ; on pourrait le ranger dans ce que Genette propose de nommer l'épitéxte ³⁷. Dans cette production doivent être distingués les ouvrages dont la fonction est ouvertement métatextuelle de ceux dont la fonction ne l'est pas directement : d'une part, la *Lettre à Christophe de Beaumont* (réponse au *Mandement* de l'archevêque de Paris, fin 1762), les *Lettres écrites de la montagne* (1764), qui sont unies par une relation de commentaire au *Contrat social* et à l'*Émile*, et sont des réponses publiques aux critiques. D'autre part, les *Confessions*, écrites en réaction à la publication du pamphlet anonyme *Sentiment des citoyens* (décembre 1764), qui ne commentent pas ses textes antérieurs mais racontent sa vie ; toutefois, comme l'écrit Genette, « tout ce qu'un écrivain dit ou écrit de sa vie, du monde qui l'entoure, de l'œuvre des autres, peut avoir une pertinence paratextuelle » ³⁸. Quant aux *Dialogues*, ils mêlent la fonction métatextuelle de commentaire et la fonction biographique, confirmant cette observation :

L'épitéxte est un ensemble dont la fonction paratextuelle est sans limites précises, et où le commentaire de l'œuvre se diffuse indéfiniment dans un discours biographique, critique ou autre, dont le rapport à l'œuvre est parfois indirect et à la limite indiscernable ³⁹.

Diverses stratégies énonciatives, parfois curieuses, permettent à l'énonciateur d'échapper à l'auctorialité : quand il s'adresse à l'archevêque de Paris, se retrouvant en position d'exégète, de commentateur de ses ouvrages antérieurs, il parle de l'« auteur », qu'il cite abondamment, à la troisième personne. Dans les *Lettres écrites de la montagne* (1764), il s'adresse en homme sage, retiré du monde, à un allocutaire genevois, bienveillant, pour lui donner les moyens de prendre la défense de l'auteur qu'il a été, condamné, par le gouvernement inique de la République de Genève – d'où encore l'intégration de citations, l'usage de la troisième personne. Dans les *Dialogues*, on sait que « Rousseau » est un personnage fictif qui, face à un Français entièrement acquis à la cause des ennemis de l'auteur, se fait l'avocat de « Jean-Jacques », ex-écrivain reclus et à jamais silencieux. Ces dédoublements sont importants : Rousseau en se défendant, ne prend pas la parole en tant qu'auteur, mais en tant qu'honnête homme, qui défend son honneur.

Il n'en a pas pour autant fini avec l'auctorialité, car il revient constamment sur sa conception de l'auteur et de son rôle.

³⁶ *Les rêveries du promeneur solitaire* (OC I, p. 1001).

³⁷ « Est épitéxte tout élément paratextuel qui ne se trouve pas matériellement annexé au texte dans le même volume, mais qui circule en quelque sorte à l'air libre, dans un espace physique et social virtuellement illimité » (Gérard GENETTE, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, p. 316).

³⁸ *Id.*, p. 318.

³⁹ *Ibid.*

Il est assez logique que le dénigrement des auteurs mène à l'autocritique (comment se fait-il que l'homme de la nature ait fait des livres ?), et il n'en finit pas de se justifier d'avoir embrassé une profession qu'il méprise. D'où un récit des origines de l'entrée en écriture qui confine au mythe (l'illumination de Vincennes), et qui est complété par un argument de poids : l'entrée tardive de l'auteur dans la carrière fait de celle-ci un accident, plus qu'une vocation :

J'approchais de ma quarantième année, et j'avais, au lieu d'une fortune que j'ai toujours méprisée, et d'un nom qu'on m'a fait payer si cher, le repos et des amis, les deux seuls biens dont mon cœur soit avide. Une misérable question d'Académie m'agitant l'esprit malgré moi *me jeta dans un métier pour lequel je n'étais point fait* ; un succès inattendu me montra des attraits qui me séduisirent ⁴⁰.

L'autre argument, dans les *Confessions*, consiste à invoquer la difficulté, voire la douleur, d'écrire. L'écriture se voit finalement assimilée à un travail pénible qui requiert des efforts surhumains. Un autre *ethos*, une autre fiction énonciative sera finalement construite dans les *Dialogues*, celui de *Jean-Jacques*, cet être de pure sensation qu'est devenu ou redevenu l'auteur célèbre, capable alors uniquement d'un travail mécanique comme copie de la musique.

En fait, les excuses et autres tentatives de réparation font place à une justification plus positive, quoiqu'elle demeure indirecte, dès que Rousseau s'emploie à faire la distinction entre deux façons de se livrer à l'activité d'auteur : une façon légitime et noble qui ressemble beaucoup à la sienne, et une façon illégitime qu'il attribue aux autres. D'un côté, l'écriture motivée et portée par une conviction de for intérieur, fruit d'une révélation. De l'autre, l'écriture sans motivation, par pur plaisir, narcissique, de « barbouiller » : l'allégorie du monde idéal, peuplé d'êtres vivant selon la nature, contient une bonne définition de ce que peut être cette écriture à la fois inspirée et nécessaire :

Les habitants du monde enchanté font généralement peu de livres, et ne s'arrangent point pour en faire, ce n'est jamais un métier pour eux. Quand ils en font il faut qu'ils y soient forcés par un stimulant plus fort que l'intérêt et même que la gloire. Ce stimulant, difficile à contenir, impossible à contrefaire, se fait sentir dans tout ce qu'il produit. Quelque heureuse découverte à publier, quelque belle et grande vérité à répandre, quelque erreur générale et pernicieuse à combattre, enfin quelque point d'utilité publique à établir. [...] Quand chacun aura dit tout ce qu'il avait à dire il restera tranquille comme auparavant, sans s'aller fourrant dans le tripot littéraire, sans sentir cette ridicule démangeaison de rabâcher, et barbouiller éternellement du papier, qu'on dit être attachée au métier d'Auteur ⁴¹.

Cette apparente digression dans la trame de l'échange entre « le Français » et « Rousseau » fait office de « miroir qualifiant », pour reprendre l'expression de D. Maingueneau ⁴² ; elle justifie l'activité auctoriale en en spécifiant les conditions d'exercice légitimes. Dans le premier des trois *Dialogues*, « Rousseau » compte

⁴⁰ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 927).

⁴¹ *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* (OC I, p. 673).

⁴² Dominique MAINGUENEAU, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990, p. 169.

bien sur les œuvres de « Jean-Jacques » pour témoigner en faveur du paria : s'il est l'« auteur des crimes » qu'on lui reproche, il ne peut être l'« auteur des livres » signés de son nom, et, inversement, s'il est l'« auteur des livres », il ne saurait être l'« auteur des crimes »⁴³. Il peut même arriver que Rousseau revendique plus ouvertement le titre d'auteur, la première personne et le mot « auteur » renvoyant tous deux au locuteur :

Mes ennemis auront beau faire avec leurs injures, ils ne m'ôteront pas l'honneur d'être un homme véridique en toute chose, d'être le *seul Auteur de mon siècle*, et de beaucoup d'autres, *qui ait écrit de bonne foi*, et qui n'ait dit que ce qu'il a cru⁴⁴.

Mais c'est dans la *Lettre à C. De Beaumont*, dans le cadre d'un énoncé polémique. Faut-il mettre cet aveu sur le compte de l'indignation ? On notera qu'alors sa carrière appartient, selon lui, au passé, et qu'il y a mis fin. Il en parle au passé composé, voire au passé simple : « J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes »⁴⁵ ; ou encore : « *Je suis homme et j'ai fait des Livres* ; j'ai donc fait aussi des erreurs [...] Mais quel Auteur n'est pas dans le même cas, ou s'ose flatter de n'y pas être ? »⁴⁶.

On notera au passage la disjonction opérée entre le statut immuable d'homme et l'activité passagère d'écrivain. Le néologisme suivant révèle que celle-ci n'a jamais été un métier :

Pourquoi vouloir que je fasse encore des livres, quand j'ai dit tout ce que j'avais à dire, et qu'il ne me resterait que la ressource trop chétive à mes yeux de retourner et répéter les mêmes idées ? [...] *J'ai fait des livres, mais jamais je ne fus un Livrier*⁴⁷.

La position est-elle tenable ? Rousseau sera-t-il ce « non-écrivain » jusqu'au bout ? Dans les *Rêveries*, son dernier ouvrage, par un curieux retournement, le mot *écriture* est employé sans aucune valeur péjorative, et associé au mot *plaisir*. Et ce n'est pas au passé. Il admet qu'il écrit et qu'il se livre, va se livrer avec joie, à l'écriture :

Les loisirs de mes promenades journalières ont souvent été remplis de contemplations charmantes dont j'ai regret d'avoir perdu le souvenir. Je fixerai par l'écriture celles qui me pourront venir encore ; chaque fois que je les relirai m'en rendra la jouissance⁴⁸.

D'où vient cette conversion ? Du détachement vis-à-vis du monde, qui lui est devenu étranger, de l'indifférence qu'il éprouve pour les hommes :

Tout ce qui m'est extérieur m'est étranger désormais, je n'ai plus en ce monde ni prochain, ni semblables, ni frères⁴⁹.

⁴³ *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* (OC I, p. 690).

⁴⁴ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 965). Nous soulignons.

⁴⁵ *Id.*, p. 928. Nous soulignons.

⁴⁶ *Lettres écrites de la montagne* (OC III, p. 691). Nous soulignons.

⁴⁷ *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques* (OC I, p. 840). Nous soulignons.

⁴⁸ *Les rêveries du promeneur solitaire* (OC I, p. 999).

⁴⁹ *Ibid.*

Il n'est pas pour autant écrivain, bien sûr, au sens où il ne cherche pas l'approbation d'un public, et que ces feuilles ne sont qu'un « informe journal de [ses] rêveries ». Il n'est plus non plus le tribun enflammé investi de la mission de délivrer au monde de grandes et belles vérités. Mais un « solitaire » qui ne prétend plus jouer aucun rôle dans la société. Les *Rêveries* représentent le dernier stade de la relation mouvementée à l'écriture et au statut d'écrivain : la réconciliation de l'homme avec l'écriture intimiste et désintéressée. *Exit* alors la difficulté d'écrire, la pénibilité de la composition, l'ennui d'avoir à s'expliquer et de se répéter qu'il évoquait précédemment. L'exclusion du lecteur fait (en apparence) disparaître le problème de l'auteur.

Le travail sur *l'ethos* discursif effectué par Rousseau, Citoyen de Genève, « avocat du genre humain », puis sur *l'ethos* préalable, par Rousseau, ex-citoyen, ex-auteur, persécuté, nous montre que la question de l'auteur est au centre de son œuvre, soit qu'il prenne la défense, en homme de bonne foi, de l'auteur qu'il a été, malgré lui, soit qu'il se défende d'être un auteur, au nom d'une conception plus haute de sa mission. Quant à l'homme simple et naïf qu'il nous présente en lieu et place de l'auteur, dans les *Dialogues* ou même dans les *Confessions*, il n'a peut-être jamais existé, pas plus que l'homme naturel à partir duquel s'est construit le *Discours sur l'inégalité*. C'est dans cette négociation permanente, dans l'œuvre proprement dite et dans les textes périphériques, entre l'écrivain et le public, au sujet de son image, que réside la *posture* de Rousseau, c'est-à-dire, selon J. Meizoz, le positionnement assumé qui lui permet d'énoncer comme il le fait⁵⁰. Sa crédibilité, la recevabilité de son discours paradoxal dépendent étroitement du déni permanent du statut d'auteur aux connotations trop professionnelles pour être « honnêtes ». Le lecteur sensible et désintéressé, l'*alter ego* qui se laisse envahir par l'émotion répandue dans le texte comme une empreinte singulière, ce double amical que l'auteur appelle de ses vœux dans les *Dialogues* puis sélectionne discrètement dans les *Rêveries*⁵¹ nous semble faire partie intégrante de cette posture de non-auteur.

⁵⁰ Jérôme MEIZOZ, *op. cit.*

⁵¹ Violaine GÉRAUD, « Scène d'énonciation et sélection du lecteur dans les *Rêveries du promeneur solitaire* », dans Jean-Louis TRITTER (éd.), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Ellipses, 1997, pp. 50-63.

Le « dé-nommé » Rousseau : l'écriture autobiographique comme reconquête du nom dans l'ombre de Voltaire

Maria LEONE

Parmi les hypothèses possibles expliquant ce qui a pu pousser Jean-Jacques Rousseau à « form[er] [cette] entreprise, qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur », je retiendrai prioritairement celle qui fait de la publication, en décembre 1764, et de la diffusion du *Sentiment des Citoyens*, l'élément décisif de la mise en texte du rapport à soi sous la forme d'une narration autobiographique. C'est donc un auteur à qui l'on a arraché son nom, un auteur que l'on vilipende, en plus de l'exiler et de le brûler, qui prend la plume pour tenter de (re)faire exister par le texte, seul miroir véritable de son être, ce qu'il est et ce qu'il fut. J'entrerai dans le corpus autobiographique de Rousseau par cette porte dérobée que Philippe Lejeune signale au seuil de ses analyses des *Confessions*, analyses fondatrices aussi bien que fondamentales : « Le sujet profond de l'autobiographie, c'est le nom propre »¹. Traçant, comme il l'écrit, son portrait véritable par le texte, la première entreprise de Rousseau sera de se nommer, de faire exister un nom que l'opinion publique, si tant est que la publication d'un libelle aussi diffusé que le *Sentiment* puisse en être l'expression, insulte, déforme, ridiculise pour mieux l'oublier. Cette entreprise de reconquête et de renaissance s'élabore dans un dialogue avec cette part d'ombre et de « bizarrerie » qui constitue « *intus et in cute* » Rousseau, cet « autre » qu'il porte en lui-même et qui le projette sur la scène fantasmée de la vérité littéraire en double authentique de lui-même, comme le montre magistralement A. Grosrichard². Je ferai ici de cet « autre », l'« Autre » par excellence, et du dialogue avec cette étrangeté que Rousseau inscrit aux racines de son être, le dialogue avec cette forme d'altérité absolue que le texte du libelle lui renvoie indirectement. La formule paradoxale « je suis autre »

¹ Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Points Seuil, 1996, p. 33.

² Alain GROSCHARD, introduction aux *Confessions*, Paris, Garnier Flammarion, 2002.

qui, avant de rythmer le texte même des *Confessions* – à de nombreuses reprises, Rousseau insiste sur les effets de « bizarreries » de son caractère qui l'ont amené, en diverses circonstances à se conduire tout autrement que ce qu'il est, ou dit qu'il est – vient donner la tonalité du préambule du livre premier, inscrit le portrait textuel de son auteur dans une tension dialectique puisque Rousseau qui est « autre », s'adresse à ses « semblables ». Cette part d'altérité qui le constitue et que la mise en scène de son rapport à son nom – par l'intermédiaire des pseudonymes notamment – ne cesse de rappeler à la surface du texte pourrait être lue comme la manifestation de cette tension dialectique. Rousseau inscrirait au cœur de l'écriture qui le représente au plus juste une forme d'altérité dans le rapport à soi. Cette transcription de l'altérité pourrait être l'une des manifestations de la « révolution » de l'écriture autobiographique qui s'enclenche avec Rousseau³, elle marque aussi le positionnement d'un « Auteur » qui inscrit dans le texte même qui vaut comme unique portrait – « voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais » – l'étrange portrait déformé de lui-même, anamorphosé, qui le montre vu du point de vue de l'Autre⁴.

Cet « Autre » est-il assignable ? Rousseau inscrit des éléments susceptibles de saisir cet insaisissable dans certaines des pages des *Confessions*, celles où il est question de son rapport à son nom, qui se formalise par deux fois par l'expression de pseudonymes, Vaussore de Villeneuve et Dudding. Peut-être y a-t-il déjà une trace de ce qui deviendra, sous la forme d'un « personnage théorique », plus que personnage incarné, l'étrange réalité juridico-fictionnelle du « ces Messieurs » des *Dialogues*⁵. Peut-être y a-t-il, surtout, dans cette part d'ombre constitutive de ce que le texte construit comme forme d'identité, le regard reconstruit du maître qu'il a aimé et haï, celui avec lequel il a voulu se faire un nom et qui finalement le lui a dénié, celui face à qui il demeure un éternel « dé-nommé », voire « innommable » : Voltaire.

Mon propos sera ici d'interroger les étapes du déploiement de la double logique de fondation et de défiguration que suppose la mise en écriture du rapport avec cet incontournable autobiographique qu'est le nom propre et avec ses variations via les pseudonymes. En effet, le rapport à soi, tel qu'il se manifeste dans l'utilisation du nom, comme élément « objectif » de désignation, est pour Rousseau, le lieu textuel

³ J'emprunte cette expression à Philippe Lejeune qui, lors d'une conférence dans le cadre des journées annuelles de l'APA (Genève, mai 2012), l'a utilisée pour nuancer la valeur fondatrice qu'il avait pu accorder à Rousseau dans son *Pacte autobiographique* : la nouveauté de l'écriture autobiographique de Rousseau serait d'inscrire la fracture – temporelle, personnelle, identitaire – dans le mouvement même de l'écriture qui cherche à saisir l'authenticité d'un être.

⁴ Sur cette question de la mise en scène par Rousseau d'un « œil malveillant » emblématique du point de vue de l'« Autre », je renvoie à Peggy KAMUF, *Signatures ou l'institution de l'auteur*, Paris, Galilée, 1991 (chapitre « Voir à travers Rousseau »), et Serge MARGEL, *De l'imposture*, Jean-Jacques Rousseau Mensonge littéraire et fiction politique, Galilée, 2007, pp. 61-62.

⁵ Jean-François PERRIN, dans son dernier ouvrage (*Politique du renonçant, le dernier Rousseau (des Dialogues aux Rêveries)*, Paris, Kimé, 2011), analyse tous les niveaux de fonctionnements de cette instance à la fois intra- et fantasmatiquement extra-textuelle qui identifie l'altérité comme force discursive potentiellement incontrôlable, destructrice et paradoxalement fondatrice du renouvellement du rapport à soi, tel que le texte le problématise.

d'expression d'une tension. Cette tension participe sans doute de cette « révolution autobiographique » enclenchée par Rousseau⁶, elle signale aussi la complexité du positionnement d'un « Auteur » dont la devise est « *vitam impendere vero* », qui accorde une valeur « ontologique » à sa « signature » – que l'on se place du point de vue des lectures derridiennes⁷ ou des études historiques⁸ –, et qui se présente dans ses *Confessions*, à deux reprises, sous la bigarrure des pseudonymes, ou pratique, à la Voltaire, le libelle anonyme⁹, tout cela après avoir mis son nom à la tête d'un roman¹⁰. Je ferai ici l'hypothèse suivante : des *Confessions* aux *Rêveries*, Rousseau invente trois formes autobiographiques qui toutes trois posent la question de la renaissance et de la refondation de soi par le nom, en intégrant ce portrait déformé de lui-même que renvoie le regard de l'« Autre » qu'il inscrit dans son texte, comme pour exorciser la puissance fantasmatiquement pourvoyeuse de vie et de mort que représente le personnage de Voltaire, à la fois maître à penser et « tigre »¹¹ lacérateur.

Les *Confessions*, par les deux aventures liées aux deux pseudonymes, inscrivent *intus et in cute*, un portrait anamorphosé de soi, comme si nulle peinture de soi n'était plus authentique que celle qui intègre le regard déformant pour le repositionner dans un système herméneutique régénérateur. J. Starobinski y lit une forme de pouvoir paradoxal de la fiction qui, telle que Rousseau la redéfinit, renverse la construction mensongère en manifestation de l'authenticité¹². J'y verrai pour ma part une construction textuelle affiliant cette expérience identitaire de l'altérité au souci de

⁶ Cette révolution autobiographique mène aux formes les plus novatrices de l'écriture de soi, intégrant le moment de déprise individuelle que suppose la confrontation au discours sociologique de Bourdieu, ou celui du brouillage des frontières, posées dans le *Pacte autobiographique*, mis en œuvre par les différents courants qui ont engendré et alimenté l'autofiction.

⁷ Je renvoie à la première partie de l'ouvrage de Peggy KAMUF (*op. cit.*) ainsi qu'aux développements de Jacques DERRIDA (dans *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984) qui s'interroge sur les conditions de possibilité de l'annulation de l'altérité qu'implique la question de la réception des textes : le risque étant que la signature demeure comme la trace d'une pensée d'un auteur mort et définitivement absent.

⁸ Celle notamment d'Antoine LILTI, « Reconnaissance et célébrité : Jean-Jacques Rousseau et la politique du nom propre », *Orages*, mars 2010, n° 9, pp. 77-94.

⁹ Ponctuellement il est vrai puisque cela ne concerne qu'un seul texte, écrit et publié en 1765, *Vision de Pierre de la Montagne, dit le Voyant* (OC III, p. 1232). Les pamphlets musicaux de l'année 1753 émanent de Rousseau pour ses contemporains, y compris celui signé de Grimm, *Les Prophéties du Petit Prophète de Boemischbroda*, auquel Rousseau aurait collaboré. Cela a valu à Rousseau d'être brûlé en effigie par l'orchestre de l'Opéra et interdit d'entrée à la scène de l'Académie royale de musique.

¹⁰ Sur la valeur paradoxale de ce choix de Rousseau et ses implications théoriques dans ce que l'on peut définir comme le système de pensée de l'auteur, je renvoie à mon article « La Seconde Préface de *La Nouvelle Héloïse*, ou les enjeux philosophiques d'une pensée de la contradiction », *Dix-huitième siècle*, 2006, vol. 38, pp. 495-510.

¹¹ J'emprunte le terme à Rousseau, dans sa lettre du 31 janvier 1765 à DuPeyrou (CC 3953).

¹² Jean STAROBINSKI, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 77-83.

refondation de soi intégrant l'image potentiellement monstrueuse que renvoie le regard de l'« Autre ». Dans cette perspective, on pourrait considérer que l'écriture des *Dialogues* est en gestation dans celle des *Confessions*, la problématique de l'exposition discursive et de la mise en scène juridico-fictionnelle des images de soi dans le but de tenter de contrôler les productions monstrueuses de l'opinion publique pour les rediriger vers une lecture authentique et une connaissance véridique de l'Auteur¹³ trouve une origine dans les dispositifs textuels convoqués dans les deux épisodes des pseudonymes. Les *Rêveries* participent, me semble-t-il, d'une autre logique : ce texte qui ne s'offre plus comme élément d'un système de circulation, d'échanges et d'interactions discursifs – les *Rêveries* ne s'adressent à aucun lecteur, si ce n'est soi-même – vient aboutir le processus textuel amorcé par les *Confessions*. L'écriture du nom y apparaît par deux fois comme expérience d'une déprise et d'une libération. L'auteur des *Rêveries* y aurait assumé son statut d'être « innommé », voire « innommable », il n'y est plus ni « Jean-Jacques » ni « Rousseau », mais le « Promeneur solitaire », comme si le mouvement de reconquête de soi se parachevait dans cette sortie de l'ordre de la filiation patronymique – qu'elle soit généalogique ou fantasmatiquement reconstruite dans le jeu des regards croisés avec l'« Autre » – pour fonder le seul nom périphrastique véritable de Rousseau, celui que lui assigne l'unique objet qui l'occupe désormais, l'herborisation.

Mon propos s'organisera en trois temps : j'envisagerai tout d'abord le contexte d'écriture des *Confessions* en faisant l'hypothèse que ce texte visant l'énonciation d'une authenticité intègre divers niveaux de reconstruction fantasmatique dans le projet qu'il porte d'une refondation de soi par le nom. Cela m'amènera ensuite à analyser les deux aventures pseudonymiques de Rousseau, pour enfin envisager, en forme de conclusion, la double logique selon laquelle les *Dialogues* et les *Rêveries* se positionnent par rapport aux *Confessions* : que la reconquête de soi par le nom s'y fasse en rejoignant, pour l'inverser, le processus de désintégration amorcé par le regard de l'« Autre », ou qu'elle mette en œuvre un rapport à soi renouvelé par la renaissance qu'offre une écriture libérée de toute exigence de signature.

Le contexte d'écriture des *Confessions* : dans l'ombre de Voltaire

L'hypothèse, peut-être audacieuse, que je développerai ici est la suivante : la majeure partie de l'écriture des six premiers livres des *Confessions* se fait pour Rousseau dans un contexte de dialogue constant et indirect avec Voltaire. Henri Gouhier¹⁴ a mis en évidence les éléments textuels et factuels à partir desquels il est possible d'affirmer que les deux hommes ont inter-réagi tout au long de leur vie en intégrant le portrait, plus ou moins fantasmé, qu'ils se faisaient l'un de l'autre. Les travaux de Frédéric S. Eigeldinger¹⁵, en éclairant la complexité des échanges

¹³ Je renvoie là-dessus aux développements de J.-F. Perrin.

¹⁴ Henri GOUHIER, *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs*, Paris, Vrin, 1983.

¹⁵ Je renvoie notamment à la thèse de Frédéric S. EIGELDINGER, « *Des pierres dans mon jardin* », les années neuchâteloises de J.J. Rousseau et la crise de 1765, suivi de l'édition de La Vision de Pierre de la Montagne dit le Voyant, Genève, Slatkine, 1992, ainsi qu'à son édition critique du *Sentiment des citoyens* suivi de la *Déclaration relative à M. le pasteur Vernes*, Paris, Champion, 1997.

épistolaires et les effets de circulation directe et indirecte de l'information, montrent à quel point la deuxième partie des années 1760 amène constamment Rousseau à se positionner par rapport à Voltaire.

Dans un tel contexte, la publication et la diffusion du libelle de Voltaire *Le Sentiment des Citoyens* joue un rôle déclencheur. Ce texte circule anonymement et attaque Rousseau avec virulence. Le parti pris de Voltaire, suite à l'affaire des *Lettres écrites de la montagne* et aux révélations de Rousseau dans la cinquième de ces lettres (Rousseau y révèle que Voltaire est l'auteur d'un pamphlet très agressif contre la religion et contre le statut réservé aux textes dits « sacrés », le *Sermon des Cinquante*), est sans concession : il faut attaquer l'homme pour détruire sa « philosophie », il faut écarter à jamais des cercles intellectuels ce « vil séditieux » qui mérite la peine capitale. Le déferlement de haine du Patriarche est compréhensible, car en démasquant celui qui souhaitait rester caché, Rousseau se démarque volontairement et violemment de la règle tacite qui définit et conditionne le champ d'action des « philosophes des Lumières », à savoir, déjouer la censure pour diffuser les idées porteuses de Progrès. En effet, si Voltaire, chef de file en cela des penseurs éclairés, pratique en virtuose l'art du pseudonyme, de l'allonyme et autres mystifications autoriales¹⁶, la posture de Rousseau est fondamentalement opposée – d'aucuns diraient ontologiquement autre – puisque le « Citoyen de Genève » qui a fait le choix de vivre dans la vérité et de signer ses œuvres, y compris les plus audacieuses, de son nom souhaite assumer sa responsabilité d'auteur¹⁷. Je résumerais le point de litige au centre des tensions philosophiques et idéologiques qui séparent Rousseau et Voltaire en une formule : l'affirmation de soi par le nom. Cette affirmation manifeste la divergence de positionnement des deux hommes dans le champ de la pensée. La valeur de la signature de ses textes est pour Rousseau un engagement philosophique et moral, la diffusion de ses idées ne peut se faire qu'à cette condition, et ce, dans l'oubli parfois du contrôle exercé par la censure¹⁸. Le positionnement de Voltaire est très différent puisqu'il accorde une priorité absolue à la diffusion des idées porteuses de Progrès, ce qui l'amène à constamment jouer avec les dispositifs censoriaux, et à masquer régulièrement son nom pour mieux assurer la diffusion de ses textes. Le fait qu'à partir de la publication du *Sentiment*, Voltaire se soit, pour ainsi dire, acharné à moquer, discréditer, voire faire disparaître le nom de Rousseau et que Rousseau n'ait pu ne pas en être informé (même si l'information ne lui parvenait qu'indirectement et donc nécessairement déformée), peut constituer un arrière-plan déterminant, ou à tout le moins, éclairant pour aborder les effets de textes et de mise en scène de soi que l'écriture de Rousseau élabore lorsqu'il est question de dire le rapport à soi par le nom.

A partir de janvier 1765, comme le montrent les relevés et classements effectués par F.S. Eigeldinger¹⁹ dans sa correspondance, Voltaire se déchaîne contre

¹⁶ Sur cette question, je renvoie à l'ouvrage de J.F. JEANDILLOU, *Esthétique de la mystification, tactique et stratégie littéraires*, Paris, Minuit, 1994.

¹⁷ L'article de A. Lilti identifie précisément tous les enjeux littéraires, juridiques et culturels de la revendication de cette « responsabilité » (*op. cit.*).

¹⁸ L'affaire de la publication de l'*Émile* en est un exemple.

¹⁹ *Sentiment des Citoyens*, pp. 22-23.

Rousseau. Ce dernier n'y est, pour ainsi dire, plus nommé, mais bien « dé-nommé ». Son nom disparaît au profit des multiples formes et variations de l'insulte : c'est un « petit magot », un « délateur », un « monstre de vanité et de contradiction, d'orgueil et de bassesse ». D'octobre à décembre 1766, comme l'indique F.S. Eigeldinger, la périphrase se fait plus agressive encore, Rousseau devient le « Judas de la troupe sacrée », l'« âme pétrie de boue et de fiel », le « singe qui mord ceux qui lui donnent à manger ». En 1767, à propos de l'« affaire infernale » avec Hume, Voltaire discrédite par la moquerie et le mépris ce qui lui apparaît comme une ingratitude de plus (concernant l'attitude de Rousseau vis-à-vis de la pension proposée par le roi d'Angleterre) ; l'insulte se développe dans la *Quatorzième Honnêteté* et se conclut par une violente épigramme²⁰, dans laquelle Rousseau est désigné et vilipendé dans chaque vers sans que jamais son nom soit écrit. Le « dé-nommé » est sacré « innommable ». Avant cette épigramme, il y a eu les deux lettres publiques de Voltaire contre Rousseau (*Lettre au Docteur Pansophe* et *Lettre de M. De Voltaire à M. Hume*) et l'affaire de l'*Exposé succinct* que Rousseau diffuse par l'intermédiaire du libraire Guy²¹. Voltaire ne cesse de lacérer « Jean-Jacques », de s'en moquer, de l'insulter, de l'attaquer dans sa personne²². Rousseau ne peut ignorer les attaques multiples de Voltaire contre son nom (d'autant que les deux lettres de Voltaire sont publiques). Lors de son séjour en Angleterre, ces attaques, jointes à celles qu'il dit subir de Hume, sont la preuve pour lui que ses efforts sont vains pour déjouer le complot qui s'est tramé contre lui. Aussi affirme-t-il à Guy (qu'il charge de publier son *Exposé succinct*), le 2 août 1766 : « La ligue qui s'est formée contre moi est trop puissante, trop adroite, trop ardente, trop accréditée pour que dans ma position, sans autre appui que la vérité, je sois en état de lui faire face dans le public. Couper les têtes de cette hydre ne servirait qu'à les multiplier, et je n'aurais pas détruit une de leurs calomnies, que vingt autres plus cruelles lui succéderaient à l'instant ». Ce qu'il écrit, dans le paragraphe suivant de cette même lettre, qui isole ce qui le détruit radicalement par inversion des valeurs de vérité et d'authenticité qu'il avait attachées à son nom concerne Hume, mais pourrait bien concerner Voltaire et renvoyer au début de la première « affaire infernale », non pas l'anglaise, mais la genevoise. L'extrait de la lettre à Guy est le suivant : « On dit que M. Hume me traite de vile canaille et de

²⁰ « Cet ennemi du genre humain, / Singe manqué de l'Arétin, / Qui se croit celui de Socrate ; / Ce charlatan trompeur et vain, / Changeant vingt fois son mithridate ; / Ce basset hargneux et mutin, / Bâtard du chien de Diogène, / Mordant également la main / Ou qui le fesse, ou qui l'enchaîne, / Ou qui lui présente du pain » (VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), « Mélanges », pp. 963-964).

²¹ Les chapitres xv et xvi de l'ouvrage de H. Gouhier présentent l'affaire dans toute sa complexité.

²² La *Quatorzième Honnêteté* redouble le discours du *Sentiment*, en ciblant non plus le passé de Rousseau, mais l'actualité douloureuse dans laquelle il est pris. Elle s'ouvre sur ces mots : « Jean-Jacques Rousseau, qui ne passe ni pour le plus judicieux, ni pour le plus conséquent des hommes, ni pour le plus modeste, ni pour le plus reconnaissant, est mené en Angleterre par un protecteur qui épuise son crédit pour lui faire obtenir une pension secrète du roi » (*ibid.*, p. 963).

scélérat [dans ses lettres, disparues, au baron d'Holbach] ²³. *Si je savais répondre à de pareils noms, je m'en croirais digne* ».

Ce détachement envers le déni d'identité qu'il subit (ce sera toute l'entreprise des *Dialogues* que de prouver que l'être véritable de J.J. est l'inverse absolu de ce dont on l'accuse), Rousseau l'affichait déjà en janvier 1765, après avoir pris connaissance du libelle de Voltaire. La lettre qu'il adresse à DuPeyrou le 31 janvier 1765 s'ouvre sur ces réflexions : « Voici, Monsieur, deux exemplaires de la pièce que vous avez déjà vue et que j'ai fait imprimer à Paris [édition annotée par Rousseau du *Sentiment des Citoyens*]. C'était la meilleure réponse qu'il me convenait d'y faire. [...] Voici enfin la lettre de Buffon [lettre inconnue] de laquelle je suis extrêmement touché. Je veux lui écrire, mais la crise horrible où je suis ne me le permettra pas sitôt. Je vous avoue cependant que je n'entends pas bien le conseil qu'il me donne de ne pas me mettre à dos M. de Voltaire ; c'est comme si l'on conseillait à un passant attaqué dans un grand chemin de ne pas se mettre à dos le brigand qui l'assassine. Qu'ai-je fait pour m'attirer les persécutions de M. de Voltaire, et qu'ai-je à craindre de pis de sa part ? M. de Buffon veut-il que je fléchisse ce tigre altéré de mon sang ? Il sait bien que rien n'apaise ni ne fléchit jamais la fureur des tigres. Si je rampais devant Voltaire il en triompherait sans doute, mais il ne m'en égorgerait pas moins. Des bassesses me déshonoreraient et ne me sauveraient pas. Monsieur, je sais souffrir, j'espère apprendre à mourir, et qui sait cela n'a jamais besoin d'être lâche ». Il semble donc que Rousseau, dès janvier 1765 (le *Sentiment* est publié fin décembre 1764), soit très conscient des coups redoublés et extrêmement violents que lui porte Voltaire qu'il décrit comme un « tigre altéré de son sang ». Une phrase surtout retient l'attention pour qui a en mémoire le style particulièrement injurieux – qui sera reproché à son auteur – du libelle (texte dont il est justement question au début de la lettre) : *Qu'ai-je fait pour m'attirer les persécutions de M. de Voltaire, et qu'ai-je à craindre de pis de sa part ?* On sait que le *Sentiment* paraît anonymement, on connaît la *Déclaration relative à M. le Pasteur Vernes* et la correspondance de Rousseau avec ce dernier, on n'ignore pas non plus les certitudes affichées par Rousseau quant au « style pastoral » du texte ou à l'erreur d'orthographe qu'il comporte (sur *Quinze cent*), de telles maladresses, ajoutées au contenu infâmant du libelle, ne sauraient, selon Rousseau, accuser le philosophe et auteur, grand maître à penser qu'est Voltaire ²⁴. Pourtant la lettre du 31 janvier 1765 laisse entendre que Rousseau n'est peut-être pas si aveugle que ce qu'il veut bien laisser croire quant à l'auteur réel du libelle ²⁵. Cette hypothèse

²³ CC A439.

²⁴ Les présentations de H. Gouhier et F.S. Eigeldinger sont particulièrement éclairantes à ce sujet.

²⁵ Les formules qui accusent Vernes dans la *Déclaration relative à M. Vernes*, notamment celles qu'on trouve au § 17, retiennent l'attention : Rousseau développe l'argument qu'il faut distinguer la vérité de ce qui est et la croyance qu'il en a. On peut y lire une certaine prudence (surtout de la part de celui qui écrit l'épisode du peigne cassé), on peut aussi y décoder un aménagement rhétorique permettant à Rousseau de savoir que Voltaire est l'auteur, tout en écrivant que Vernes est le seul coupable. Tel est le texte : « Qu'on saisisse donc bien la question. Il ne s'agit pas de savoir précisément si M. Vernes est ou n'est pas l'auteur de libelle mais si je dois croire ou ne pas croire qu'il l'est. Que ne puis-je si bien séparer ces deux questions que

m'amène à considérer que lorsque Rousseau entreprend l'écriture de ses *Confessions*, il est constamment habité par cette actualité récente qui a marqué une dégradation sans précédent dans les relations, déjà conflictuelles, entre les deux hommes. Or, ce que l'on peut mettre en évidence de cette « affaire infernale » genevoise renvoie à la question du nom et au rapport à Voltaire : la *Cinquième Lettre de la Montagne* a révélé l'usage fondamentalement différent que les deux hommes font de leur nom d'auteur : Rousseau y fait une révélation (en démasquant l'auteur anonyme du *Sermon*) qui ébranle les fondements qui garantissent, selon Voltaire, la place du philosophe éclairé dans une société encore régie par les interdits de la censure. Le *Sentiment des Citoyens* apprend, en retour, à Rousseau la fureur destructrice dont peut être capable Voltaire pour lui ôter toute existence philosophique et sociale en lui arrachant son nom (que Rousseau place si symboliquement à la tête de chacun de ses ouvrages) pour le couvrir d'insultes.

En 1765 et 1766, Rousseau est régulièrement conduit, dans sa correspondance avec ses amis genevois et neuchâtelois (Lenieps et DuPeyrou), à se positionner par rapport à Voltaire : qu'il soit question des entreprises malveillantes du « Grand Inquisiteur », ou des exactions manifestes que Voltaire pratique à l'égard de Rousseau en faisant cas des injustices dont il a été victime de la part des pasteurs genevois, tout en prenant grand soin de faire disparaître son nom. En effet, alors que Rousseau est en Angleterre, DuPeyrou tente de concilier les intérêts de l'exilé avec ceux du Patriarche, conseillant à Rousseau de ne pas voir d'un mauvais œil l'alliance avec Voltaire dans la lutte que ce dernier mène contre les ministres du culte. Il s'agirait de bénéficier des attaques de Voltaire envers les pasteurs neuchâtelois pour tenter de réhabiliter Rousseau (ce dernier ayant dû fuir Môtiers suite à ses démêlés avec le pasteur Montmollin). Rousseau se montre plus que réticent, voire accuse même son ami neuchâtelois de trahison. Sur la question qui nous occupe, un commentaire de DuPeyrou paraît particulièrement significatif : ce dernier rend compte à Hume des tractations de Voltaire et précise que le Patriarche a diffusé une lettre de Frédéric II de Prusse (qui enjoignait aux pasteurs neuchâtelois de changer d'attitude envers Rousseau) afin de justifier son combat contre l'obscurantisme véhiculé par la religion en s'appuyant sur les avis éclairés d'un souverain-philosophe. Le commentaire en question signale que Voltaire reprend les termes mêmes de la lettre du roi, à une exception près : « La pièce est bien conforme à l'original, excepté à la ligne 14 de la page 2 [de l'imprimé] où au lieu de à un homme, était au Sr. Rousseau »²⁶. Voltaire réécrit le texte précisément là où le roi avait fait apparaître le nom de Rousseau. Le Patriarche utilise le « cas Rousseau » comme un argument supplémentaire dans sa lutte contre les prêtres, mais prend grand soin de

la dernière ne conclue rien pour l'autre. Que ne puis-je établir les motifs de ma persuasion sans entraîner celle des lecteurs. Je le ferais avec joie. Je ne veux point prouver que Jacob Vernes est un infâme mais je dois prouver que J.J. Rousseau n'est point un calomniateur » (Paris, Champion, 1997, pp. 103-104). Ce rapport complexe à la vérité et aux conditions de son énonciation n'est lisible que dans un effet « d'après coup », si l'on a en tête les développements de la *Quatrième Promenade* (sur ce texte, voir l'excellent article de J.F. PERRIN, « Du droit de taire la vérité au mensonge magnanime : sur quelques arrière-plans théoriques et littéraires de la quatrième promenade », Toulouse, *Littératures*, 1997, n° 37, pp. 115-130).

²⁶ Cité par Frédéric S. EIGELDINGER, « *Des pierres dans mon jardin* », *op. cit.*, p. 398.

faire disparaître le nom de Rousseau. Dans l'imaginaire de l'exilé anglais, on peut supposer que ce geste d'effacement n'a peut-être pas été ignoré dans la mesure où DuPeyrou a pris la peine d'en informer explicitement Hume. C'est donc affirmer une sorte de renaissance, après la désintégration sans précédent que constitue le *Sentiment* et les suites que la dégradation des rapports avec Voltaire a pu enclencher, que de chercher pour Rousseau, dans les *Confessions*, à faire exister son nom.

Les deux aventures pseudonymiques de Rousseau : de Vaussore de Villeneuve à Dudding

Trois passages me semblent emblématiques dans les six premiers livres des *Confessions* de ce que Rousseau joue en termes d'image de soi et de reconquête de son identité lorsqu'il écrit à propos de son nom : l'extrait du livre quatre où Rousseau devient Vaussore de Villeneuve, celui du même livre où il couche dans la chambre de son illustre prédécesseur et homonyme, celui enfin du livre six où Rousseau, sur la route de Montpellier, rencontre M^{me} de Larnage et devient Dudding. Ces trois passages sont indirectement annoncés par la toute première ébauche des *Confessions* que peuvent constituer les *Lettres à Malesherbes*. En effet, dans la première de ces quatre lettres, Rousseau pose déjà les données du problème que les *Confessions* abordent indirectement et que les *Dialogues* traiteront frontalement : la question des conditions de possibilité de la signature et des valeurs d'authenticité qui y sont attachées et qui donc garantissent les contenus philosophiques et moraux des ouvrages qui la portent. Cela s'énonce en une phrase dans la première lettre : « Des succès continus m'ont rendu sensible à la gloire, et il n'y a point d'homme ayant quelque hauteur d'âme, et quelque vertu qui pût penser sans le plus mortel désespoir qu'après sa mort on substituerait sous son nom à un ouvrage utile, un ouvrage pernicieux, capable de déshonorer sa mémoire et de faire beaucoup de mal »²⁷. Le projet de Rousseau de parler de soi implique donc de s'interroger sur l'existence de son nom dans le domaine de la publication des textes et sur la validité des discours que cette posture auctoriale lui donne, sachant qu'on peut inverser les valeurs véhiculées par sa signature en l'effaçant ou en la détournant. Or c'est bien cette question du rapport au nom dans l'écriture de soi que les trois extraits sélectionnés mettront en évidence dans les *Confessions*. Qu'en est-il de Voltaire ? En 1762, il apparaît dans l'imaginaire de Rousseau, non pas encore comme celui qui le défigure en le « dé-nommant », mais comme celui dont le système de pensée et l'existence sociale bloquent la diffusion de ses idées. Voltaire est donc identifié comme un adversaire philosophique – la querelle autour de l'article « Genève » et la publication de la *Lettre à d'Alembert* viennent de le montrer – et non pas encore comme le « tigre altéré de son sang » qui l'éreintera dans quelques années. Aussi la quatrième et dernière des *Lettres à Malesherbes* fait-elle cette allusion signifiante au démoralisateur de Genève : « C'est quelque chose d'avoir pu contribuer à empêcher, ou différer au moins dans ma patrie, l'établissement pernicieux que pour faire sa cour à Voltaire à nos dépens, d'Alembert voulait qu'on fit parmi nous »²⁸. Les effets de convergence textuelle sont posés : en 1762, la

²⁷ OC I, p. 1131.

²⁸ *Id.*, p. 1143.

situation entre Rousseau et Voltaire n'est pas celle qu'enclencheront les événements de décembre 1764-janvier 1765, néanmoins, le cadre à partir duquel Rousseau déploie la recherche et la manifestation, par les moyens du texte, de son identité existe dès avant l'exil hors de France (peut-être dès sa retraite hors de Paris). Ce cadre révèle le rôle que joueront dans les *Confessions* ce que je considérerai ici comme les deux axes organisateurs de l'écriture de soi : le rapport au nom et le positionnement par rapport à Voltaire.

L'articulation de ces deux axes est un élément essentiel de l'existence sociale et auctoriale de Rousseau. C'est par rapport – et grâce – à Voltaire que Rousseau s'est constitué penseur et homme de lettres, c'est dans la deuxième lettre qu'il lui envoie, le 30 janvier 1750, alors qu'il commence à se faire un nom (il vient de collaborer avec Voltaire et Rameau aux *Fêtes de Ramire*, en 1745, il est en train d'écrire son *Discours sur les sciences et les arts*), que Rousseau pour la toute première fois signe « Rousseau, Citoyen de Genève ». L'événement qui amène le jeune Rousseau à s'adresser au grand maître Voltaire est particulièrement significatif : Rousseau craint d'être confondu avec le Rousseau qui, lors de la représentation de l'*Oreste* de Voltaire, s'est distingué en refusant d'applaudir, ce que Voltaire a pris pour une insulte manifeste et effrontée. C'est la deuxième fois que Rousseau prend la plume pour s'adresser directement à celui qu'il admire et révère par-dessus tout (la première fois, c'était en décembre 1745 et le ton de la lettre témoignait déjà de la plus haute admiration) ; les formules qui ouvrent cette lettre signalent le souci de distinction patronymique qui préoccupe Rousseau, soucieux d'être bien identifié et distingué de celui qui est pour lui, comme il le lui écrit en 1745, son seul maître à penser : « Monsieur, Un Rousseau [Jean-Baptiste Rousseau] se déclara autrefois vôtre Ennemi de peur de se reconnaître vôtre inférieur. Un autre Rousseau [probablement Pierre Rousseau qui fonda en 1756 le *Journal encyclopédique*] ne pouvant approcher du premier par le génie veut imiter ses mauvais procédés [il s'agit de l'altercation qui eut lieu entre ce « Rousseau » et Voltaire le 7 février 1750 lors de la dernière représentation de l'*Oreste* de Voltaire]. Je porte le même nom qu'eux, mais n'ayant ni les talents de l'un, ni la suffisance de l'autre, je suis encore moins capable d'avoir leurs torts envers vous : je consens bien de vivre inconnu, mais non déshonoré, et je croirais l'être si j'avais manqué au respect que vous doivent tous les Gens de Lettres, et qu'ont pour vous tous ceux qui en méritent eux-mêmes ». Un deuxième passage apparaît particulièrement éclairant si on le rapporte aux événements ultérieurs, le *Second Discours* (et sa dédicace à la ville de Genève) et l'article « Genève », qui détermineront la nouvelle tonalité, plus ironique, voire agressive, des échanges épistolaires des deux hommes. En 1750, Rousseau, alors encore inconnu, fait savoir au grand Voltaire les valeurs de probité qui sont attachées à son nom : « Vous n'avez pas, non plus, bien jugé d'un Républicain, puisque j'étais connu de vous pour tel. J'adore la liberté : je déteste également la domination et la servitude, et ne veux en imposer à Personne. De tels sentiments sympathisent mal avec l'insolence. Elle est plus propre à des esclaves, ou à des hommes plus vils encore, à de petits auteurs jaloux des grands. Je vous proteste donc, Monsieur, que non seulement Rousseau de Genève n'a point tenu les discours que vous lui avez attribués, mais qu'il est incapable d'en tenir de pareils. Je ne me flatte pas de mériter l'honneur d'être connu de vous, mais si jamais ce bonheur m'arrive, ce ne sera, j'espère, que par des

endroits dignes de vôtre estime ». Au terme d'une telle lettre, Rousseau, qui souhaite prioritairement ne pas être confondu avec « Rousseau de Toulouse »²⁹, signe non pas « Rousseau de Genève », mais « Rousseau Citoyen de Genève ». Cette lettre peut presque se lire comme l'« avant-texte » fantasmatique de l'« affaire infernale » de Genève, surtout si l'on y adjoint la brève et décisive réponse que Voltaire fait à Rousseau, le 2 février 1750 : « Vous réhabilitez, Monsieur, par votre probité le nom de Rousseau. Celui dont il est question n'est point citoyen de Genève, mais citoyen à ce qu'on dit du borbier du Parnasse. Il a des torts que vous êtes incapable d'avoir, et ne paraît pas avoir votre mérite ». Le rêve de Rousseau semble s'être réalisé : il existe comme Citoyen de Genève auprès du maître qu'il a toujours vénéré, mais le tour ironique que réserve l'histoire à venir sera d'inverser pour Rousseau cette éclatante lettre de Voltaire. A partir du moment où le Citoyen de Genève lance son nom dans les milieux philosophiques (avec son *Second Discours* surtout), Voltaire commence à tourner en moquerie le nom de Rousseau en se riant des paradoxes plaisants de ce citoyen du borbier philosophique.

Avant d'être « Rousseau de Genève », Rousseau s'est constitué « Rousseau de Chambéry » puis « Rousseau des Charmettes ». Ce personnage de jeunesse que l'auteur des *Confessions* met en scène aux livres trois et cinq est décrit comme bâtissant les bases de son savoir avec son ami M. de Conzié, en autodidacte, dans l'ombre et la vénération de Voltaire, « rien de tout de ce qu'écrivait Voltaire ne nous échappait ». Voltaire y est mis en scène comme une sorte de maître d'études à distance, Rousseau apprend avec lui la pureté de la langue française³⁰, se forge un style, découvre la force dramatique et tragique du théâtre³¹ et surtout, apprend à penser en découvrant les nouveaux horizons philosophiques révélés par Voltaire³². Ce dernier est présenté comme le « bon maître » (par opposition au « mauvais », Abel Ducommun, celui qui donne des coups de bâton)³³ qui révèle son élève à lui-même. Ces pages des

²⁹ Il s'agit de Pierre Rousseau. Sur la fonction littéraire et sociale des marques qui permettent d'identifier et de distinguer les figures littéraires et politiques de l'époque par l'amplification périphrastique (allégorique ou non de leur nom), je renvoie à l'article de M. DELON, « Le nom, la signature », dans Jean-Claude BONNET (dir.), *La Carmagnole des Muses, l'homme de lettres et l'artiste dans la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1988, pp. 277-294.

³⁰ « Je fus corrigé d'une faute d'orthographe que je faisais avec tous nos Genevois par ces deux vers de *La Henriade* : « Soit qu'un ancien respect pour le sang de leurs maîtres / Parlât encor pour lui dans le cœur de ces traîtres ». Ce mot *parlât* qui me frappa, m'apprit qu'il fallait un *t* à la troisième personne du subjonctif ; au lieu qu'auparavant je l'écrivais et prononçais *parla*, comme le présent de l'indicatif » (OC I, p. 111).

³¹ Ce dont témoigne cet extrait du *Verger de Madame de Warens*, probablement publié en 1739 où Rousseau fait sans doute notamment allusion à la première tragédie de Voltaire, *Zaïre* : « et toi touchant Voltaire / Ta lecture à mon cœur restera toujours chère » (OC II, p. 1129).

³² « Le goût que je pris à ces lectures m'inspira le désir d'apprendre à écrire avec élégance, et de tâcher d'imiter le beau coloris de cet auteur dont j'étais enchanté. Quelques temps après parurent ses *Lettres philosophiques* ; quoiqu'elles ne soient assurément pas son meilleur ouvrage, ce fut celui qui m'attira le plus vers l'étude, et ce goût naissant ne s'éteignit plus depuis ce temps-là » (OC I, p. 214).

³³ Rousseau rédige ce livre cinq quelques années après la parution, dans les *Mémoires secrets* dits de Bachaumont (en octobre 1762), d'une estampe représentant Rousseau et Voltaire

Confessions éclairent toute la charge affective et symbolique qui habite le début (qui peut apparaître comme maladroitement flatteur) de la première lettre de Rousseau à Voltaire, le 11 décembre 1745 : « Monsieur, Il y a quinze ans que je travaille pour me rendre digne de vos regards, et des soins dont vous favorisez les jeunes Muses en qui vous découvrez quelque talent ».

L'épisode de la formation intellectuelle du jeune Rousseau et de son ami M. de Conzié, tel que Rousseau le reconstruit lorsqu'il l'écrit, alors qu'il est lui-même le protégé du roi de Prusse (qui, à l'époque du livre cinq, n'est encore que prince), semble organisé pour laisser penser au lecteur qu'il s'y représente en double de Voltaire. Voici la mise en scène de ces deux jeunes gens qui ne vivent que dans le souci des aventures intellectuelles du brillant Voltaire : « La correspondance de Voltaire avec le Prince royal de Prusse faisait du bruit alors ; nous nous entretenions souvent de ces deux hommes célèbres, dont l'un depuis peu sur le trône s'annonçait déjà tel qu'il devait dans peu se montrer, et dont l'autre, aussi décrié qu'il est admiré maintenant, nous faisait plaindre sincèrement le malheur qui semblait le poursuivre, et qu'on voit si souvent être l'apanage des grands talents. Le Prince de Prusse avait été peu heureux dans sa jeunesse, et Voltaire semblait fait pour ne l'être jamais »³⁴. Rousseau écrit probablement cela alors qu'il est (ou a récemment été) lui-même sous la protection de Frédéric II, et qu'il traverse (ou vient de traverser) une situation tendue avec les pasteurs de Neuchâtel (qui eux aussi dépendent de la juridiction du roi de Prusse). Le Rousseau malheureux et décrié de la deuxième partie des années 1760 dessine dans cette page du livre cinq une sorte de double portrait, qui pour être bien vu, doit s'inscrire dans une perspective temporelle (celle du temps présent se superposant au passé) convoquant un double et contradictoire système de signes à déchiffrer. Le Voltaire brillant et inaccessible de la jeunesse de Rousseau est projeté en double contradictoire de Rousseau auteur des *Confessions*, décrié, interdit et bafoué. La formule « aussi décrié qu'il est admiré maintenant » caractérise par permutation des participes passés l'état dans lequel se trouve Rousseau suite à son exil hors de France, alors que ses livres sont brûlés. Le « bon maître » de la jeunesse s'est inversé en « tigre altéré du sang » de celui qui a probablement été, tel du moins que Rousseau veut se le figurer, l'un de ses meilleurs élèves.

Cette pratique de la surimpression dans la représentation des personnages que Rousseau a pu incarner dans sa jeunesse se retrouve dans les deux aventures pseudonymiques du livre quatre qui projettent dans ce texte qui se donne comme le déploiement d'une énonciation de l'authenticité, deux espaces d'altérité. En quoi la fracture identitaire manifestée par le jeu de masque des pseudonymes révèle-t-elle une vérité de l'individu Rousseau ? Je ferai, pour répondre à cette question, l'hypothèse

se bastonnant. Rousseau, en replongeant aux sources intellectuelles qui l'ont nourri et formé, inverserait les données fantasmatiques (ou métaphoriques ?) de la réalité présente pour inscrire en filigrane dans le texte le cours d'un temps qui n'advient pas : Voltaire n'aurait-il pas pu devenir son père spirituel ?

³⁴ OC I, p. 214.

que ces pseudonymes sont deux autres portraits de Rousseau en double de Voltaire, l'homme aux 157 pseudonymes ³⁵.

Le point commun entre ces deux aventures pseudonymiques est le principe d'intertextualité qui en régit l'économie interne : que Rousseau soit Vaussore de Villeneuve chez M. de Treytorens ou Dudding avec Mme de Larnage, il se met en scène en figure de mystificateur-mystifié (comme un autre Poinset) mystifiant son monde. Cette intrication et ce renversement des mécanismes de la mystification fait d'une certaine façon « perdre le nord » au lecteur qui s'interroge sur la validité et sur le sens de ces deux aventures. La mise en scène de la mystification est construite de façon à réunir en un seul personnage (ce Rousseau qui se masque derrière ses pseudonymes) le double principe de la cause et de l'effet de la mystification. Vaussore et Dudding sont deux « mystifiés-mystificateurs ». En effet, lorsque Rousseau se « venturise » et devient autre en modifiant son nom, il endosse l'habit du mystificateur, mais lorsqu'il se fait passer pour un « maître à chanter sans savoir déchiffrer un air » et que son concert vire à la cacophonie générale, les musiciens prenant un certain plaisir à parachever ce chef-d'œuvre d'incompétences (« Mes bourreaux de symphonistes qui voulaient s'égayer raclaient à percer le tympan d'un quinze-vingt »), le mystificateur devient le mystifié ³⁶. Pour qui lit l'ensemble du corpus autobiographique, le jeu des mystifications ne s'arrête pas là ; cette fois, c'est le lecteur qui en fait les frais. En effet, dans le premier *Dialogue*, alors qu'il est question de régler un élément fondamental à la réhabilitation publique de « J.J. », à savoir s'il est un imposteur ou s'il est bien l'auteur de l'intégralité de son œuvre musicale (qui est tout entière construite selon un même principe d'unité) aussi bien théorique que concertante, « Rousseau » présente un exemple (à valeur d'argument) des plus significants : « car combien ne voit-on pas, surtout en Suisse et en Allemagne, de gens qui ne sachant pas une note de musique et guidés uniquement par leur oreille et leur goût, ne laissent pas de composer des choses très agréables et même très régulières, quoiqu'ils n'aient nulle connaissance des règles, et qu'ils ne puissent déposer leurs compositions que dans leur mémoire » ³⁷. Or, justement le texte des *Confessions* présente un indice explicite permettant au lecteur de lier ces deux extraits. On y lit cette remarque proleptique qui anticipe non seulement sur les temps, mais aussi sur les textes : « Pauvre Jean-Jacques, dans ce cruel moment tu n'espérais guère qu'un jour devant le Roi de France et toute sa cour tes sons exciteraient des murmures de surprises et d'applaudissement, et que dans toutes les loges autour de toi les plus aimables femmes se diraient à demi-voix : quels sons charmants ! quelle musique enchanteresse ! tous ces chants-là vont au cœur ». Il est vrai que chez M. de Treytorens, Vaussore de Villeneuve a « composé » dans le style de Rameau (« Non, depuis qu'il existe des Opéra français, de la vie on n'ouït

³⁵ C'est le nombre que recense Jeroom Vercruysse dans son article « Pseudonymes » du *Dictionnaire général de Voltaire*, Paris, Honoré Champion, 2003, pp. 1005-1007.

³⁶ Ce que Rousseau met plaisamment en scène sans manquer d'insister sur le ridicule affiché de la situation : « Quoiqu'on eût pu penser de mon prétendu talent, l'effet fut pire que tout ce qu'on semblait attendre. Les musiciens étouffaient de rires ; les auditeurs ouvraient de grands yeux et auraient bien voulu fermer les oreilles, mais il n'y avait pas moyen » (*OC* I, p. 149).

³⁷ *Id.*, p. 681.

un semblable charivari »), alors que Rousseau de Genève suivra les principes de la mélodie et de la musique italienne pour porter l'émotion musicale au plus haut et faire pleurer les belles dames de la cour avec son *Devin du village*. Quelle est donc la vérité factuelle à l'origine de ces lignes ? La reconstruction textuelle laisse entendre au minimum deux éventualités : soit l'épisode du concert a été dans les *Confessions*, totalement réécrit, en inversant systématiquement les données et les *Dialogues* donnent indirectement la « vraie » version (Rousseau-Vaussore en jeune prodige), soit la double mystification s'annule et l'aventure qui n'a aucune conséquence semble ne pas avoir eu lieu (« Dès le même soir tout Lausanne sut qui j'étais, et ce qui est remarquable, personne ne m'en fit semblant, pas même le bon Perrotet, qui pour tout cela ne se rebuta pas de me loger et de me nourrir »). La confrontation des deux extraits des *Confessions* et des *Dialogues* laisse penser que qui a lu l'épisode de Lausanne en considérant que Rousseau contait dans toute sa vérité une aventure de jeunesse, ne peut pas ne pas avouer avoir été mystifié. La vérité que Rousseau révèle dans cet extrait semble bien plutôt se manifester dans le double portrait de lui-même en « jeune Voltaire » que Rousseau trace ici. Je fonde cette hypothèse sur deux éléments de convergence avec cette figure que fantasme Rousseau de « maître devenu tigre lacérateur » : la création d'un « nom de scène » par anagramme et la veine comique dans laquelle s'inscrit ce texte, qui a par endroits l'humour et les accents décapants de ce style voltairien que Rousseau a étudié, et étudie probablement avec tant de soin lors des années neuchâteloises.

Rousseau précise comment il a l'idée de son pseudonyme qui lui permet de se créer un « autre » lui-même : « Je fis l'anagramme du nom de Rousseau dans celui de Vaussore ». Tel est le premier trait de ce portrait en négatif de soi-même. Vaussore est un hommage détourné au maître qui ne châtie si bien peut-être que parce qu'il aime tout autant. Voltaire est un nom de scène, celui qu'Arouet se donne en signant sa toute première tragédie, dont le titre, rapporté au personnage que se crée Arouet, pose indirectement³⁸ la question de l'identité et de la filiation puisqu'il s'agit d'*Œdipe* (pièce qui connaît un très grand succès au XVIII^e siècle). La caractérisation de soi par la mise en scène du regard de l'« Autre » s'accomplit ici dans la création d'un nom nouveau par anagramme. Ce choix renvoie à Voltaire dont le nom est expliqué, au XVIII^e siècle, comme provenant de l'anagramme d'« Arouet l. j. », le « j » étant susceptible de valoir pour la lettre « i ». R. Pomeau indique que cette explication n'est rien moins que sûre, mais il est significatif de constater que c'est elle qui est diffusée comme certaine auprès de tous les contemporains de Rousseau³⁹. Rousseau se dessine sous les traits d'un double de Voltaire, la suite du livre quatre invite à penser que les deux hommes sont de la même famille littéraire, relèvent finalement d'une même généalogie reconstruite. Dans les *Confessions*, Rousseau qui informe ses lecteurs de ses origines généalogiques, laisse entendre à deux reprises qu'il est le fils

³⁸ J.M. MOUREAUX, dans son ouvrage *L'Œdipe de Voltaire. Introduction à une psycholecture* (Paris, Minard, 1973), propose une lecture psychocritique de l'œuvre qui en souligne les aspects potentiellement autobiographique. D'autres interprétations en sont faites dans le volume *Voltaire homme de théâtre*, sous la direction de Christophe CAVE et Martial POIRSON, à paraître chez Garnier, 2012.

³⁹ R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985, p. 116.

d'une autre famille, toute de mots, de textes et de papier, famille qui l'inscrit dans la grande généalogie des Auteurs. Finalement, le choix de se peindre par le texte et de n'exister plus que sous la forme d'un livre qui le contient tout entier doit être compris dans son sens premier⁴⁰ : Rousseau est un livre, issu de livres (les livres de sa mère et ceux de son grand-père maternel) et sa vraie patrie est la littérature française, comme il le rappelle au livre cinq⁴¹. Dans cette fantasmagique généalogie littéraire, Rousseau se projette en double fraternel de Voltaire, en rappelant (ou reconstruisant ?) l'anecdote du bref séjour chez M. de la Martinière. La figure littéraire centrale de cette scène est Jean-Baptiste Rousseau. Rousseau informe ses lecteurs que c'est à partir de cet homologue patronymique et figure tutélaire du monde des lettres que son nom a commencé d'exister : « En me conduisant dans la chambre qui m'était destinée, il me dit : cette chambre a été occupée sous le comte du Luc par un homme célèbre, du même nom que vous. Il ne tient qu'à vous de le remplacer de toutes manières et de faire dire un jour Rousseau premier, Rousseau second. Cette conformité, qu'alors je n'espérais guère, eût moins flatté mes désirs, si j'avais pu prévoir à quel prix je l'achèterais un jour »⁴². L'allusion de la dernière phrase est explicite, Rousseau renvoie ses lecteurs à l'actualité de l'écriture des *Confessions*, le nom de « Rousseau second » a si bien existé qu'il a presque effacé celui de « Rousseau premier », mais c'est au prix du déferlement de la haine du Patriarche. Pourtant, c'est bien aussi dans l'ombre de Jean-Baptiste Rousseau que le Patriarche, du temps de sa jeunesse, avait cherché à faire exister son nom. Sur ce point, la lettre que le jeune Arouet adresse à Jean-Baptiste Rousseau, le 1^{er} mars 1719, en lui envoyant un exemplaire de son *Edipe*, est signifiante. Quoiqu'il ne faille pas brouiller les frontières des différents statuts des textes (une lettre n'est pas un roman autobiographique), ni supposer ce qui n'est qu'incertain (Rousseau n'avait pas accès aux lettres de Voltaire), les effets de style sont frappants. En lisant le début de cette lettre d'Arouet au maître Jean-Baptiste Rousseau, on croirait lire une lettre que le jeune Rousseau aurait pu envoyer à son maître Voltaire en lui joignant un exemplaire de son *Premier discours*⁴³. Voici l'extrait en question : « Je renoue enfin, Monsieur, un commerce que mes malheurs

⁴⁰ J.F. PERRIN, dans son livre, *Le chant des origines*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, voit dans cette reconstruction littéraire de soi le lieu d'expansion des formes de la mémoire dans ses implications affectives, sensibles et philosophiques.

⁴¹ « Enfin ce penchant [pour la France] s'est trouvé si désintéressé de ma part, si fort, si constant, si invincible, que même depuis ma sortie du royaume, depuis que le gouvernement, les magistrats, les auteurs s'y sont à l'envie déchaînés contre moi, depuis qu'il est devenu du bon air de m'accabler d'injustices et d'outrages, je n'ai pu me guérir de ma folie. [...] J'ai cherché longtemps la cause de cette partialité, et je n'ai pu la trouver que dans l'occasion qui la vit naître. Un goût croissant pour la littérature m'attachait aux livres français, aux auteurs de ces livres, et au pays de ces auteurs. [...] [M]es lectures continuées et toujours tirées de la même nation nourrissaient mon affection pour elle, et m'en firent enfin une passion aveugle que rien n'a pu surmonter » (*OC* I, p. 183).

⁴² *Id.*, p. 157.

⁴³ Étrange ironie de cette histoire qui se joue non pas réellement, mais sur la scène des projections et interprétations textuelles : Voltaire se brouille avec Jean-Baptiste Rousseau, Jean-Jacques Rousseau est détruit et méprisé par Voltaire.

m'avaient fait interrompre et que l'admiration et l'amitié que j'ai pour vous me font renouveler. Vous savez que je vous ai toujours regardé comme mon maître, et qu'ayant voulu vous suivre de loin dans vos succès je ne vous ai encore ressemblé que par des disgrâces. Peut-être m'en aimerez-vous davantage et vous en recevrez avec plus de bonté l'ouvrage que je vous envoie ». Non seulement Arouet sollicite le regard et la reconnaissance de celui dont il fait son père spirituel en littérature, mais il lui demande en plus de l'adouber sous son nouveau nom de plume Voltaire (nom qu'il utilise pour signer la lettre). Arouet n'est plus, que vive désormais Voltaire, l'explication est donnée : il ne faut pas être confondu avec le poète Roi, prononcé à l'époque « roué » (la mission auctoriale de Rousseau sera du même ordre, faire exister son nom sans qu'on le confonde avec ce « Rousseau premier »). La lettre du 1^{er} mars 1719 comporte en post-scriptum : « J'ai été si malheureux sous le nom d'Arouet que j'en ai pris un autre surtout pour n'être plus confondu avec le poète Roi. Si vous me faites l'honneur de m'écrire adressez votre lettre à M. de Voltaire chez M. Arouet, cour du palais ». L'invention anagrammatique de Rousseau révèle donc l'identité profonde et cachée de Rousseau : il est frère (ennemi) de Voltaire, inscrit dans la généalogie littéraire d'un des plus grands auteurs du siècle, Jean-Baptiste Rousseau. L'inscription dans le texte des *Confessions* d'une figure pseudonymique de soi correspond, rapportée au temps de l'écriture du texte, au désamorçage des valeurs auctoriales fondamentales que Rousseau attache à sa signature. Alors qu'il s'apprête à quitter Môtiers, Rousseau produit et diffuse anonymement un pamphlet, *Vision de Pierre de la montagne, dit le Voyant*, où il n'est pas question de Voltaire mais qui est une riposte qui prend place dans l'affaire complexe des rapports de Rousseau avec le pasteur Montmollin de Neuchâtel⁴⁴. Le comportement auctorial de Rousseau à l'égard de ce texte est celui que Voltaire a probablement eu avec son *Sentiment* (à la différence près que la victime, Pierre Boy de la Tour, s'en trouvera nettement moins affectée). La lettre du 31 août à DuPeyrou en témoigne : « De manière ou d'autre il importe que personne ne m'en sache l'auteur. On pourra le soupçonner, il n'importe, pourvu qu'on n'en puisse avoir aucune preuve ; ainsi ne montrez [la copie] écrite de ma main à personne, et gardez l'original jusqu'à notre première entrevue ». Voici un Rousseau susceptible de rejoindre le clan des philosophes, l'effet de mise en scène de soi en double de Voltaire s'actualise par transposition des mécanismes de la fiction à ceux de la réalité. Il semble que le processus d'innervation propre à l'écriture autobiographique s'inverse : l'identité du personnage que le souvenir a reconstruit dans le texte vient habiter l'auteur écrivant à Môtiers.

De retour d'Angleterre, les projections et reconstructions patronymiques qu'opère Rousseau en inscrivant dans ses *Confessions*, un autoportrait anamorphosé, qu'il faut voir du point de vue du Patriarche, tel que les textes le figurent et le fantasment, trouvent à s'actualiser en partie dans le jeu de masque que le prince de Conti impose à Rousseau afin de lui garantir un asile en France. Rousseau ne peut plus porter son

⁴⁴ F.S. Eigeldinger en a fait une présentation très éclairante dans sa thèse, « *Des pierres dans mon jardin* », *op. cit.*, pp. 483 et s.

nom, il doit user d'un pseudonyme, ce sera Renou⁴⁵. Là encore (ainsi que pour le pamphlet diffusé anonymement par Rousseau), la réalité présente redouble le fonctionnement sémantique porté par les aventures pseudonymiques inscrites dans les *Confessions* : Renou est un pseudonyme qui manifeste le rapport d'identité-altérité que Rousseau établit avec Voltaire. Ainsi, dans sa lettre du 12 décembre 1768 à M^{me} Boy de la Tour, regrettant que ses correspondants continuent de le désigner par son nom patronymique, Rousseau-Renou se fait explicite : « Je dois une réponse et des remerciements à Monsieur votre fils dont l'ami M. de la Salle s'est fort occupé d'un logement pour M. Rousseau. Il leur est bien obligé sans doute ; mais il trouve bien cruel que l'heureux Monsieur Arouet soit mort si aisément, et que l'infortuné Rousseau ne puisse pas mourir quoiqu'il le désire ». C'est par le pseudonyme, condition patronymique de la mort et de la renaissance d'un auteur, que Rousseau devenu le double réel de l'être authentique inscrit dans les pages de ses *Confessions*, s'installe définitivement dans l'exil.

Le double portrait de Vaussore en Rousseau-Voltaire se lit dans le déploiement des niveaux de sens de l'anagramme, il se construit aussi dans l'intertexte qui donne à l'épisode de Lausanne sa verve comique : Rousseau prend le style d'un auteur de roman comique⁴⁶ et se projette en personnage extravagant, avatar d'un autre personnage tout aussi extravagant, *Venture de Villeneuve*⁴⁷. Si Rousseau emprunte ce style à Scarron, il n'est pas impossible qu'il le crée aussi à partir des contes, voire des pamphlets de Voltaire. C'est donc bien par le style (comme il l'annonce lui-même au lecteur, précisant que les irrégularités de son style feront elles aussi partie de son portrait authentique) que Rousseau se peint dans les deux aventures pseudonymiques. En effet, le lien de Vaussore à Dudding⁴⁸ est une question de style : les deux aventures

⁴⁵ G. Cammagne analyse les occurrences de ce pseudonyme dans la correspondance de Rousseau en les rapportant à la crise auctoriale et identitaire que traverse Rousseau à cette période (« Quand Rousseau signait Renou : lettre et pseudonyme », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 2007, vol. 48, pp. 503-521).

⁴⁶ Jean Serroy a identifié les convergences stylistiques et narratives qui, ponctuellement dans les six premiers livres des *Confessions*, ouvrent dans l'espace du récit autobiographique des brèches dans lesquelles le discours intime de l'écriture de soi s'inverse en scènes burlesques à la Scarron (« Rousseau lecteur et acteur du roman comique », *Recherches et travaux*, n° 44, 1993, pp. 127-134).

⁴⁷ La description de *Venture de Villeneuve*, au livre trois, plonge le lecteur dans les meilleures pages des romans picaresques et burlesques. D'où vient-il ? Qui est-il vraiment ? Son irruption dans le texte brouille le fonctionnement du pacte autobiographique et place le lecteur face à un personnage dont la marginalité aussi bien que l'apparence physique semblent totalement reconstruites : « Il était court de stature, mais large de carrure ; il avait je ne sais quoi de contrefait dans sa taille sans aucune difformité particulière ; c'était pour ainsi dire un bossu à épaules plates, mais je crois qu'il boitait un peu. Il avait un habit noir plutôt usé que vieux, et qui tombait par pièces, une chemise très fine et très sale, de belles manchettes d'effilé, des guêtres dans chacune desquelles il aurait mis ses deux jambes, et pour se garantir de la neige un petit chapeau à porter sous le bras. Dans ce comique équipage il y avait pourtant quelque chose de noble que son maintien ne démentait pas [...] » (*op. cit.*, p. 124).

⁴⁸ Pour une lecture derridienne de l'épisode, s'inscrivant dans la perspective ouverte par P. de Man, je renvoie au livre *Dudding, des noms de Rousseau* de G. Bennington, Paris, Galilée, 1991.

sont comiques et burlesques. Et cet effet de style nous ramène sur les terres littéraires du Patriarche. Dudding n'est pas une anagramme, mais peut-être y a-t-il dans le choix de ce nom l'ombre projetée de Voltaire quittant la France pour l'Angleterre suite à une altercation avec le chevalier de Rohan-Chabot à propos de l'ambiguïté patronymique qu'a suscitée la création du nom de scène, venu se substituer au nom du père⁴⁹. Concernant le choix stylistique de l'épisode du voyage à Montpellier, Rousseau-Dudding apparaît tout aussi comique que Rousseau-Vaussore, l'intertextualité se joue dans la narration de l'épisode qui réécrit celui des « brancards » du *Roman comique* de Scarron⁵⁰.

Une question demeure : pourquoi cette peinture de soi par les armes stylistiques de l'« Autre » ? Je ferai ici l'hypothèse que Rousseau, sur le point de partir pour l'Angleterre, ou y résidant déjà, exorcise dans ses *Confessions*, les effets pernicioseux d'un pamphlet virulent, dont le style burlesque met à bas toutes les bienséances sociales et attaque, pour ainsi dire nominalement, les acteurs de l'« affaire infernale » de Genève (en partant d'un fait divers d'adultère)⁵¹, que Voltaire fait circuler en 1767 et où il est question du « roux Rousseau » et de la « Vachine » Thérèse Levasseur, *La Guerre civile de Genève ou les amours de Robert Covelle*⁵².

Rousseau et Voltaire ne s'écrivent plus de lettre, depuis 1760⁵³, mais leurs textes se répondent⁵⁴. Ce processus de communication indirecte a été, d'une certaine façon, commencé par Rousseau qui, dans la cinquième des *Lettres écrites de la montagne*, pastiche ironiquement, dans une longue prosopopée, le style de Voltaire, mettant en scène le Patriarche faisant la leçon aux Genevois (puisque ses textes ne sont pas censurés, ceux de Rousseau gagneraient à ne pas l'être non plus) et leur révélant, en matière d'exemple, qu'il est l'auteur du *Sermon*. Voltaire répond aussi à ce pastiche (en plus de la réponse que constitue le *Sentiment*) dans sa *Lettre au Docteur Pansophe*

⁴⁹ R. POMEAU, *op. cit.*, p. 204.

⁵⁰ Voir sur ce point les analyses éclairantes de J. SERROY, *op. cit.*

⁵¹ C. Nédélec assimile le burlesque au pouvoir révolutionnaire d'une littérature qui détruit les hiérarchies génériques et sape les bienséances sociales, ce, dès le xvii^e siècle (« Le burlesque au grand siècle : une esthétique marginale ? », *Dix-septième siècle*, 2004, n° 224, pp. 429-443).

⁵² Pour une présentation détaillée de la publication et de la circulation de ce texte, dont La Harpe avait dérobé une partie à Voltaire, je renvoie à l'article « La Guerre civile de Genève ou les Amours de Robert Covelle », dans *Dictionnaire Voltaire, les œuvres, les thèmes, les personnages, les lieux*, sous la direction de J. LEMAIRE, R. TROUSSON, J. VERCROY, Paris, Hachette, 1994, p. 91-94.

⁵³ Il existe une lettre, brève, de Rousseau à Voltaire du 31 mai 1765 (CC 4457), dont l'énonciation est en rupture avec le système discursif propre à la lettre. Rousseau ne s'y adresse à Voltaire qu'à la troisième personne, le désignant systématiquement par son nom pour l'accuser de mensonge à l'égard des accusations qu'il colporte (l'accusation apparaît dans le *Sentiment* notamment), et concernant le rôle joué par Rousseau à Venise (où il était « secrétaire d'Ambassade » et non « valet »). Cette lettre contribue à valider l'hypothèse selon laquelle Rousseau avait parfaitement identifié l'auteur du libelle.

⁵⁴ Dans une lettre du 3 septembre 1768 (CC 6418), Rousseau note, à propos du *Sentiment du public sur mon compte dans les divers états qui le composent*, texte qu'il vient d'écrire dans la chambre où il séjourne, à Bourgoin : « Voltaire, que j'empêche de dormir, parodiera ces lignes. Ses grossières injures sont un hommage qu'il est forcé de me rendre malgré lui ».

où il est fait allusion aux *Lettres de la montagne* (« Vos *Lettres de la montagne* sont pleines de fiel ; cela n'est pas bien, Jean-Jacques »⁵⁵) et qui s'achève sur une prosopopée mettant en scène Jean-Jacques et pastichant ironiquement à son tour les propos antiphilosophiques de ce grotesque Pansophe. Dans cette logique qui conduit à lire les textes dans les effets d'échos et de résonances qu'ils produisent, les *Confessions* pourraient jouer, dans la « révolution autobiographique » ouverte par Rousseau, le rôle d'un journal intime, puisque les pages du roman des origines inscrivent en filigrane les états d'âme de l'Exilé qui ajoute à la mémoire des événements du passé, et au plaisir procuré par le texte de les vivre une seconde fois, la mémoire immédiate d'un présent tumultueux dans lequel « je » n'existe que pour être détruit par l'« Autre ».

Des *Dialogues* aux *Rêveries* : de l'implosion du nom patronymique à l'éclosion du nom naturel

J.-F. Perrin l'a démontré : les *Dialogues* sont le lieu d'une déconstruction heuristique de soi (par la modélisation éthico-juridique lockienne) qui ne peut advenir que dans la déprise de l'unité impliquée par le nom patronymique. Le texte rejoue les données autobiographiques du rapport à soi en les réorganisant en un dispositif fictionnel par lequel le point de vue de l'« Autre » est intégré au système de projections d'images de soi que l'écriture reproduit (à partir des discours de l'opinion publique, donnés pour extratextuels) et produit. L'« Autre » des *Dialogues* n'est pas réductible à la figure de Voltaire, cependant, l'un des mécanismes centraux du dispositif juridique (visant non pas à faire le « procès de soi », mais à mettre en scène le procès que l'opinion publique pourrait lui faire afin de lui garantir sa réhabilitation) déployé par le texte consiste en une réappropriation du modèle critique judiciaire établi par Voltaire dans ses combats contre l'arbitraire de la justice française. Ce modèle qui se rapproche de celui de la justice anglaise (l'accusé est pourvu d'un avocat, il a accès aux pièces de l'accusation, la procédure est publique...) relève d'un impossible juridique pour la justice française de l'époque. Ainsi, ce que J.-F. Perrin identifie comme « l'un des grands paradoxes délibérément assumés dans l'écriture des *Dialogues* », à savoir « l'alliance stratégique » que Rousseau passe avec ses adversaires, dont le chef de clan en matière de critique juridique est Voltaire, en employant pour lui-même les armes données par la « critique de l'arbitraire en matière de justice criminelle » conduit Rousseau à mettre en scène dans les *Dialogues* « ce qui par définition ne saurait être, à l'époque et dans le pays où ils s'écrivent ». Ce positionnement discursif au sein d'un cadre juridique anachronique détermine ontologiquement le statut de la parole auctoriale dans les *Dialogues* : « Ne pas voir [que les *Dialogues* réclament une juridiction impensable dans le contexte de l'époque], c'est interpréter le texte anachroniquement, à partir du droit criminel moderne. Mais *en situation*, le sens du texte est clair : les *Dialogues* sont écrits au lieu de l'impossible – et j'entends cela littéralement et dans tous les sens : *au lieu de l'impossible* »⁵⁶. Cette appréciation du positionnement discursif de *Dialogues* me semble fondamentale pour

⁵⁵ *Op. cit.*, « Mélanges », p. 832.

⁵⁶ Jean-François PERRIN, *Politique du renonçant...*, *op. cit.*, chap. 4 « Penser l'hégémonie », p. 123.

caractériser le mouvement de reconquête de soi qui détermine les formes de l'écriture autobiographique dans leur tension constante avec Voltaire pour Rousseau. Dans les *Confessions*, Rousseau se projette anamorphiquement du point de vue de l'« Autre » en « mystificateur-mystifié », dans les *Dialogues* la tentative de ressaisissement d'une identité discréditée et broyée par l'« Autre » se construit dans l'appropriation de l'un des fondements (la critique juridique) du système de pensée hégémonique dont il a été exclu (en tant que « Judas de la troupe sacrée »). Cette appropriation se tient *au lieu de l'impossible*, elle est le moteur d'un procès demeurant sans effet, au terme duquel l'unité identitaire que manifeste la symbiose des constituants patronymiques disjoints, déformés (« J.J. »), hantés par l'altérité (« Rousseau ») intègre les projections discursives de « ces messieurs » n'advient pas.

Le nom patronymique de Rousseau est définitivement lacéré, la reconquête de soi, pour autant qu'elle soit liée au nom, ne peut se faire sans une triple sortie : de la filiation patronymique (généalogie d'Isaac Rousseau, père de Jean-Jacques Rousseau), de la filiation littéraire fantasmée (généalogie de Jean-Baptiste Rousseau et d'Arouet-Voltaire), du principe juridique de la filiation humaine (le procès des *Dialogues* ne pouvant advenir). Les *Rêveries* seront l'occasion d'une recreation absolue du nom, en dehors de la triple sphère dont Rousseau a été exilé. Cette refondation identitaire advient par l'herborisation (« Je vais devenir plante moi-même un de ses matins », écrivait-il à d'Ivernois, le 1^{er} août 1765). Le texte des *Rêveries* marque les trois seuils symboliques de ce triple exil fantasmatique : le titre ne porte pas le nom de l'auteur (c'est le premier seuil franchi : celui de l'exil hors de la généalogie paternelle patronymique), mais un surnom nominal, voire substantiel (le Promeneur solitaire) qui symbolise cette renaissance de soi dans le nom naturel. La *Deuxième promenade* met en scène les deux autres exils, dans la réponse à M^{me} d'Ormy : « Rousseau ne recevant chez lui aucun auteur remercie Madame d'Ormy de ses bontés et la prie de ne plus l'honorer de ses visites ». Le texte manifeste l'exil hors de cette généalogie fantasmée et construite dans les premiers livres des *Confessions*, où Rousseau se racontait enfant des livres, fils spirituel des plus grands auteurs français de son siècle (désormais Rousseau n'est plus auteur et n'a plus rien à voir avec les auteurs). Enfin, la relation de sa propre mort telle que la transcrit le *Courrier d'Avignon* marque l'ultime seuil franchi. Le Promeneur solitaire n'appartient plus aux généalogies patronymiques humaines, quelles qu'elles soient. La preuve en est qu'il continue d'exister hors de son nom. Tous ses contemporains (y compris Voltaire qui ne manque pas de redoubler l'annonce du *Courrier* par le récit sordide et grotesque de Rousseau-le-chien se crevant la panse en fêtant l'Escalade à Paris) ont symboliquement anéanti toute possibilité de l'inscrire dans une généalogie en lui assignant la place d'un mort-vivant, autant dire un non-lieu.

Cette mise en scène textuelle de l'exil hors du nom marque pour le Promeneur solitaire la possibilité d'une libération, celle de l'exigence éthique et philosophique que Rousseau assignait à sa signature. Les *Rêveries* se présentent comme un texte échappant au nom et à la signature. Pour cela, ce texte se devait d'échapper aux circuits de la diffusion et de la lecture publique.

C'est une forme de segment ouvert que la question du rapport au nom trace à l'intérieur du corpus autobiographique. Le point d'ancrage initial est celui de la « dé-

nomination » publiquement vécue par l'Exilé de France et de Genève qui abdique sa citoyenneté et textuellement inscrite dans le feuilleté des effets d'appropriation et d'exorcisme de l'altérité que permet l'écriture. La ligne ouverte du segment épouse les sentiers d'herbes infinis qu'arpente celui qui en retrouvant son identité profonde, retrouve sa langue originelle, celle des fleurs et des plantes qu'écrivent les herbiers du « dénommé » Promeneur solitaire.

TROISIÈME PARTIE

Orientation

Mécréant ou chrétien ?

Les paradoxes dans la pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau

Marie-Hélène COTONI

« J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison ; maintenant je crois parce que j'ai toujours cru »¹. Voilà ce que, le 15 janvier 1769, Rousseau écrit à M. de Franquières. C'est, en effet, dans les années de maturité, qui ont permis réflexion et libre choix, qu'il rédige la *Lettre à M. de Voltaire* (1756), la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (1762), la *Lettre à M^{gr} de Beaumont* (1763) et les *Lettres écrites de la montagne* (1764), sans oublier la *Fiction ou Morceau allégorique sur la Révélation* (probablement 1756), ni certains morceaux de *La Nouvelle Héloïse* (1761). On voit s'exprimer là les croyances religieuses les plus authentiques de Rousseau², qui ont suscité contre lui ce qu'il appelle une « unanime animosité », exprimée dans « le cri de malédiction qui s'éleva contre moi dans toute l'Europe »³.

À ce cri l'écrivain répond, dans la *Lettre à C. de Beaumont* : « Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ »⁴, formule qui heurtera dévots et philosophes. Elle suggère que les prêtres se sont éloignés de l'enseignement du Christ, tandis qu'il y est resté fidèle. Ce paradoxe a probablement quelque rapport avec les souvenirs qu'il a gardés des ecclésiastiques rencontrés pendant son parcours religieux. Leur doctrine et leur comportement ont pu être les éléments moteurs d'une exigence de renouvellement, dans laquelle on n'a voulu voir qu'une dangereuse singularité.

¹ *Lettre à Franquières* (OC IV, p. 1134).

² Voir ma thèse, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1984, pp. 245-273, ainsi que la bibliographie, pp. 419-422, non reprise ici.

³ *Confessions* (OC I, p. 591).

⁴ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 960).

La Troisième Promenade confie : « J'avais reçu dès ma plus tendre enfance des principes, des maximes, d'autres diront des préjugés, qui ne m'ont jamais tout à fait abandonné »⁵. Dans les *Confessions* émergent des figures de sa famille protestante, où régnaient mœurs et piété : un père qui avait beaucoup de religion et trois tantes dévotes ; le pasteur Lambercier⁶ continua son éducation avec des instructions « douces et judicieuses ». « Loin de m'ennuyer au sermon, je n'en sortais jamais sans être intérieurement touché et sans faire des résolutions de bien vivre, auxquelles je manquais rarement en y pensant ». Ces liens entre religion et élan du cœur, mais aussi entre foi et œuvres seront prédominants dans l'exposé de ses croyances. Même pendant son rude apprentissage, il était devenu « polisson, mais non libertin »⁷. Il peut donc conclure que, resté à Genève, il aurait été « bon chrétien, [...] bon homme en toute chose »⁸.

Mais sa fuite et sa rapide conversion au catholicisme introduisent une rupture. Les souvenirs qu'il livre ne laissent percevoir ni élan affectif ni préoccupation morale chez ceux qui ont joué un rôle dans cette palinodie. M. de Pontverre, curé chez qui il s'était rendu avec un empressement parfois jugé « surprenant »⁹ et qui prit l'initiative de son abjuration, assez « bon homme » pour lui offrir de délicieux repas, n'était pas un « homme vertueux » mais un « dévot », qui songea moins à assurer un avenir stable à l'adolescent en fuite qu'à voir « une âme ôtée à l'hérésie et rendue à l'Église »¹⁰.

Rousseau découvrit, à l'Hospice des catéchumènes de Turin, tout ce qui pouvait heurter sa sensibilité et ses exigences morales : des bandits qui tiraient profit de leurs « conversions », réitérées au hasard de leurs déplacements, et qui lui proposèrent même des relations répugnantes ; des prêtres usant, dans la controverse, de malhonnêteté intellectuelle pour cacher leurs ignorances et manifestant une indifférence complice devant des actes contre nature ; aucun élan religieux, aucune acquisition précise pendant son instruction : « Les jours se passaient à disputer, à marmotter des prières et à faire le vaurien »¹¹. Lors des cérémonies d'abjuration et d'absolution du crime d'hérésie, il ne ressent qu'humiliation et effroi face à une religion de crainte et de division, dont il retient un exemple : l'Inquisiteur « me demanda brusquement si ma mère était damnée ». Si, dans la confusion de sentiments qui entourèrent sa conversion précipitée au catholicisme, présenté pourtant à Genève comme une affreuse idolâtrie, a figuré l'espoir de quelque profit, il s'est vite senti grugé : « Au moment où je pensais

⁵ *Les rêveries du promeneur solitaire* (OC I, p. 1013).

⁶ L'importance accordée par ce pasteur à l'exercice de la vertu, à la frugalité, au mépris des richesses, est visible dans les sermons conservés. Voir Monique et Bernard COTTRET, *Jean-Jacques Rousseau en son temps*, Paris, Perrin, 2005, p. 27.

⁷ *Confessions* (OC I, p. 62).

⁸ *Id.*, p. 43.

⁹ Expression de Raymond Trousson, étonné qu'il soit allé « se jeter dans les bras d'un papiste », *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Tallandier, 1988, t. 1, p. 54.

¹⁰ *Confessions* (OC I, p. 47). Résidant à quelques lieues de Genève, il avait publié de méchants portraits de ministres et de théologiens genevois et avait provoqué et reçu une soixantaine d'abjurations.

¹¹ *Id.*, p. 66.

être enfin placé selon mes espérances, on me mit à la porte avec un peu plus de vingt francs en petite monnaie qu'avait produits ma quête »¹².

Les souvenirs de cette apostasie ont été assez marquants pour que l'écrivain les transpose, avec une charge dramatique intensifiée, dans *Émile*, lors du récit, souvent autobiographique, mis dans la bouche du jeune fugitif. Il juge qu'« on lui donna des doutes qu'il n'avait pas », conclut que la religion « ne sert que de masque à l'intérêt », n'y voit plus que « vaines disputes » et « jeux de mots » ; et il n'a que dédain pour les « fantasques imaginations des hommes » qui défigurent la divinité¹³. Rousseau dira à sa suite : « J'ai vu qu'on avait des professions de foi, des doctrines, des cultes qu'on suivait sans y croire, et que rien de tout cela ne pénétrant ni le cœur ni la raison, n'influaient que très peu sur la conduite »¹⁴. Ce n'est pas le séminaire d'Annecy, où on l'envoya plus tard recevoir l'instruction nécessaire pour devenir curé de village, qui modifia ses impressions. Il confie : « J'allai au séminaire comme j'aurais été au supplice »¹⁵ et il trace un portrait effrayant du lazariste devenu son maître, qui lui fit prendre en horreur le latin.

La rencontre de l'abbé Gaime, à Turin, puis de l'abbé Gâtier, à Annecy, lui permit de retrouver cependant dans le catholicisme une dimension spirituelle. Face à ces deux prêtres Jean-Jacques a éprouvé un émoi affectif qui l'a rendu attentif à leurs leçons. Celles de l'abbé Gaime « furent dans [son] cœur un germe de vertu et de religion qui ne s'y étouffa jamais »¹⁶. C'est aussi parce que l'abbé Gâtier avait l'« âme sensible, affectueuse, aimante »¹⁷ qu'il accepta son enseignement. Ils ont été les modèles du Vicaire savoyard. Or Gaime, dit-il, « s'expliqua moins ouvertement sur certains points, mais au reste ses maximes, ses sentiments, ses avis furent les mêmes »¹⁸. Dans *Émile*, le jeune disciple du Vicaire affirme qu'il entendit son maître approuver des dogmes contraires à ceux de l'Église romaine, dont il estimait peu toutes les cérémonies. Quant à Gâtier, l'écrivain lui prête, dans les *Confessions*, une aventure amoureuse qui aurait fait scandale, ce dont les critiques modernes n'ont pas trouvé trace. Les deux ecclésiastiques qui ont offert à Jean-Jacques une image du christianisme moins rebutante s'étaient donc écartés, selon lui, de la stricte orthodoxie.

S'il continua à suivre le culte catholique, ce fut « sans mystère et sans scrupule »¹⁹, avant les séjours aux Charmettes auprès de M^{me} de Warens. Les *Rêveries* assurent que, par ses instructions et ses exemples, elle affermit son attachement à sa nouvelle religion. Malade, persuadé qu'il n'avait plus longtemps à vivre, il revient à des préoccupations spirituelles, et y voit de la douceur « pour qui s'en fait un sujet de consolation et d'espoir »²⁰. Sa crainte de la damnation, certaine s'il en croyait l'effrayante théologie des ouvrages jansénistes qu'il lisait alors, était contrebalancée

¹² *Id.*, p. 70.

¹³ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, pp. 569-560).

¹⁴ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, pp. 968-969).

¹⁵ *Confessions* (OC I, p. 117).

¹⁶ *Id.*, p. 192.

¹⁷ *Id.*, p. 118.

¹⁸ *Id.*, p. 192.

¹⁹ *Id.*, p. 153.

²⁰ *Id.*, p. 228.

par les propos de son confesseur jésuite « bon et sage vieillard », à la morale « moins relâchée que douce »²¹, et fortement atténuée par les conceptions de M^{me} de Warens. Car elle manifestait, par rapport au *credo* catholique, des positions paradoxales dont le Vicaire savoyard, porte-parole de Rousseau, bien que l'écrivain s'en défende parfois, sera très proche. Estimant qu'on expliquait trop durement les Écritures, « elle croyait tout autrement que l'Église, toujours en s'y soumettant »²². Elle ne voulait trouver en Dieu que clémence et miséricorde et rejetait donc la croyance à l'enfer. La mort de Jésus, selon elle, n'était qu'un exemple de charité, destiné à apprendre aux hommes à aimer Dieu et leur prochain. Ces positions, on le verra, ébranlent des dogmes essentiels. Cependant, cette hétérodoxie n'empêchait pas sa soumission ; de même le Vicaire se souciait de bien remplir, malgré ses doutes, ses fonctions de prêtre. Le laxisme de « Maman » en matière de morale sexuelle lui faisait ramener les interdits de l'Église à « une maxime de police sociale, dont toute personne sensée pouvait faire l'interprétation [...] sans le moindre risque d'offenser Dieu »²³. Ces interdits seront également évoqués dans le récit du Vicaire.

Ce christianisme très libre de sa compagne a pu mener Jean-Jacques à se dire « dévot presque à la manière de Fénelon »²⁴. Les deux écrivains, en effet, malgré de grandes différences, ont éprouvé des extases comparables devant le spectacle d'une belle nature, qu'ils voient réglée selon un dessein suivi ; et cette contemplation les amène à rendre hommage à son divin créateur. C'est en cette période que Rousseau a ébauché une réflexion sur Dieu et des prières où, avec humilité, il s'adresse comme à un père au Dieu « créateur et conservateur de l'univers ». Il le loue, le remercie de ses dons, lui confie ses bonnes résolutions, se résigne à ses volontés, en ne sollicitant rien d'autre qu'une aide spirituelle : « Que votre parole soit dans notre bouche et votre loi dans notre cœur »²⁵. Sa ferveur, lors des promenades matinales aux Charmettes où sa prière consistait en « une sincère élévation de cœur à l'auteur de cette aimable nature dont les beautés étaient sous mes yeux »²⁶, préfigure celle du Vicaire savoyard quand il admire l'ordre de l'univers²⁷, avant que ne se déploie davantage, dans les *Rêveries*, une sensibilité panthéiste.

La critique des formes les plus rigides du christianisme prendra une dimension nouvelle, une fois intégrée à l'anthropologie novatrice que Rousseau proposa à partir des *Discours*. Il affirme avoir déjà perçu, en écrivant le premier en 1750, ce qu'il développera dans le *Discours sur l'inégalité* et *Émile*, « que l'homme est bon naturellement et que c'est par les institutions seules que les hommes deviennent méchants »²⁸. Secouer le joug de l'opinion, renoncer au monde et aux artifices de la société, entreprendre une réforme morale, telles furent les conséquences de cette conviction.

²¹ *Id.*, p. 242.

²² *Id.*, p. 229.

²³ *Id.*, p. 230.

²⁴ *Les rêveries du promeneur solitaire* (OC I, p. 1013).

²⁵ *Prière* (OC IV, p. 1035).

²⁶ *Confessions* (OC I, p. 236).

²⁷ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 605).

²⁸ *Lettres à Malesherbes* (OC I, p. 1136).

Cette période a été celle des bouleversements. À Paris l'écrivain avait fréquenté d'« ardents missionnaires d'athéisme », Diderot, Grimm, d'Holbach. Bien qu'ils aient ébranlé « toutes les certitudes qu'[il croyait] avoir sur les points qu'il [lui] importait le plus de connaître », il n'adopta pas leur « désolante doctrine »²⁹ ; mais il cherchait en vain des réponses à leurs arguments. À Genève, où il se rendit en 1754, pour retrouver ses droits de citoyen en revenant au culte de ses pères, il fit sa profession de foi, fut admis à la communion. Pendant son séjour de quatre mois il approfondit peut-être sa connaissance des ouvrages piétistes de Marie Huber. Mais les *Confessions* précisent surtout qu'il s'appliquait depuis plusieurs années à la lecture de la Bible, dont la connaissance transparaît dans son œuvre³⁰, en s'attachant à l'essentiel, dégagé du fatras des formules, et en méprisant « les basses et sottes interprétations » données de Jésus³¹.

Il commença à élaborer sa théodicée en répliquant au *Poème sur le désastre de Lisbonne* de Voltaire, avec « l'insensé projet de le faire rentrer en lui-même »³². À une vision pessimiste, il oppose sa foi en une Providence garante de l'ordre de l'univers, qui préserve genres et espèces, sans se soucier des détails des existences humaines. « Tout est bien pour le tout ». On est proche du dieu des déistes. Ce sont les hommes, libres et viciés, qui sont à la source du mal moral et de la plupart des maux physiques. Rousseau fut cependant frappé par la vingt-et-unième des *Pensées philosophiques*, qui suppose un arrangement fortuit de l'univers. Mais il juge l'état de doute trop violent pour lui, sur les sujets qui le concernent, et la raison incapable de rien démontrer ; pour être consolé des souffrances terrestres, il lui faut espérer qu'un au-delà rétablira l'ordre détruit par les hommes : il proclame sa foi en une Providence bienfaisante et en l'immortalité de l'âme. « Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère »³³.

Pour ne pas se laisser « éternellement balloter par les sophismes des mieux disants »³⁴, il a décidé de fixer ses opinions et ses principes. Ce sera la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. À la suite du second *Discours*, *Émile* a repris l'idée que l'apparition du mal est liée au passage de l'état de nature à l'Histoire. La perfectibilité, ambivalente, a conduit à la prolifération de besoins factices, au goût de la domination, aux rivalités, aux conflits, à la dépravation des sentiments. Les religions ont été également atteintes par cette corruption et Rousseau s'est assigné un rôle prophétique, en écrivant la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, dont il a rapproché celle de Julie mourante. Aboutissement de pénibles recherches, cet écrit « peut faire un jour révolution parmi les hommes si jamais il y renaît du bon sens et de la bonne foi »³⁵.

Cette démarche personnelle eut un long processus de maturation. Certains morceaux des *Lettres à Sophie*, commencées à la fin de 1757, se retrouvent dans la

²⁹ *Les rêveries du promeneur solitaire* (OC I, p. 1016).

³⁰ Il adapte même un épisode biblique quand il écrit, en 1762, *Le Léviite d'Éphraïm*.

³¹ *Confessions* (OC I, p. 392).

³² *Id.*, p. 429.

³³ *Lettre à Voltaire sur la providence* (OC IV, p. 1075).

³⁴ *Les rêveries du promeneur solitaire* (OC I, p. 1016).

³⁵ *Id.*, p. 1018.

Profession de foi. La première rédaction d'ensemble du manuscrit Favre remonterait à l'automne 1758. Les fragments de la troisième partie, « l'âge de force », abordaient des réflexions sur Dieu et ébauchaient la critique de la Révélation et l'hommage à l'Évangile. Le texte définitif de la *Profession de foi* est un des plus travaillés. L'auteur y a durci la critique des philosophes matérialistes dont l'avaient séparé idéologie et brouilles personnelles.

Cependant, dès la parution d'*Émile* ont surgi de vives attaques. Début juin 1762, le livre est saisi par la police ; le 7, la Sorbonne le juge dangereux ; le 9, il est condamné par le Parlement de Paris et sera lacéré et brûlé deux jours plus tard, tandis que la vente en est interdite et que l'écrivain est décrété de prise de corps. Le 19, le Petit Conseil de Genève suit l'exemple de Paris. Berne prend une position comparable. En juillet, les États de Hollande font de même ; la Sorbonne adopte, le 20 août, la censure qui sera publiée le 20 novembre. Daté également du 20 août, paraît, le 28, le mandement de l'archevêque de Paris, M^{gr} de Beaumont. *Émile* sera mis à l'Index par un décret du Saint-Office du 9 septembre 1762. Les textes qui accompagnent ces condamnations peuvent, aujourd'hui, étonner par leur outrance : ils dénoncent les « principes impies et détestables », la doctrine diabolique, l'attaque de toutes les révélations, le rejet de la vérité de l'Écriture sainte et de l'autorité de l'Église par un auteur sacrilège, dont on énumère blasphèmes et hérésies ³⁶.

Les ecclésiastiques et apologistes, les Pères André, Griffet, Gauchat se déchaînent aussi. Parmi les pasteurs suisses, certains soutiennent Jean-Jacques : Moulou, Usteri, Roustan. Mais d'autres montrent de l'hostilité : Jacob Vernes regrette que l'auteur d'*Émile* donne des armes aux libertins. Sarasin s'interroge sur l'admission de Rousseau à la Sainte Cène par le pasteur Montmollin ³⁷. Jacob Vernet indique son intention de réfuter l'*Émile* et écrit à l'auteur : « Il faudrait, pour que le public ne voie plus en vous un agresseur du christianisme, une rétractation formelle et aussi publique que l'a été l'agression » ³⁸. Dans une lettre à Moulou du 21 octobre 1762, Rousseau estime que les pasteurs voudront, en vain, le remettre « sous la férule », qu'ils sont cafards comme les autres et soutiennent par la force une doctrine qu'ils ne croient pas ³⁹. Il se plaint de recevoir quantité de lettres de ses compatriotes, plus ou moins injurieuses, qui vont jusqu'à souhaiter voir anéantie la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, pour préserver la jeunesse. Von Haller le traite de « blasphémateur » ⁴⁰, Charles Bonnet de « franc hypocrite » qui méconnaît le véritable esprit de sa religion ⁴¹. Rousseau résumera ironiquement ces outrances dans sa *Lettre à C. de Beaumont* : « Mon livre était le tocsin de l'anarchie et la trompette de l'athéisme » ⁴².

³⁶ Voir CC A254-255, A264-268, A273-275, A277, A278, et Monique et Bernard COTTRET, *op. cit.*, pp. 619-629.

³⁷ Jean-Jacques se dira « pénétré de reconnaissance » (CC 4573, à DuPeyrou, le 8 août 1765) pour ce pasteur qui, à Môtiers, l'avait accueilli dans une communauté réformée.

³⁸ CC 2178.

³⁹ CC 2245.

⁴⁰ CC 2009.

⁴¹ CC 1876.

⁴² *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 934).

Du côté des philosophes, loin de le soutenir, on dénonce sa duplicité. Voltaire apprécie dans la *Profession de foi*, comme l'indiquent les notes marginales portées sur ses exemplaires, une quarantaine de pages extrêmement hardies contre le christianisme, qu'il publiera dans le *Recueil nécessaire* en 1766. Mais il s'étonne que l'auteur ne rompe pas, alors, avec cette religion et regrette son « inconséquence », qui le porte à dire « autant d'injures aux philosophes qu'à Jésus-Christ »⁴³ ; aussi revient-il souvent sur la trahison de ce « Judas ». Grimm, dans la *Correspondance littéraire* du 15 juin, relève la même incohérence. Diderot souligne ses contradictions internes : « C'est un homme excessif, qui est ballotté de l'athéisme au baptême des cloches »⁴⁴.

Rousseau veut donc éclairer l'opinion publique quand il publie sa *Lettre à C. de Beaumont*, en mars 1763. Il a choisi de répliquer au « moins sot » de « tous les écrits publiés par les catholiques »⁴⁵ et, par souci de rallier ses coreligionnaires, argumente davantage contre le catholicisme. Mais, au delà de l'archevêque, c'est le comportement paradoxal de tous ses détracteurs qui est visé quand il s'écrie : « Charité chrétienne, que vous avez un étrange langage dans la bouche des ministres de Jésus-Christ ! »⁴⁶. La *Lettre* donne un éclairage complémentaire à une pensée religieuse complexe, de même que les *Lettres écrites de la montagne* qui répliquent, en 1764, aux attaques de ses compatriotes⁴⁷, après que l'impression de la *Lettre à C. de Beaumont* eut été interdite à Genève et que l'auteur eut abdiqué ses droits de citoyen.

Dans les vingt-sept paragraphes de son Mandement, M^{gr} de Beaumont stigmatisait la doctrine abominable, les propositions erronées, impies, hérétiques contenues dans *Émile* et dénonçait des « paradoxes étranges » (§ 9). L'auteur, préférant les paradoxes aux préjugés, lui rétorque : « Y a-t-il beaucoup à perdre à ne pas agir et penser comme tout le monde ? »⁴⁸. Si la *Profession de foi* et les deux ouvrages suivants contiennent des paradoxes, selon leurs adversaires, ils montrent aussi qu'aux yeux de l'auteur, ces apparents paradoxes ont valeur de vérités⁴⁹.

Selon l'archevêque, la religion naturelle conduit à la religion révélée, car Dieu a parlé aux hommes « autrement que par les impressions de la nature » (§ 4). Or le Vicaire, prêtre catholique, s'est exclamé à propos de la religion naturelle : « Il est bien étrange qu'il en faille une autre ! Par où connaîtrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en suivant Dieu selon les lumières qu'il donne à mon esprit et selon les sentiments qu'il inspire à mon cœur ? »⁵⁰. La profession de foi déiste prédomine par sa longueur, par sa place, par l'assurance de son auteur qui « ne balance pas, n'hésite

⁴³ CC 1869.

⁴⁴ CC 2035. Sur l'ensemble des réactions, voir Raymond TROUSSON, *J.-J. Rousseau jugé par ses contemporains*, Paris, Honoré Champion, 2000, chapitre 6.

⁴⁵ CC 2555.

⁴⁶ *Lettre à C. de Beaumont* (OC I, p. 1003).

⁴⁷ Jacob VERNES, *Lettres sur le christianisme de M. J.-J. Rousseau* (été 1763) et Jean-Robert TRONCHIN, *Lettres écrites de la campagne* (automne 1763).

⁴⁸ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 1004).

⁴⁹ Sur l'ambivalence du mot « paradoxe », voir Michèle CROGIEZ, *Rousseau et le paradoxe*, Paris, Honoré Champion, 1997.

⁵⁰ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 607).

pas [...]. Il croit, il affirme, il est fortement persuadé »⁵¹. D'autres, Challe dans les *Difficultés sur la religion* ou Dumarsais dans l'*Examen de la religion*, que Rousseau a lu, avaient commencé par la critique de l'Écriture avant d'en venir à la religion naturelle par une sorte d'épuration. Rousseau part de la nature pour remonter à son auteur et expose scrupuleusement par quelles observations il est arrivé au déisme, à partir des données de la raison et de la conscience. Ses croyances avaient été esquissées, après la *Lettre à Voltaire*, dans le *Morceau allégorique sur la Révélation* : le premier des sages admirait la beauté et l'ordre de l'univers, frappé par l'intensité des signes. Un « rayon de lumière » lui dévoilait de « sublimes vérités » que confirmait son sentiment intérieur : tout apparaissait comme « l'ouvrage d'un Être puissant, directeur de toutes choses »⁵². L'auteur d'*Émile* expose ses recherches de façon plus systématique. Il aime mieux consulter la lumière intérieure que les philosophes, bien qu'il soit marqué par le système de Samuel Clarke ; il se borne à l'examen des questions par lesquelles il se sent concerné et exclut ce qui est pure spéculation, sans effet sur la vie morale. Par la bouche du Vicaire, il a rejeté, de plus en plus violemment en cours de rédaction, les théories matérialistes, jugées inintelligibles quand elles concernent, par exemple, les propriétés de la matière, et dangereuses quand leurs auteurs voient dans le principe inné de justice et de vertu qu'on nomme « conscience » un simple préjugé, produit de l'éducation. Il souligne les dangers de ces thèses sur le plan moral et social. À une formation fortuite de l'univers, il oppose donc, en tirant ses preuves du mouvement et de l'ordre qu'il y observe, une formation par une volonté intelligente : « Cet Être [...] qui meut l'univers et ordonne toute chose, je l'appelle Dieu »⁵³. Bien que Dieu se dérobe à ses sens et à son entendement, il détermine, par la connaissance qu'il a de lui à travers ses œuvres et par le sentiment intérieur (puissant mais indémontrable), ses autres attributs, la bonté et la justice, liées à « l'amour de l'ordre »⁵⁴.

Il voit en l'homme le roi de la terre, composé de deux substances, esprit et matière, doté de liberté, d'une raison qui lui fait connaître le bien, sans pour autant le lui faire toujours choisir, et d'une conscience, « instinct divin » qui le porte à l'aimer⁵⁵. Tout en souffrant du mal que les hommes se font, il garde, néanmoins, sa confiance en la Providence pour que l'ordre soit rétabli : « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps et si elle lui survit, la providence est justifiée »⁵⁶. Qu'ajouter à cette religion naturelle, qui soit utile à la gloire de Dieu ou au bien de la société ?

Aussi, quand il aborde la religion construite par les prêtres, le Vicaire, si décisif auparavant, accumule-t-il doutes, difficultés, objections. Il dénonce la dégénérescence du christianisme au cours de l'histoire, la dégradation de Dieu par toutes les religions qui se sont appuyées sur des révélations, comme les trois religions du Livre, qui ont fait parler Dieu par la bouche d'hommes vite divisés, enfin les plaies faites à l'humanité, par orgueil, fanatisme, intolérance. Témoins oculaires, auteurs de livres, théologiens, inventeurs de dogmes sont à ses yeux non des intermédiaires choisis

⁵¹ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 997).

⁵² *Morceau allégorique sur la Révélation* (OC IV, p. 1047).

⁵³ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 581).

⁵⁴ *Id.*, p. 589.

⁵⁵ *Id.*, p. 600.

⁵⁶ *Id.*, p. 589.

par Dieu, mais des obstacles dans sa relation à Dieu : « Que d'hommes entre Dieu et moi ! »⁵⁷. Hostile à cette médiation, Rousseau montre les inconséquences auxquelles elle a mené : « C'est ce me semble une grande preuve contre une révélation qu'elle ait besoin d'être prouvée », écrit-il dans le manuscrit Favre d'*Émile*⁵⁸ ; paradoxale est, selon lui, la nécessité d'une immense érudition pour examiner, traduire, comparer tout ce qui est censé contenir la parole de Dieu : « Quand Dieu fait tant que de parler aux hommes, pourquoi faut-il qu'il ait besoin d'interprète ? »⁵⁹. Par souci de cohérence et de transparence il dénonce les distinctions subtiles introduites dans le christianisme, alors que Jésus promettait le paradis aux simples d'esprit, les prétendues « preuves » surnaturelles, miracles et prophéties, qui reviennent à croire « sur la foi d'autrui, et à soumettre à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à ma raison »⁶⁰. Les dogmes ne font qu'obscurcir ce qu'ils devraient éclairer, ils envahissent, absorbent la morale. « Incessamment la doctrine se raffine et la morale dépérit toujours plus »⁶¹. L'écrivain déplore l'intrusion de la philosophie platonicienne dans la doctrine chrétienne. Il s'en prend particulièrement aux dogmes catholiques, comme la transsubstantiation, juge que les mystères nous éloignent de la vérité : « Le ministre de la vérité ne tyrannise point ma raison ; il l'éclaire »⁶². Alors que sa profession de foi déiste mettait en garde contre l'ambivalence des termes utilisés à propos de l'Être suprême, « esprit », « intelligence », « bonté », « justice », il voit les religions établies envahies par l'anthropomorphisme.

Ce chrétien prône la liberté d'examen, loin de se soumettre à l'autorité de l'Église qui, contaminée par la perversion des valeurs, éloigne l'homme de ses devoirs : « C'est un grand bien à faire aux peuples dans ce délire que de leur apprendre à raisonner sur la religion »⁶³. Il se réclame des réformateurs du xvi^e siècle, mais souvent de façon abusive. En fait, le Vicaire a beau concéder que « la majesté des Écritures [l']étonne »⁶⁴, il juge les textes sacrés en fonction des critères de son siècle, rationalisme et humanisme. Il reprend des objections courantes : la Révélation est nécessaire au salut alors qu'elle a été réservée à un seul peuple : « Celui qui destine au supplice éternel le plus grand nombre de ses créatures n'est pas le Dieu clément et bon que ma raison m'a montré »⁶⁵. Rousseau aime mieux croire la Bible altérée que Dieu injuste et méchant. Il corrige donc, par d'apparents paradoxes, la dénaturation des textes.

Aussi ne cherche-t-il pas dans la Bible le fondement de ses convictions. Il croit en l'immortalité de l'âme, non par référence à des versets de l'Écriture, mais suite à un raisonnement rassurant : cette croyance résout « la dissonance dans l'harmonie

⁵⁷ *Id.*, p. 610.

⁵⁸ *Émile ou de l'éducation*, manuscrit Favre (OC IV, p. 228).

⁵⁹ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 620).

⁶⁰ *Id.*, p. 617.

⁶¹ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 974).

⁶² *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 614).

⁶³ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 971).

⁶⁴ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 625).

⁶⁵ *Id.*, p. 614.

universelle »⁶⁶ que représentent l'injuste triomphe des méchants sur terre et l'oppression du juste. Quant à la Révélation, le Vicaire exprime, devant « les raisons solides pour et contre », les droits de la conscience errante et reste « dans un doute respectueux »⁶⁷, sans que ce scepticisme lui pèse tant qu'il ne concerne pas ce qui importe à sa conduite. Ainsi, en s'interrogeant sur la création, beaucoup plus longuement et savamment discutée dans la *Lettre à C. de Beaumont*, le Vicaire se borne à dire : le monde « est-il éternel ou créé ? [...] Je n'en sais rien et que m'importe ? »⁶⁸.

Dans cette *Lettre*, Rousseau se défend d'avoir rejeté la Révélation : sans la voir démontrée, il s'y détermine parce que son cœur l'y porte. En fait, c'est dans l'Évangile que son sentiment intérieur, sauvegarde contre les sophismes de la raison, lui fait reconnaître l'esprit divin. « Cela est immédiat autant qu'il peut l'être ; il n'y a point d'hommes entre cette preuve et moi »⁶⁹. Dans un portrait très travaillé, le Vicaire montrait Jésus très supérieur à Socrate. Rousseau voit en lui le héraut d'une morale universelle. « Mon maître a peu subtilisé sur le dogme et beaucoup insisté sur les devoirs »⁷⁰. Ce disciple ampute pourtant son maître des dimensions surnaturelles que lui donne l'Église. S'il affirme, au grand scandale de Voltaire, que « la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu »⁷¹, s'il parle d'« homme divin »⁷², ces métaphores n'empêchent pas un paradoxe : il ne voit en lui ni le fils de Dieu, ni Dieu incarné, ni un rédempteur. Ces notions touchent à la transcendance et ne s'intègrent pas à l'anthropologie rousseauiste.

M^{gr} de Beaumont lui a reproché de ne pas reconnaître la perversité originelle qui habite le cœur de l'homme. Il réplique en lui opposant la bonté originelle de l'être humain et montre que sa version laïcisée de la chute, quand il retrace la généalogie de la dépravation humaine, est plus logique que la doctrine chrétienne, puisqu'elle « éclaire même la faute du premier homme que [la doctrine chrétienne] laisse dans l'obscurité »⁷³. Dans cette doctrine qui, en étendant le châtement à toute la descendance du premier homme, obscurcit beaucoup « la justice et la bonté de l'Être suprême »⁷⁴, Rousseau ne voit qu'une construction d'Augustin et des théologiens.

La négation du péché originel entraîne corrélativement celle du dogme de la rédemption, devenue inutile. D'ailleurs, en voyant les chrétiens aussi enclins au mal que les infidèles, il juge son effet « réduit à peu près à rien »⁷⁵. Il va plus loin : il substitue à la rédemption par le fils de Dieu, ainsi qu'à la grâce accordée par Dieu, l'espoir d'une régénération de l'homme par un meilleur usage de son libre arbitre. Si une corruption progressive est née de la socialisation, l'homme lui-même, en situation de développer sa raison, pourrait un jour échapper à son état de dépravation par de

⁶⁶ *Id.*, p. 590.

⁶⁷ *Id.*, p. 625.

⁶⁸ *Id.*, p. 581.

⁶⁹ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 994).

⁷⁰ *Id.*, p. 960.

⁷¹ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 626).

⁷² *Lettre à Franquières* (OC IV, p. 1147).

⁷³ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 939).

⁷⁴ *Id.*, p. 938.

⁷⁵ *Id.* p. 939.

bonnes institutions, redonner aux relations humaines la transparence perdue dans les conflits particuliers ⁷⁶.

On s'étonne qu'un contempteur de livres comme l'auteur de la *Profession de foi* donne pourtant son adhésion à un livre sacré. En fait, sa lecture est sélective. L'Évangile n'est retenu que pour la « morale élevée et pure » ⁷⁷ qu'il offre et l'approbation de la conscience qu'il recueille. Mais Rousseau juge que l'histoire de Jésus a pu être altérée et n'hésite pas à la délester de certains faits pour la rendre raisonnable. L'admiration pour l'homme qui a préféré les actes de vertu aux formules de croyance n'empêche pas la désacralisation de certains épisodes. Le philosophe fait peu de cas de la partie historique et juge suspects les éléments surnaturels. violemment opposé aux pasteurs qui défendent les miracles, en masquant selon lui leur scepticisme, il les interprète rationnellement, dans la troisième des *Lettres écrites de la montagne*, comme des fables dues à l'ignorance des témoins, ou comme des actes de bonté du Christ ; il y tente une explication naturelle de la résurrection de Lazare et de la guérison de l'aveugle-né. Il reste sceptique sur leur valeur de signes ⁷⁸ et y voit plutôt des éléments inutiles au message essentiel, qui le dégradent ou le masquent. « Ôtez les miracles de l'Évangile et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ » ⁷⁹. Ses critiques ⁸⁰, jugées paradoxales par les ministres du culte, visent donc à insister sur la prédication de Jésus et à purger l'Évangile de ce qui l'altère et le dénature.

Il esquive les questions théologiques, qui ne sont pas justifiées par les besoins de l'être social. Sauf dans la parodie biblique que constitue la *Vision de Pierre de la montagne*, où on lit la formule traditionnelle : « Tu crois en Dieu, [...] en Jésus son fils » ⁸¹, la filiation divine n'est jamais mentionnée. Jésus n'est pas perçu comme un médiateur entre Dieu et l'homme ⁸². L'écrivain n'évoque guère les versets évangéliques qui concernent la nature du Christ, sa relation à Dieu, les annonces messianiques, eschatologiques, la résurrection. Jésus dit : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jean, XIV, 9). Or, si le chrétien peut espérer avoir une idée de Dieu par ce qu'il sait du Christ, Rousseau néglige cette médiation. À la fin de sa profession de foi déiste, le Vicaire revient aux « sublimes contemplations » ⁸³, adore le sage auteur de l'univers et se pénètre de sa divine essence. Quand il juge insuffisantes ses propres lumières, il attend d'être éclairé s'il s'en rend digne, sans concevoir d'intermédiaire. Des enseignements de Jésus, être d'exception parce qu'« éclairé de l'esprit de Dieu » ⁸⁴,

⁷⁶ Voir Bernard GAGNEBIN, « Sur le péché d'Adam et le salut universel », *Dix-huitième siècle*, 1971, n° 3, pp. 41-50.

⁷⁷ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 626).

⁷⁸ *La Nouvelle Héloïse* mettait déjà les miracles en question, avec la fausse résurrection de Julie.

⁷⁹ *Lettres écrites de la montagne* (OC III, p. 735).

⁸⁰ Il parodie encore les miracles, en 1765, dans la *Vision de Pierre de la montagne*.

⁸¹ *Vision de Pierre de la montagne* (OC II, p. 1234).

⁸² Pour une explication psychanalytique du refus, par Rousseau, d'un monde religieux axé sur la médiation et la filiation, voir Michel Coz, *La Cène et l'autre scène. Désir et profession de foi chez J.-J. Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2000.

⁸³ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 605).

⁸⁴ *Lettres écrites de la montagne* (OC III, p. 742).

Rousseau ne retient que ce qui est, à ses yeux, l'expression parfaite de la morale naturelle et reflète les exigences de la conscience universelle.

Aucun des portraits qu'il a tracés de lui n'est entouré de surnaturel ou ne rappelle les portraits traditionnels du Christ souffrant ou du Christ glorieux. Dans le *Morceau allégorique*, le « fils de l'homme » abat la statue du fanatisme et prêche une loi d'amour avec simplicité, force, douceur et une intensité d'émotion communicative. Dans la troisième des *Lettres écrites de la montagne*, tous ses traits s'opposent à l'austérité janséniste : « Sa morale avait quelque chose d'attrayant, de caressant, de tendre »⁸⁵. Dans la *Lettre à Franquières*, l'auteur souligne son exceptionnelle élévation d'âme. Il voit dans l'entreprise de Jésus d'abord une tentative de libération politique de son peuple, qui deviendra la recherche d'une libération morale de toute l'humanité. L'échec de son premier projet s'explique par sa trop grande douceur, « qui fait verser des torrents de larmes à qui sait lire sa vie comme il faut, à travers les fatras dont ces pauvres gens l'ont défigurée »⁸⁶. Rousseau justifie donc ses interprétations paradoxales par la nécessité de rectifier un discours erroné depuis des siècles. Ses préoccupations humanistes, son goût de l'effusion, se substituent à la curiosité théologique. Le théocentrisme cède la place à l'anthropocentrisme, et il projette sur Jésus sa propre évolution. Réciproquement, il rapprochera, surtout à la fin de sa vie, le destin du Christ et son propre sort de prophète persécuté, de continuateur des leçons de Jésus, l'Évangile étant « la règle du maître » et ses propres livres « les commentaires de l'écuyer »⁸⁷.

Morale du citoyen et morale de l'homme ont besoin d'une sanction religieuse. Le Vicaire proclame que « sans la foi nulle véritable vertu n'existe »⁸⁸, puisque c'est l'amour de l'ordre, substitué à l'amour de soi, qui nous incite à remplir nos devoirs⁸⁹. L'auteur du *Contrat social* proclame, dans la première version : « Jamais peuple n'a subsisté, ni ne subsistera sans religion »⁹⁰. Or le christianisme actuel ne saurait être un soutien pour le politique. Comme le montre le *Contrat social*, la religion des prêtres, dans tous les États chrétiens, est toujours indépendante du Souverain ; la division entre les deux puissances, semblable d'ailleurs chez les Musulmans, est créatrice de conflits ; l'homme est alors soumis à des devoirs contradictoires, et « l'esprit dominateur du christianisme »⁹¹ empêche tout changement permettant l'unité sociale.

Sa quête d'un nouveau christianisme mène donc l'auteur à chercher le fondement sur lequel rétablir la liberté et l'unité perdues. « Si l'homme est fait pour la société, la religion la plus vraie est aussi la plus sociale et la plus humaine »⁹², et elle aborde

⁸⁵ *Id.*, p. 754.

⁸⁶ *Lettre à Franquières* (OC IV, p. 1146).

⁸⁷ *Lettres écrites de la montagne* (OC III, p. 768).

⁸⁸ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 632).

⁸⁹ Paradoxalement, *La Nouvelle Héloïse* présente pourtant un athée vertueux, Wolmar. Mais ce personnage, même s'il ne va pas jusqu'à se convertir, évolue assez pour découvrir le monde du sentiment et admettre que l'intérêt n'est pas le seul ressort des actions humaines.

⁹⁰ *Du contrat social* (OC III, p. 336).

⁹¹ *Id.*, p. 463.

⁹² *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 969).

« les questions essentielles au bon ordre du genre humain »⁹³. Elle pourra constituer une religion universelle, à laquelle chaque État ajoutera ses croyances particulières, sans les imposer aux autres peuples. Ce « catéchisme du citoyen »⁹⁴ était déjà suggéré dans la *Lettre à Voltaire*. Ses dogmes positifs, énoncés au chapitre 8 du livre IV du *Contrat social* et considérés comme des « sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle »⁹⁵, touchent à la religion et à la politique : croyance en Dieu, tel que Rousseau l'a défini par ailleurs, à la vie à venir (bonheur des justes et châtement des méchants), mais aussi à la sainteté du contrat social et des lois. Le seul « dogme négatif » (ou dogme à proscrire) est l'intolérance.

On s'étonne cependant que le « disciple de Jésus-Christ » qui admire « la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme », où les hommes « se reconnaissent tous pour frères », aboutisse à ce paradoxe qui a suscité de nombreuses polémiques : « Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social »⁹⁶. Il s'en explique en disant que les valeurs de l'Évangile ne sauraient conforter un profond attachement à la patrie. Sauf à supposer que tous les hommes de tous les pays ont totalement émergé de la dépravation, que « tous les citoyens sans exception [sont] également bons chrétiens »⁹⁷, la charité, la douceur, le détachement des chrétiens laisseront se développer ambition, usurpation, tyrannie, guerres. La religion de Jésus, douce et pacifique, peut être la religion de l'homme, non celle du citoyen. Rousseau ne retient que la croyance en Dieu, en la vie à venir et la sacralisation des lois, pour amener le citoyen à remplir ses devoirs.

Revenant à ce sujet dans la première des *Lettres écrites de la montagne*, il se défend d'avoir attaqué la religion de l'Évangile, alors qu'il l'a préservée, puisqu'il juge le « pur Évangile » non point « pernicieux à la société », mais « trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une législation qui doit être exclusive »⁹⁸. Faire du christianisme une religion nationale revient à mêler deux domaines hétérogènes, la société humaine et les sociétés particulières, à souiller et altérer l'Évangile, qui ne concerne que le salut, par des intérêts terrestres, à en faire « l'arme des tyrans et l'instrument des persécuteurs », tout en causant des tiraillements dans « la machine du gouvernement »⁹⁹. « En ôtant des institutions nationales la religion chrétienne, je l'établis la meilleure pour le genre humain »¹⁰⁰.

Certains ont vu une incohérence dans la coexistence de deux *credo* aux exigences contradictoires : celui du citoyen, rationalisé, base du patriotisme et de la cohésion d'une société particulière, et celui de l'Évangile, visant à inspirer l'amour de toute l'humanité. Mais on peut aussi voir là une tentative de recourir à des forces

⁹³ *Id.*, p. 976.

⁹⁴ *Lettre à Voltaire sur la providence* (OC IV, p. 1074).

⁹⁵ *Du contrat social* (OC III, p. 468).

⁹⁶ *Id.*, pp. 464-465.

⁹⁷ *Id.*, p. 466.

⁹⁸ *Lettres écrites de la montagne* (OC III, p. 706).

⁹⁹ *Id.*, p. 704.

¹⁰⁰ *Id.*, p. 707.

complémentaires capables d'amener progressivement les hommes à un humanisme véritable ¹⁰¹.

Les deux ouvrages polémiques de 1763 et 1764 n'ont guère modifié les jugements portés après la *Profession de foi*. Pour beaucoup, comme l'abbé Bergier, Rousseau était plus que socinien. Pour d'autres, comme l'abbé François, il était pélagien. Pour les philosophes, qui s'esclaffaient devant quelques plaisanteries antipapistes, c'était un déiste ou un sceptique hypocrite, qui feignait d'être chrétien. Deux siècles et demi plus tard, les doutes sur son christianisme sont aussi nombreux, depuis Jacques Maritain jusqu'à Charly Guyot, André Ravier ou Audrey Rosenberg.

Pour finir, dans la première des *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau imagine que coexistent quelque part deux sortes de chrétiens : des chrétiens traditionnels, qui (à l'image de ses détracteurs) « disputent beaucoup sur l'Évangile sans se soucier de le pratiquer », et quelques prosélytes du Vicaire, qui ont, inversement, « peu de dogmes et beaucoup de vertus » ¹⁰². En privilégiant les œuvres aux dépens de la justification par la foi, contrairement à la tradition paulinienne, qui l'emportait chez les protestants, ils offrent un christianisme régénéré, d'où ont disparu les maux d'une société corrompue, ostentation, dispute, fanatisme, et où coexistent charité et tolérance. Mais à côté de cet humanisme imprégné des valeurs morales du christianisme originel, ils ne donnent aucune place aux questions théologiques. Ils admettent la Révélation comme « émanée de l'esprit de Dieu » ¹⁰³ et jugent Jésus revêtu de l'autorité divine. Cependant, s'estimant incapables de découvrir les modes d'action de Dieu, ils limitent consciemment leurs recherches. Peut-être Rousseau trouve-t-il ce questionnement inutile. Si le vrai christianisme réside dans l'amour de Dieu et la pratique des vertus qu'il prescrit, à quoi bon tenter d'approfondir en outre, à travers les Écritures, la relation historique de l'homme avec Dieu et avec les forces du mal ?

Car il n'y a pas, chez Rousseau, d'ontologie du Mal. « Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien » ¹⁰⁴. Il n'y a pas de Malin qui incite les hommes à pécher contre Dieu. Les hommes sont à la source du mal qui les accable. Ce sont les hommes qui ont introduit entre eux la division. Le dessein de l'écrivain est donc de trouver un programme qui leur permette, grâce à la morale naturelle enseignée par Jésus et à de bonnes institutions, de mettre fin à la logique de la dépravation, de l'ordre brisé.

L'enseignement du Christ peut, aux yeux de son « disciple », transformer les rapports des hommes entre eux ; mais il ne change guère leur relation avec Dieu : il ne les fait pas devenir « enfants de Dieu » (Jean, 1, 12). Rousseau, croyant qui n'a pas été à l'abri de crises religieuses, met sa foi en un Dieu différent, certes, de l'Être suprême des déistes ; car les hommes qui, sous son regard, se sont montrés vertueux peuvent attendre de lui le bonheur dans la vie à venir. Mais ce Dieu, qui n'a pas choisi, par

¹⁰¹ Sur les tensions entre temporel et spirituel et les controverses qui y sont liées, voir Simone GOYARD-FABRE, « La religion civile ou l'unité d'une pensée déchirée », *Études J.-J. Rousseau*, 1998, n° 10, pp. 145-168 ; et Ghislain WATERLOT (éd.), *La théologie politique de Rousseau*, Presses universitaires de Rennes, 2010.

¹⁰² *Lettres écrites de la montagne* (OC III, p. 697).

¹⁰³ *Id.*, p. 698.

¹⁰⁴ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 588).

amour, de vivre et de souffrir au milieu des hommes, ne correspond pas, non plus, au Dieu des chrétiens.

Julie ou la Nouvelle Héroïne, « ses derniers moments, ses discours, ses sentiments et son âme » devant la mort, le médecin et le ministre

Robert YENNAH

La vie humaine semble être une étendue d'existence, courte ou longue, plus ou moins étoffée d'une certaine expérience, physique, intellectuelle et spirituelle. Les hommes seraient alors un troupeau conduit par le temps vers l'abattoir de la mort ; une mort qui s'érige en frontière affreuse entre la vie ici bas et l'au-delà, entre le physique et le spirituel ; un grand malheur qui met fin au malheur des malheureux et au bonheur des bienheureux. De l'être humain, elle sépare l'âme du corps, malgré les soins du médecin, et quoi que fasse le pasteur ; et du coup, elle l'ennoblit et l'humilie.

Au XVIII^e siècle, où la recherche du progrès et du bonheur était une mission philosophique, la mort était pour les philosophes l'un des grands maux auxquels les hommes sont sujets. On reconnaissait que « l'accident, la fièvre, la mort, sont de la nature : c'est le sort commun des mortels »¹ mais on récusait surtout cette mort qu'on donne délibérément au mépris de la dignité humaine et que d'autres reçoivent comme victimes du zèle des fanatiques, de la superstition des ignorants ou de l'orgueil des puissants. Voltaire, dans son *Candide*, s'était levé contre les fanatiques, les ignorants et les puissants² : les premiers coupables, aux yeux du philosophe, de « brûler les gens qui ne sont pas de leur avis », les seconds de les brûler « à petit feu [...] pour empêcher la terre de trembler »³ et les derniers de les assujettir à une « boucherie héroïque »⁴.

¹ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 704).

² VOLTAIRE, *Romans et Contes*, texte établi sur l'édition de 1775, avec une présentation et des notes par Henri BENAC, Paris, Edition Garnier Frères, 1960, p. 179.

³ *Id.*, p. 149.

⁴ *Id.*, p. 142.

C'est ainsi que la mort a été, au XVIII^e siècle, une source d'inspiration d'une littérature engagée, combattante et philosophique au nom de la dignité humaine, aboutissant à la construction d'une éthique sociale universelle. Aussi Rousseau a-t-il abordé la mort de Julie, dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, non comme un événement soudain mais comme une occasion permettant d'examiner tous les enjeux relatifs à cette condamnation sans appel de Julie : les dispositions, les gestes et les propos de la victime cruellement arrachée de la vie auprès des siens. Le tout s'avère un récit extrêmement classique sur la mort, par la mourante et son entourage ; un modèle d'expression qui capte la réalité mais la dépasse de loin pour devenir littérature.

Nous entendons donc étudier l'œuvre de Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, sous la perspective de la mort de cette héroïne de la mort, en nous penchant sur ses dispositions face au médecin et à son « discours médical », au ministre et à son « discours ecclésial »⁵. Ces interventions quelque peu encombrantes et superflues pour Julie, nous amènent à étudier de près « l'emploi de ses derniers moments, ses discours, ses sentiments, son âme »⁶.

Puisque le corps et l'âme sont en jeu à l'approche de la mort, et que le médecin, en cas de maladie, est d'abord appelé pour tenter de sauver le premier et ensuite le ministre pour la seconde, l'approche que nous adoptons consiste à étudier la manière dont Julie a su sermonner le médecin sur les ordonnances qui prétendent rétablir la santé et comment elle instruit le ministre sur les principes de la véritable foi et, par conséquent, le guérit de ses préjugés. Dans les deux cas, elle recourt à une logique cartésienne rigoureuse et déroutante, tout en fournissant de nombreuses leçons pratiques relatives à l'éthique.

La Malade, le Médecin et la Mort

A l'exception d'une mort subite, la mort est souvent précédée et présagée par un état pathologique plus ou moins grave, par les faiblesses de la vieillesse, ou dans le cas de Julie, par un dépérissement, suite à un choc physique, émotionnel ou psychologique. Alors que Julie se promenait avec toute sa famille le long d'une digue, à Chillon, d'après le récit haletant et saccadé de Fanchon Anet, elle

se retourne, voit tomber son fils, part comme un trait, et s'élance après lui [...] Hélas ! Je retenais l'aîné qui voulait sauter après sa mère ... Elle se débattait en serrant l'autre entre ses bras ... On n'avait ni gens ni bateau, il fallut du temps pour les retirer ... L'enfant est remis ; mais la mère⁷...

Dans cette circonstance-ci, comme dans d'autres du même genre, on appelle le médecin dont l'intervention vise à sauver la vie ou le corps physique du patient. Mais alors, pour Julie, d'après son mari, M. de Wolmar, « elle se voit morte »⁸. Elle se meurt effectivement. Échec du médecin. Cependant, avant de comparaître devant la mort, quelles réflexions et quels adieux !

⁵ Michel PÉRONNET, « Discours ecclésial, monarchique, et médical sur la maladie », dans *Dix-huitième siècle*, 1988, n° 20, p. 350.

⁶ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 704).

⁷ *Id.*, p. 702.

⁸ *Id.*, p. 705.

La comparution de Julie devant la Mort

Depuis l'accident qui met en danger la vie de Julie, celle-ci voit déjà le spectre de la mort ; une situation qui rappelle l'œuvre de Flammariion⁹. Mais alors, rien n'est encore absolument certain et, dans cette incertitude, elle et son mari adoptent l'esprit cartésien pour gérer la situation. En effet, Rousseau a délibérément présenté Julie et son mari comme des philosophes adeptes du cartésianisme, aptes à poser les limites du vrai et du faux, du douteux et du certain, ainsi que du probable. Leurs propos s'alignent précisément sur les dispositions de la deuxième maxime de Descartes, énoncée par rapport à toute situation critique, comme celle de Julie, où des décisions s'imposent et où en même temps le temps fait défaut :

Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même, qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle¹⁰.

Pour le médecin Du Bosson, sa seule certitude est la probabilité de la mort de Julie. Il se contentait alors de commencer par donner « vaguement un peu d'espérance »¹¹, non sans déclarer qu'« il y avait en effet du danger »¹² et de finir par préciser « sans détours qu'il n'estimait pas qu'elle eût trois jours à vivre »¹³. Telle est l'opinion du médecin confiée à M. de Wolmar. Celui-ci, seul dépositaire de « l'affreux secret » de la mort imminente de sa femme, et compte tenu de la promesse qu'il lui avait faite de lui « rapporter fidèlement le jugement du médecin », entame la démarche philosophique par le traditionnel questionnement sur l'utilité de tenir parole, et de déclencher par conséquent une crise émotionnelle et psychologique qui précipiterait la mort de Julie. Du reste, il se voit obligé de former une opinion que nulle démonstration ne renverse ou n'établit, et donc douteuse. Quant à Julie, quoique son opinion sur sa propre mort lui soit démontrée par son état physique, elle n'entend point précipiter son jugement sans que cette évidence, ou preuve, soit confirmée comme une certitude, par « l'avis du médecin »¹⁴, d'autant plus qu'elle voulait, avec certitude, annoncer elle-même à Claire cette affreuse nouvelle.

Consciente de l'immanence et de l'imminence de la mort, devant laquelle elle ose comparaître, Julie voit et comprend son sort dans les yeux de son mari et lui répond qu'il ne lui apprendra rien : « Non, mon ami, je me sens bien : la mort me presse, il faut nous quitter »¹⁵. C'est ainsi que le soir de la veille, elle n'a pas supporté la

⁹ Camille FLAMMARION, *La mort et son mystère I. Avant la mort*, Paris, Flammarion, 1920.

¹⁰ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 53.

¹¹ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 705).

¹² *Id.*, p. 706.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Id.*, p. 708.

¹⁵ *Ibid.*

simagrée d'ordonnance du médecin et a profité de l'occasion pour le sermonner. Pour Julie, quand on comparaît devant la mort et la regarde en face, on n'a plus besoin d'être, en plus, trompé par un faux espoir.

Et pourtant, c'est dans de telles situations que les médecins n'excluent guère les palliatifs. Devant la mort, le sentiment de Julie à l'égard de la médecine palliative est univoque. La saignée ¹⁶ étant le remède courant pour beaucoup de maladies au XVIII^e siècle, elle s'avérait inévitable pour Julie qui savait « qu'on allait la saigner du pied ». Elle fait appeler le médecin et d'« un ton ferme et sérieux » lui tient ce discours qu'on ne peut que reproduire intégralement :

Monsieur du Bosson, quand on croit devoir tromper un malade craintif sur son état, c'est une précaution d'humanité que j'approuve ; mais c'est une cruauté de prodiguer également à tous des soins superflus et désagréables dont plusieurs n'ont aucun besoin. Prescrivez-moi tout ce que vous jugerez m'être véritablement utile, j'obéirai ponctuellement. Quant aux remèdes qui ne sont que pour l'imagination, faites-m'en grâce ; c'est mon corps et non mon esprit qui souffre ; et je n'ai pas peur de finir mes jours, mais d'en mal employer le reste [...] Je saurai bien mourir seule ¹⁷.

Selon Julie, il y a une distinction entre « un malade craintif » qu'il convient d'apaiser, de soulager et de rassurer, ne serait-ce qu'en le trompant pour des raisons d'humanité et d'utilité, et un malade qui n'a pas peur de finir ses jours, grâce à son rationalisme cartésien qui lui permet de porter un jugement lucide sur la mort et sur le restant de la vie. Ainsi, appliquer aux malades, sans distinction, un traitement palliatif est une cruauté ; car plusieurs malades, et surtout ceux, comme Julie, qui savent embrasser la mort, puisqu'ils s'y sont préparés ou l'ont jugée d'avance comme une fin nécessaire et inéluctable, n'en ont pas besoin. D'ailleurs, une saignée qui est un palliatif douloureux au corps déjà souffrant, et qui prétend soulager l'esprit en lui faisant imaginer un traitement curatif, n'est pas, selon Julie, un traitement juste pour la catégorie de malades à laquelle elle appartient. D'où son dernier avertissement à monsieur du Bosson :

Les derniers moments de la vie sont trop précieux pour qu'il soit permis d'en abuser. Si vous ne pouvez prolonger la mienne, au moins ne l'abrégez pas en m'ôtant l'emploi du peu d'instant qui me sont laissés par la nature. Moins il en reste, plus vous devez les respecter. Faites-moi vivre ou laissez-moi ¹⁸.

À défaut d'une vraie cure qui lui donnerait la vie, elle se voit condamnée devant le tribunal de la mort, alors qu'elle juge, elle aussi, la mort comme un agent de la nature dont les signes de son avènement permettent à l'être humain de valoriser la vie en employant de la meilleure façon possible le temps qui reste : faire ses adieux au monde, et surtout à ses proches, et en sortir dignement et bravement.

¹⁶ Anne C. VILA, *Enlightenment and Pathology : Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1998.

¹⁷ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 706).

¹⁸ *Ibid.*

Les adieux de Julie

En santé, il convient de savoir vivre avec ses proches, et mourant, de savoir les quitter. En se rappelant comment elle s'est efforcée de remplir les devoirs que Dieu lui avait imposés, et la grâce qu'il lui fait du temps qui lui reste à vivre, Julie déclare au ministre : « Ces restes d'une vie à demi éteinte [...] il me les laisse pour être données à ceux qu'il m'a fait aimer et qu'il veut que je quitte ; je leur fais mes adieux pour aller à lui ; c'est d'eux qu'il faut que je m'occupe »¹⁹. Ces propos profonds et d'un accent pathétique, évoquent en même temps la grâce divine qui permet à Julie d'aimer selon le commandement du Christ (Jean 15 : 12 et 17) et d'être soumise à sa volonté. Pleine de confiance devant Dieu, vers qui elle s'achemine vaillamment, Julie se montre débordante de générosité de cœur et d'esprit : tous ses sentiments et toutes ses pensées s'étendent sur les autres à la manière de l'« âme expansive » de Rousseau²⁰. Cette disposition lui vient comme une nécessité morale, malgré son état.

Ses adieux sont donc étudiés, planifiés, suivant un ordre spécifique. En attendant sa dernière heure, Julie en effet s'est amusée, philosophiquement, à faire ses adieux qui consistent « à parer sa chambre, à faire sa toilette, à causer avec ses amis et égayer leurs repas »²¹. Elle s'est d'abord occupée de son appartement où elle a mis de l'ordre et de l'élégance : « des pots de fleurs sur sa cheminée », des « rideaux entrouverts et rattachés », « une odeur agréable » etc. Quelles délices : elle voulait savourer la beauté de sa chambre, contrairement à ce que font d'« autres cultes », selon le pasteur, où « un mourant n'est environné que d'objets qui l'épouvantent et de cérémonies qui l'enterrent tout vivant »²². D'ailleurs, comme conscient de ce que la tradition réserve à son corps après son décès, ce séjour affreux des tombeaux, Julie profite de ses derniers moments pour rendre agréable son appartement, dernier lieu unique de son séjour terrestre. Le supplice de la mort étant inévitable, la joie de vivre s'impose. Pour Julie, il s'agit de se délecter, de flatter sa sensibilité, voire ses cinq sens, en commençant par la vue et l'odorat.

Ensuite, après son appartement, elle s'est occupée d'elle-même, comme consciente de la dernière image qu'elle voulait laisser à ses proches au moment de les quitter. « Elle avait fait sa toilette avec le même soin : la grâce et le goût se montraient encore dans sa parure négligée. Tout cela lui donnait plutôt l'air d'une femme du monde qui attend compagnie, que d'une campagnarde qui attend sa dernière heure »²³. Ce corps malade mérite d'être entretenu, mis en valeur, car il attend le pire qui puisse lui arriver : cette pourriture de la sépulture. D'ailleurs, c'est encore une façon de tancer vertement la mort. Conformément à l'idée que « la maladie rappelle à l'homme sa condition terrestre, constamment menacée par la mort »²⁴, Julie, depuis sa « dernière maladie », s'est préparée spirituellement, et maintenant elle n'a qu'à faire

¹⁹ *Id.*, p. 715.

²⁰ *Les rêveries du promeneur solitaire* (OC I, p. 1066).

²¹ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 713).

²² *Id.*, p. 717.

²³ *Id.*, p. 710.

²⁴ Michel PÉRONNET, « Discours ecclésial, monarchique, et médical sur la maladie », *op. cit.*, p. 338.

une préparation corporelle. Elle est donc sur le chemin qui lui permettra de triompher de la mort. Son dernier prodige d'héroïne, pour étonner la mort, est le soin qu'elle porte, même malade, à sa famille :

Enfin, une maîtresse de maison, attentive à faire ses honneurs, n'aurait pas, en pleine santé, pour ses étrangers, des soins plus marqués, plus obligeants, plus aimables, que ceux que Julie mourante avait pour sa famille ²⁵.

À son mari, elle a su dire « mon ami, je me sens bien : la mort me presse, il faut nous quitter » ²⁶ ; à ses enfants, de vives « caresses » et des « étreintes encore plus ardentes à celui qui lui coûtait la vie » ²⁷ ; et entre elle et sa cousine, M^{me} d'Orbe, des assurances mutuelles, « quoiqu'aucune des deux n'avait dans l'âme l'espoir qu'elle s'efforçait de donner à l'autre » ²⁸.

Ainsi, une mort qui s'annonce, comme dans le cas de Julie, est donc la bienvenue pour ceux qui savent l'accueillir et profiter de cette grâce pour écrire leur « testament », ne serait-ce que dans le cœur des personnes les plus proches. Julie, elle, écrit son testament dans le cœur de son mari ²⁹. Par son attitude et son jugement de la mort, Julie semble enseigner la préférence pour la connaissance de l'avènement proche de la mort, contre l'ignorance et la mort subite. Julie, malade, se montre encore une héroïne devant la mort et se révèle plus ministre que le ministre protestant lui-même.

La Malade, le Ministre et la Mort

L'avantage de la préparation spirituelle pour la mort, surtout pendant qu'on est en santé, n'est pas donné à tous, car on ne suppose jamais qu'on mourra si tôt. Et pourtant la mort ne s'annonce pas à tous de la même façon. Même quand certains bénéficient d'un sursis, d'un avertissement ou d'une alerte quelconque, grâce à une maladie, ils ne veulent point, malgré eux, s'accommoder de cette idée d'anéantissement. C'est ainsi que Rousseau présente alors sa protagoniste comme l'un de ces êtres exceptionnels qui savent vivre et mourir. Julie est moribonde et suite à cet échec du médecin pour sauver le corps, « on annonça monsieur le ministre », ami de la maison qui, quoiqu'on « ne l'eusse point fait appeler, parce que Julie ne l'avait pas demandé » ³⁰, est arrivé à point nommé.

Le ministre prend donc la relève du médecin pour tenter de sauver ce qui reste à sauver : l'âme, l'être spirituel. Mais alors, Julie semble en savoir davantage sur la foi et le salut que lui ; car suite à sa profession de foi, le ministre « saisi, transporté de ce qu'il venait d'entendre » dit à Julie pour toute réponse : « Je n'ai plus rien à vous dire » ³¹. Le ministre, reconnaissant en quelque sorte l'échec de sa mission auprès de

²⁵ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 712).

²⁶ *Id.*, p. 708.

²⁷ *Id.*, p. 710.

²⁸ *Id.*, p. 709.

²⁹ *Id.*, p. 708.

³⁰ *Id.*, p. 712.

³¹ *Id.*, pp. 716-717.

Julie, « voulut s'en aller ; elle le retint »³². Ainsi, avant de comparaître devant Dieu, quelles réflexions sur la foi et quelle attente du jugement divin !

La comparution de Julie devant Dieu

À propos de Julie, M. de Wolmar a eu l'occasion de nous rappeler « le motif » qui l'avait « porté à lui annoncer sa fin prochaine »³³. Pour Julie, cette annonce venait simplement confirmer sa propre opinion sur sa santé et son état moribond. Dès lors, elle était absolument sûre de sa mort et déjà « prête à paraître devant le juge redoutable »³⁴. C'est donc suite à l'échec du médecin, à la certitude de la mort et aux adieux à sa famille et à ses proches, qu'arrive le ministre de Dieu pour préparer la malade à comparaître devant l'Éternel.

Cependant, en faisant ses adieux à sa famille « pas un seul mot de Dieu ni du salut »³⁵ n'a été prononcé par Julie, ce qui a beaucoup inquiété son mari. Celui-ci, présenté comme un exemple de tolérance, en matière de foi, craignait que ses propres opinions athées « n'eussent trop gagné sur elle ». Au contraire ! Elle gardait sa foi, et des sentiments qui, même si « sur certains points » ils ne « s'accordaient pas entièrement avec la doctrine de l'église », restaient ancrés dans « la commune profession de foi »³⁶. En effet la réponse de Julie aux « lieux communs mêlés d'éloges »³⁷ par lesquels le ministre entamait sa mission de salut, a rassuré son mari. Elle comparaisait devant Dieu avec un esprit extrêmement cartésien que nous étudions ci-après.

Pour le ministre, il est question d'adhérer « entièrement » à la « doctrine de l'Église [...] celle que la plus saine raison pouvait déduire de l'Écriture », et d'« acquiescer en tout à la commune profession de foi »³⁸. Pour Julie, c'est là que le bât blesse ; car que devient la raison individuelle ou même « la liberté de croire ou de ne pas croire »³⁹ ? Faut-il que chaque fidèle abdique et renonce à sa propre raison pour épouser « la plus saine », au nom de la foi ? Ils seraient alors de cette catégorie d'esprits qui, malgré la « raison » dont ils sont dotés, sont poussés, selon Descartes, par la « modestie », jusqu'à « se contenter de suivre les opinions » des autres plutôt que d'« en chercher eux-mêmes de meilleures »⁴⁰.

Julie, cartésienne, part donc de la prémisse que chacun est doté, par Dieu, de facultés intellectuelles et surtout de raison, dont la moindre manifestation est le bon sens : « la chose du monde la mieux partagée »⁴¹. Naturellement, on est censé profiter de ce bon sens et de cette raison pour vivre et opérer des choix permettant

³² *Id.*, p. 717.

³³ *Id.*, p. 712.

³⁴ *Id.*, p. 713.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Id.*, p. 714.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Anne INVERNIZZI, « Spiritualité et ésotérisme dans *Un piège sans fin* et *l'Initié* d'Olype Bhély-Quenum », *Interculturel*, 2012, n° 16, p. 111.

⁴⁰ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 44.

⁴¹ *Id.*, p. 33.

de conserver le corps et de sauver l'âme. Pendant qu'elle était en santé, jouissant de toutes les forces de son esprit, Julie avait suivi cette logique en choisissant un mode de vie et une foi religieuse exactement en fonction de la portée du jugement, de l'entendement et de la raison que la nature, ou Dieu, lui avait donnés. L'argument de Julie est simple : « C'est la raison qui décide du sentiment qu'on profère »⁴², donc, ajoute-t-elle, « si Dieu n'a pas éclairé ma raison au-delà [...] pourrait-il me demander compte d'un don qu'il ne m'a pas fait ? »⁴³.

D'aucuns objecteraient à Julie que, quand on n'a pas toutes les forces nécessaires, physiques ou intellectuelles, on peut recourir à d'autres pour profiter des leurs. Mais le même problème se pose, à savoir qu'il faut avoir été suffisamment doté non seulement de « raison » pour tirer la conclusion sur la nécessité de ce recours, mais aussi de modestie et d'humilité. D'ailleurs, rien ne prouve que ces autres ont raison et détiennent la vérité, fussent-ils la majorité, comme le confirme Descartes⁴⁴.

Julie préfère donc s'en tenir à sa propre raison et tenir Dieu pour responsable de ses défaillances, qu'il ne peut que pardonner. Du reste, elle veut toujours rester conséquente par rapport à sa nature et aux choix que sa raison lui a permis de faire. Chercheuse de vérité, dans un esprit à la fois religieux et cartésien, Julie, par nature, a horreur du faux et de la fausseté, autrement appelés « déguisement » et « tromperie ». Si elle n'a pas toujours été docile à toutes les doctrines de la religion protestante, c'est qu'elle avait une « aversion pour toute espèce de déguisement »⁴⁵ face aux hommes et en matière de foi, tout comme elle se sent incapable de tromper Dieu, au moment de quitter le monde, par « un repentir imparfait, tardif et forcé, qui, dicté par la peur, ne saurait être sincère »⁴⁶.

Ainsi, contrairement à l'analyse de Péronnet qui résume en formules « les divers discours sur la maladie et sur le malade », à savoir « pour le discours ecclésial : une âme à sauver ; pour le discours monarchique : un sujet à protéger ; pour le discours médical un être humain à faire vivre »⁴⁷, il existe chez Julie un discours intellectuel, rationnel et inhabituel qu'elle s'est réservé le droit de tenir, elle aussi, sur la maladie et sur le sort qui pèse sur elle, la malade. Ce discours se résume par ce que nous appelons la prosopopée⁴⁸ de Julie devant Dieu, et qui suit sa profession de foi devant le ministre⁴⁹.

Ce « prodige » de Julie nous rappelle, chez Voltaire, la confession du vieux Gordon, janséniste embastillé, dont le jeune Ingénu était le compagnon dans l'adversité. Instruit par la nature et par la lecture, l'Ingénu savait raisonner, et ses réflexions, par leur clarté et leur profondeur finissaient par épouvanter le vieux janséniste qui rentrait alors dans un sentiment d'humilité et de modestie face au Huron. « Quoi ! dit-il en lui-

⁴² *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 715).

⁴³ *Id.*, p. 714.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 45.

⁴⁵ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 714).

⁴⁶ *Id.*, p. 716.

⁴⁷ Michel PÉRONNET, « Discours ecclésial, monarchique, et médical sur la maladie », *op. cit.*, p. 350.

⁴⁸ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 716).

⁴⁹ *Id.*, p. 714.

même, j'ai consumé cinquante ans à m'instruire, et je crains de ne pouvoir atteindre au bon sens naturel de cet enfant presque sauvage ! Je tremble d'avoir laborieusement fortifié des préjugés ; il n'écoute que la simple nature »⁵⁰. Et Voltaire ajoutera : « Et pour dernier prodige un Huron convertissait un janséniste »⁵¹.

De même, la religion raisonnable, naturelle, ou la profession de foi, de Julie convertissait le ministre protestant qui « saisi, transporté de ce qu'il venait d'entendre, s'écria en levant les mains et les yeux au ciel : « Grand Dieu, voilà le culte qui t'honore ; daigne t'y rendre propice ; les humains t'en offrent peu de pareil » »⁵². Le ministre ajoutera : « Je croyais vous instruire, et c'est vous qui m'instruisez. Je n'ai plus rien à vous dire. Vous avez la véritable foi, celle qui fait aimer Dieu »⁵³. C'est ainsi que le ministre dûment instruit par Julie, se trouve guéri d'un préjugé qui consiste à penser qu'un ministre, seul, détient toute la vérité en matière de foi.

Ce parallèle entre l'Ingénu et Julie, entre Gordon et le ministre protestant, montre combien les philosophes du XVIII^e siècle cherchaient à asseoir la religion sur la nature et la raison et non pas sur la métaphysique et le dogmatisme. Mais quelle logique a convaincu le ministre de « la véritable foi » de Julie ? En effet, le système de Julie est simple et tout à fait édifiant. La sagesse de Julie consiste à tirer une leçon de prévoyance de sa « dernière maladie ». Cette maladie lui a appris à beaucoup raisonner sur la vie et surtout sur la mort pendant qu'il en était temps : « Je savais en santé qu'il fallait mourir [...] Je profite aujourd'hui de ma prévoyance »⁵⁴. *Memento mori* : Julie, dans sa vie, n'a donc jamais oublié la mort, ce qui rappelle cette épitaphe, citée par Millet : « RECORDATIO MORTIS, VITAE EST ORNAMENTUM », « Le souvenir de la mort est l'ornement de la vie »⁵⁵.

Cette prévoyance permet d'entrer dans une logique de préparation à la mort avant le moment de crise, de maladie, de faiblesse etc. Or, dit-elle, « la préparation à la mort est une bonne vie ; je n'en connais point d'autre », et la bonne vie est celle exempte d'impiété et de méchanceté, malgré les péchés et les fautes qu'on aurait commises. La préparation (Ecclésiaste 12 :1-2) va de la jeunesse, pendant qu'on a encore toutes ses forces, et ses facultés, jusqu'au moment de la crise qui précède la maladie, de la faiblesse de l'âge ou de la mort. Après la préparation, il ne reste que l'attente : attendre la mort patiemment et de pied ferme. Enfin, le rationalisme de Julie consiste à concevoir la vie en deux phases : la phase de préparation à la mort et celle de l'attente de la mort, qu'elle soit subite ou lente.

⁵⁰ VOLTAIRE, *Romans et Contes*, op. cit., p. 254.

⁵¹ *Id.*, p. 262.

⁵² *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, pp. 716-717).

⁵³ *Id.*, p. 717.

⁵⁴ *Id.*, p. 719.

⁵⁵ Olivier MILLET, « La loi burlesque de la mort en série dans les *Epitaphia de Amorum Aliquot Passionibus* », dans *Série et Variations. Études littéraires offertes à Sylvain Menant*, Paris, Presses universitaires Paris-Sorbonne, 2010, p. 376.

L'attente de Julie

Ainsi, suite à la préparation physique et spirituelle, il ne reste que l'attente de la mort. Une attente fructueuse pendant laquelle Julie fait un examen de conscience qui lui permet d'affirmer « Ma conscience n'est point agitée [...] Dieu est plus clément que je ne suis coupable et ma sécurité redouble en me sentant proche de lui »⁵⁶. Se sentir sûr d'entrer dans la présence de Dieu, après avoir porté devant lui sa « vie entière »⁵⁷, est un acte spirituel accompli pendant cette attente de la mort. Julie, comme si elle avait lu les *Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort* de Drelincourt⁵⁸, attend donc avec sérénité que la mort se présente : « Maintenant qu'elle approche », dit-elle, « je la vois venir sans effroi. Qui s'endort dans le sein d'un père n'est pas en souci du réveil »⁵⁹. Cette disposition courageuse de Julie nous rappelle celle de Rousseau lui-même au début de ses *Confessions*, prêt à porter sa vie entière « devant le souverain juge » en s'exclamant : « Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra »⁶⁰.

En effet, Julie prétend que « souffrir et mourir est tout ce qui [lui] reste à faire »⁶¹. Mais nous constatons qu'entre les deux, elle se rend extrêmement utile par les leçons de vie et de mort qu'elle profère aux vivants. Il convient de recenser ces leçons enseignées pendant l'attente de la mort. Premièrement, la mort étant « déjà si pénible » il convient de ne pas « la rendre encore hideuse » mais de faire ce choix qui consiste à « jouir » sainement et innocemment de la vie « jusqu'au bout ». Pour Julie, ce parti pris qu'est « l'art d'étendre [sa] vie sans la prolonger », est plus raisonnable que de vivre ses derniers moments comme si l'on était « déjà morte »⁶².

Une deuxième grande leçon est celle de la prévoyance et de la préparation évoquée plus haut, et qui aboutit au principe de « bien vivre ». Ici, la leçon s'adresse à toute religion dite « lugubre et triste » qui, incessamment, inspire aux fidèles la peur de la mort, ou « des pensées de mort » pour mieux les amener à délier leurs bourses au profit des prédicateurs. Julie est reconnaissante au ciel de ne pas se trouver dans ce genre de « religions vénales qui tuent les gens pour en hériter » et qui vendent « le paradis aux riches ». La leçon de Julie, c'est que si ces religions apprenaient aux fidèles « à bien vivre, ils sauront assez bien mourir »⁶³ comme elle : contente, confiante et sereine.

Ces leçons d'une mourante, pendant l'attente de la mort, sont bien édifiantes. Mais l'attente, c'est aussi le moment de faire le bilan de sa vie avant de la quitter. Le bonheur étant l'ultime objectif de chacun sur terre, quels que soient les moyens empruntés ou les voies suivies, on doit pouvoir faire un bilan semblable à celui de Julie, qui, faisant une « courte récapitulation de sa vie entière », a pu dire « qu'à tout prendre elle avait été douce et fortunée, que de degré en degré elle était montée au

⁵⁶ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, pp. 715-716).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Charles DRELINCOURT, *Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort*, Genève, Pellet et fils, 1771 [1651].

⁵⁹ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 545).

⁶⁰ *Confessions* (OC I, p. 5).

⁶¹ *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (OC II, p. 716).

⁶² *Id.*, p. 718.

⁶³ *Ibid.*

comble du bonheur permis sur la terre »⁶⁴. Cela étant, Julie n'avait qu'à remercier le ciel du bilan positif et des grâces dont il a bien voulu la combler. Il s'agit, pendant la vie, de recenser et de tirer profit des avantages naturels, sociaux, économiques, religieux que le ciel a accordés à chaque individu, quelque minimes qu'ils soient. Julie a eu la sagesse d'accomplir ce principe et de mourir avec l'amitié de sa cousine Claire, car M. de Wolmar a trouvé les deux amies « se tenant embrassées, l'une évanouie, l'autre expirante »⁶⁵.

Ensuite, à celui qui symbolise l'amour dans sa vie, c'est-à-dire Saint-Preux, Julie avait déjà laissé une dernière lettre pendant qu'elle attendait la mort. Non seulement elle souhaite que la mort soit un moyen lui permettant de réaliser dans l'au-delà ce qu'elle n'a pu accomplir sur terre, mais surtout, que cette existence spirituelle, exempte des entraves d'ici-bas, lui permette de faire triompher le véritable amour. C'est ainsi que Julie souligne dans sa dernière lettre à Saint-Preux, l'importance de cette attente pour elle : « Non, je ne te quitte pas, je vais t'attendre. La vertu qui nous sépara sur la terre nous unira dans le séjour éternel. Je meurs dans cette douce attente »⁶⁶.

Non seulement Julie avait, pendant toute cette attente, écrit « son testament »⁶⁷ dans le cœur de son mari, mais elle avait aussi écrit cette lettre à Saint-Preux, comme un testament et un témoignage de leur amour qui, joint à l'amitié de Claire, avait comblé sa vie. C'est enfin à son mari, dans son récit de ces événements tristes, de prononcer ces mots fatidiques : « Elle n'était plus [...] Adorateur de Dieu, Julie n'était plus... »⁶⁸.

Conclusion

Ainsi, tantôt on est, tantôt on n'est plus. Cette étude a montré le moral exceptionnel d'une femme devant sa mort et comment elle a su faire la part entre une médecine utile et inutile au malade, entre la foi véritable du fidèle et le dogmatisme méprisable d'une institution. Aux vivants, elle a appris à vivre et à mourir et a souligné surtout l'opportunité des adieux dans l'attente de ce moment fatidique où l'on quitte ce monde.

Nous concluons donc avec ces propos de Julie mourante, se souvenant de sa mère : « Cent fois, disait-elle, j'ai pris plus de plaisir à faire quelque bonne œuvre en imaginant ma mère présente qui lisait dans le cœur de sa fille et l'applaudissait. Il y a quelque chose de consolant à vivre encore sous les yeux de ce qui nous fut cher ! Cela fait qu'il ne meurt qu'à moitié pour nous »⁶⁹. Pendant que nous prenons le plaisir d'apporter nos contributions au thème de la mort et en mémoire de Rousseau, l'âme de celui-ci, née il y a trois cents ans, a dû nous accompagner, nous inspirer et nous applaudir : car ce texte a dégagé l'essentiel du savoir de Rousseau en matière de foi, et de la conduite à tenir dans la vie et devant la mort. Nous continuerons donc à travailler sous ses auspices, non seulement pour construire un monde meilleur fondé

⁶⁴ *Id.*, p. 723.

⁶⁵ *Id.*, p. 733.

⁶⁶ *Id.*, p. 743.

⁶⁷ *Id.*, p. 708.

⁶⁸ *Id.*, p. 734.

⁶⁹ *Id.*, p. 728.

sur la primauté de la raison telle qu'elle a été démontrée par Julie, icône des Lumières, mais aussi pour que la disparition de Rousseau lui-même et celle de tous ceux qui ont fait avancer sa philosophie, ne soient pour nous, qu'une mort à moitié.

Par-delà propre et figuré

Le rousseauisme, un nouveau christianisme

Nanine CHARBONNEL

[Jésus] ajoute : « Il ne lui sera point donné d'autre signe que celui de Jonas le Prophète. Et, leur tournant le dos, il s'en alla. [...] Ils demanderont ce que c'est donc que le signe de Jonas le Prophète. Je leur répondrai que c'est sa prédication aux Ninivites, précisément le même signe qu'employait Jésus avec les Juifs, comme il l'explique lui-même ».

Lettres écrites de la montagne, 3^e Lettre.

Le signe de Jonas : au mépris de toute interprétation habituelle, Rousseau affirme qu'il consiste dans la seule prédication (et non la mort et la résurrection hors de la baleine). Rousseau voit un signe là où il n'y a pas de signe : dans l'être même, – cet être étant ici le seul dire. C'est à cette aune interprétative qu'il faut lire l'œuvre entier de Rousseau. L'influence rousseauiste sur la modernité consiste précisément en son nouveau type de « pensée-écriture ». Et comme par hasard, cela fonde une nouvelle religion. Elle a sa logique, – et son Modèle divin (chrétien). Un but : régler les comptes ; c'est la nouvelle vérité, celle qui assure le salut. Un contenu : créer la nouvelle réalité ; soit la description du Bien (l'homme naturel, qui est censé être sorti des mains du Créateur), soit la description du mal, soit celle du remède. Un nouveau mécanisme : abolir la différence entre le propre et le figuré. Tout cela est nouveau par rapport à la fiction comme à la pensée de son époque, et cela va engendrer la « littérature » proprement dite, celle des XIX^e et XX^e siècles, mais aussi bien les prétendues « sciences » (idéologiques) qu'ils connurent. Car la caractéristique inouïe de Rousseau est d'opérer avec la pâte même de l'ancienne religion, recyclée dans une « sécularisation » qui permet les mécanismes du sacré le plus extrême.

Le tournant herméneutique de Rousseau : dire *au propre* pour mieux défendre l'être et l'avoir *en propre*

L'invention d'une théorie et d'une pratique du « signe propre »

Les philosophes lecteurs du *Contrat social*, du *Discours sur l'inégalité*, de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, qui évincent soigneusement les œuvres « littéraires » que seraient les autres ouvrages, dont ils croient n'avoir que faire, comme aussi bien les commentateurs pseudo-psychologues qui glosent lesdites

œuvres littéraires, sont très exactement dans la situation rappelée par Kant, de vouloir traire le bouc (et d'avoir eux-mêmes des lecteurs qui tendent le baquet).

Il faut prendre *en même temps* le problème du contenu et le problème du statut du texte : il faut ne rien dire du contenu des énoncés si on n'est pas au clair sur le (nouveau et unique) statut du texte. Le statut : cela n'a rien à voir avec les « stratégies argumentatives », la stylistique, ce que certains croient pouvoir appeler rhétorique¹. Le statut : c'est-à-dire le type de vérité qui est visé, le type de signe qui est manié.

Bien loin que la critique du signe comme obstacle soit nouvelle chez Nietzsche ou encore Bergson, c'est avec Rousseau qu'elle se met en place. Les pages sur le langage dans la première partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* l'explicitent : le signe langagier est le succédané, l'intermédiaire malheureux, forcément malheureux. À défaut d'accéder à la chose même, Rousseau déplore que le signe, le mot, ne soit plus, comme dans la bonne origine, « particulier à chaque objet »².

Or, plus intéressant encore, est le rêve rousseauiste de ce que doit être le bon signe s'il faut y avoir recours : c'est celui qui s'abolirait lui-même. Nous devons porter une attention extrême à ce qui constitue la poétique même de Rousseau, davantage : les règles de lecture internes que Rousseau lui-même nous offre. Ces passages sur les signes dans l'*Essai sur l'origine des langues*, repris dans son « plus grand et meilleur ouvrage », l'*Émile*, ainsi qu'au début des *Dialogues* (le rêve de la communication parfaite entre habitants du « monde idéal »), ce sont eux qui fournissent la vraie pierre de touche de l'interprétation de l'œuvre rousseauiste, quel que soit le genre apparent de l'écrit (Rousseau faisant complètement éclater les genres scripturaires ordinaires).

Ce qui trompe le lecteur, c'est que Rousseau semble prôner non seulement le signe qui soit propre à chaque chose, mais bien le signe qui soit toujours pleinement à prendre au sens propre.

En effet, il n'a de cesse, ailleurs, de critiquer l'esprit mal tourné ou fourbe, qui ne prend pas les mots ou les expressions dans leur sens propre³. Tout comme les formules de politesse, utiliser des figures de rhétorique lui paraît aller contre la sincérité,

¹ Dans une acception courante du mot « rhétorique », qui n'est pas la nôtre. Nous militerions volontiers pour qu'on remplace « rhétorique » par « stylistique » dans la majorité des emplois courants d'aujourd'hui, et qu'on réserve le mot de « rhétorique » aux cas où il y a production de sens figuré.

² « Chaque objet reçut d'abord un nom particulier, sans égard aux genres et aux espèces, que ces premiers instituteurs n'étaient pas en état de distinguer ; et tous les individus se présentèrent isolés à leur esprit, comme ils le sont dans le tableau de la Nature. Si un chêne s'appelait A, un autre chêne s'appelait B, car la première idée qu'on tire de deux choses, c'est qu'elles ne sont pas la même [...] » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, première partie, OC III, p. 149).

³ « Il y aura des débats, qui dégèneront, selon l'usage, en guerres et en cruautés. Les uns voudront des explications, les autres n'en voudront point ; l'un voudra prendre la proposition au figuré, l'autre au propre. L'un dira : Il a dit à minuit qu'il était jour, et il était nuit. L'autre dira : Il a dit à minuit qu'il était jour, et il était jour. Chacun taxera de mauvaise foi le parti contraire, et n'y verra que des obstinés. On finira par se battre, se massacrer, les flots de sang couleront de toutes parts ; et si la nouvelle secte est enfin victorieuse, il restera démontré qu'il est jour la nuit. C'est à peu près l'histoire de toutes les querelles de Religion » (*Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 972 ; Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche Suisse, pp. 93-94).

la simplicité, la pureté de mœurs... Mais il ne faut pas s'arrêter à cette confusion entre le registre de la signification et celui de la morale. Ce que Rousseau va entendre par signe *au propre* est bien autre chose que d'ignorer le figuré.

***Le nouveau « sens propre » chez Rousseau :
celui qui intègre en lui le « sens figuré »***

On ne saurait assez revenir sur le fameux petit chapitre III de l'*Essai sur l'origine des langues*, « Que le premier langage dut être figuré », où est affirmé : « Voilà comment le mot figuré naît avant le mot propre ». Cette thèse quoiqu'étrange est capitale ; elle ne s'explique que si l'on la replace dans une structuration à trois niveaux : 1) la valeur du « sens propre-à-soi » de l'énoncé de l'homme du premier langage, qui est en même temps le sens « figuré » aux yeux des autres qui ne partagent pas la même « vision » (appeler géant un homme inconnu, ce qu'il n'est pas, mais que je crois voir dans l'authenticité de mon sentiment de peur) ; 2) la perte de cet originel « sens propre-figuré » dans l'emploi malencontreux, hypocrite, affecté, du sens figuré d'aujourd'hui ; et 3) le « retour » à la première indifférenciation propre-à-soi/figuré dans la nouvelle écriture, celle des œuvres de Rousseau.

Aussi doit-on être particulièrement circonspect avec l'abolition de la représentation, revendiquée par Rousseau. Certes, il utilise de nouveaux moyens : les lettres, le dialogue, le monologue, et l'apparente « observation » pure. Mais c'est toute son œuvre qui est à l'instar de *La Nouvelle Héloïse* : le critique des romans s'offre le luxe d'écrire un roman, parce que celui-ci est censé ne pas en être un, mais être la simple édition de lettres, et écrites par des personnes qui pourraient avoir existé... C'est en *se donnant la place* des personnages, auteurs de lettres, c'est en abolissant (fictivement) la fiction (celle du récit, celle de l'invention de personnages), qu'il peut écrire. Or, partout, ce qu'il nomme « image » dans ses œuvres, bien loin d'être une pure description de sensation, est en fait le maniement d'un sens figuré aboli-dépassé en sens propre-lourd-du-sens-figuré.

La nouvelle écriture consiste alors à peindre aux yeux... les messages cachés.

Car il ne s'agit pas seulement de peindre aux yeux, mais bien de peindre aux yeux les messages cachés, de faire l'ostension de ce par quoi se dit la signification du monde. On insiste ordinairement sur l'absence d'intermédiaire, sur l'exaltation par Rousseau de l'image comme accès sensoriel au monde. Mais Rousseau ne semble parler des choses *au propre* que pour les faire grosses d'un figuré caché.

Qu'on reprenne ses exemples, – ses modèles : l'énoncé le plus éloquent est pour lui ce que *fit* le roi Thrasybule de Milet (ou Tarquin) face au messenger d'un jeune roi : il coupa les têtes de pavot (ou les épis de blé) qui dépassaient dans son jardin. Historiette célèbre, maintes fois reprise depuis Aristote et Hérodote jusqu'à Tite-Live. Or, Rousseau ne dit pas un mot des mauvaises interprétations qui prospérèrent ; le messenger n'y a rien compris (Hamann, cité par Kierkegaard, le soulignera) : il rapporte que Thrasybule a « détruit son propre bien »... Il n'a pas saisi qu'il fallait non seulement y lire une prescription (puisque le jeune roi avait demandé un conseil politique), mais surtout opérer un *déplacement* de domaines, qu'il fallait transposer le « propre de l'action jardinière » en une action politique : égaliser les conditions dans sa cité et décapiter les prétentions des grands. Décapiter les prétentions, d'ailleurs,

et non les têtes : on voit que les méprises sur le message peuvent être multiples... Rousseau, si acerbe envers les malentendus des phrases langagières, se répand en admiration devant de tels « énoncés », dont un autre exemple est pourtant, dès l'Antiquité, également le haut-lieu de mésinterprétations :

Darius, engagé dans la Scythie avec son armée, reçoit de la part du roi des Scythes un oiseau, une grenouille, une souris et cinq flèches. L'ambassadeur remet son présent, et s'en retourne sans rien dire. De nos jours cet homme eût passé pour fou. Cette terrible harangue fut entendue, et Darius n'eut plus grande hâte que de regagner son pays comme il put. Substituez une lettre à ces signes ; plus elle sera menaçante, et moins elle effrayera ; ce ne sera qu'une fanfaronnade dont Darius n'eût fait que rire ⁴.

Or ici aussi, dans la tradition même, Darius se méprend sur le sens du message, et il faut qu'un devin donne la bonne interprétation. Pourtant Rousseau de commenter, au mépris des faits :

Ce qu'on disait le plus vivement ne s'exprimait pas par des mots, mais par des signes ; on ne le disait pas, on le montrait. L'objet qu'on expose aux yeux ébranle l'imagination, excite la curiosité, tient l'esprit dans l'attente de ce qu'on va dire : et souvent cet objet seul a tout dit ⁵.

Ainsi l'ostension de l'objet propre, matériel, solide et présent, visible et massif, est censée abolir tous les malentendus et être la suprême façon de signifier un message. Il faut avoir en tête cette singulière herméneutique pour déchiffrer Rousseau. Il est impossible de comprendre l'*Émile* en laissant de côté les « petites histoires », alors qu'elles sont la clé offerte des apparents concepts. Il est impossible de comprendre *La Nouvelle Héloïse* sans saisir l'entremêlement de sens propre et de sens figuré porté par l'intrigue et les personnages, comme aussi bien par les thèses qui paraissent profondément bizarres.

Il y a plus : cette confusion de l'image, du signe et du symbole ⁶, ne vit pas dans les nuages de la pure sémantique. Elle est l'avvers d'une nouvelle anthropologie, celle de l'individu propre-à-soi.

⁴ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 647). Cette historiette était commentée à l'époque même de Rousseau par Vico, par Warburton et par Voltaire. Voir les détails dans notre *Philosophie de Rousseau* (Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006, vol. 1 : *Comment on paie ses dettes quand on a du génie*, pp. 110-114).

⁵ *Ibid.*

⁶ C'est ce dont rêvera Proust, ou du moins son narrateur dans le *Temps retrouvé* : « je fixais avec attention devant mon esprit quelque image qui m'avait forcé à la regarder, un nuage, un triangle, un clocher, une fleur, un caillou, en sentant qu'il y avait peut-être sous ces signes quelque chose de tout autre que je devais tâcher de découvrir, une pensée qu'ils traduisaient à la façon de ces caractères hiéroglyphiques qu'on croirait représenter seulement des objets matériels » (Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1989, reprise en Folio, p. 185).

Une anthropologie du « propre-à-soi »

La première phrase de la seconde partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* est trop souvent prise pour le parangon d'une critique rousseauiste de toute propriété⁷. Elle a été monopolisée soit par une lecture politiquement socialisante (refus de la propriété privée), soit par une lecture post-métaphysique refusant à l'être humain toute appartenance propre, la propriété des choses n'étant que secondaire par rapport à la radicale absence de propre de l'être humain⁸.

Ces lectures ne tiennent pas, puisque le contrat social a pour but la légitimation de la propriété, l'assomption de la possession en propriété juridiquement garantie (apogée du livre I, en son dernier chapitre, « Du domaine réel »). Aussi même Jaurès⁹ eut-il le mérite de reconnaître : « La fameuse phrase de Rousseau sur la propriété n'a pas été très bien comprise [...]. C'est une force bonne et salutaire en soi ».

En fait le texte rousseauiste cité constitue bien une déploration, mais celle de la perte du *propre-à-soi*, par l'autrui qui *usurpe votre place*. C'est *l'usurpation qui est dénoncée*, c'est-à-dire l'appropriation qui évince ; non la possession, naturelle, originelle, de soi et de son espace dans le premier état de nature.

Certes Rousseau se facilite les choses en s'imaginant un état de nature où les hommes étant « épars », le problème de la rivalité à propos des biens, de l'espace, des terrains, des cueillettes, *ne se pose pas*. Non pas que tout soit commun, au sens de partagé ; bien au contraire il n'y a rien en commun, il n'y a que du propre. Dieu a prévu, et pourvu le genre humain à cette époque, des conditions de la félicité : jouir de son propre-à-soi sans qu'il y ait le moindre rapport belliqueux avec autrui.

⁷ « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne ! » » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, p. 164).

⁸ Ainsi chez Derrida et ses disciples.

⁹ Jaurès commence : « La fameuse phrase de Rousseau sur la propriété n'a pas été très bien comprise. Oui, Rousseau a écrit... [...] ». Mais de préciser : « – Eh bien ! Messieurs, malgré tout cela, Jean-Jacques ne conteste pas la nécessité de la propriété individuelle à un moment des révolutions humaines. Il n'en conteste pas non plus la légitimité. Aussitôt à la suite de ce passage, il déclare que la constitution de la propriété individuelle était inévitable et qu'elle est légitime lorsqu'elle est fondée sur le travail. Ce qu'il a voulu dire, c'est que d'abord dans l'institution, dans l'origine de cette propriété individuelle, il y a un mélange de droit et d'usurpation, de force, de hasard et de travail, et ensuite que les hommes n'étaient pas capables d'entourer cette propriété de telles garanties qu'elle ne dégénérât pas en instrument de tyrannie et de spoliation. C'est une force bonne et salutaire en soi, mais qui, insuffisamment maîtrisée, se déchaînera et aboutira aux plus monstrueuses inégalités. C'est là le sens, la clef de toutes les théories de Rousseau sur le développement de la société. Elles peuvent se résumer ainsi : la faiblesse humaine est disproportionnée au progrès humain » (Jean JAURÈS (1859-1914), *Les idées politiques et sociales de Jean-Jacques Rousseau*, Conférence prononcée le 19 décembre 1889, à la Faculté des lettres de Toulouse, par M. Jaurès, chargé de cours de philosophie, publiée dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mai-juin 1912, pp. 371-381).

On s'aperçoit alors que, outre le *Second discours*, Rousseau chante partout, du *Premier discours* aux *Rêveries*, de l'*Émile* aux *Confessions*, de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* aux *Dialogues*, la possession propre du caractère unique, l'appartenance tenace à soi, la récupération de son propre-à-soi menacé par l'accaparement par autrui.

La question de la propriété du sens des mots ou des énoncés, est aux yeux de Rousseau, indissociable de celle de la propriété de soi, de ses biens et de sa place. Accepter le sens figuré (ordinairement compris), ce serait accepter le déplacement (par autrui) ; tenir bon sur le sens propre est censé résister contre toutes les évictions, les exclusions, les usurpations de place.

L'équivalence des propres dans la même logique

Il va donc s'agir chez Rousseau de *dire au propre*, pour mieux *être et avoir en propre*. Nous avons proposé ailleurs de constater dans son œuvre ce que nous appelons une « équivalence générale des propres »¹⁰. Nous voulons dire par là que Rousseau ne fait aucune différence entre le domaine de la propriété des choses, la propriété des mots par rapport à leur référent (les signes appropriés), la propriété des signes monétaires, la propriété des caractéristiques individuelles (psychologiques chez l'individu ou la collectivité comme Grand Individu : peuples, sexes, races...). Et il est un dernier domaine, absolument central, qui donne son allant et sa direction à l'ensemble du fonctionnement de cette « logique » rousseauiste. Il s'agit bien de la question du signe, mais dans la propriété de son sens, et non plus seulement de son référent. Politique, sémantique, économie, enfin psychologie individuelle ou collective vont alors fonctionner selon la même logique.

Cette logique est constituée par une valorisation triple.

1. Est *déplorée* à chaque fois la perte du propre : perte de la possession de son bien dans l'appropriation injuste qu'en fait l'imposteur, dans l'exclusion du moi à l'égard de ce qui lui appartient ; perte de l'individualité du signe pour chaque situation, dans la généralité du concept et le partage du même mot pour des situations différentes ; perte du sens approprié du signe pour ce qu'il désigne, entendant par là ce qu'il signifie ; perte de l'autarcie dans le maniement des produits étrangers, et des signes monétaires, qui sont signes représentatifs et donc destruction de la plénitude de la possession, et signes d'inégalité ; perte du caractère propre reçu à la naissance, soit dans l'individu, soit dans le sexe, soit dans le caractère national : déplorations de la confusion, du mélange, des sexes, des peuples, des nations.
2. Est *célébré* l'état originel, antithétique à ces différentes pertes, et c'est ici que se déploie l'invention, nous allons le voir, d'une nouvelle réalité, censée être celle de la bonne Origine.
3. Est *décrit* (par « observation »...) le *remède* à la situation de perte, non certes dans une illusoire régression, mais comme une antithèse à faire advenir, *hic et nunc*, et à substituer à la mauvaise substitution en quoi a consisté le mal.

¹⁰ Voir *Philosophie de Rousseau, op. cit.*, vol. 1 : *Comment on paie ses dettes quand on a du génie*, § 9, p. 137.

Ainsi s'éclairent les apparentes contradictions de Rousseau au sujet du « sens figuré ». La même logique y est à l'œuvre : déploration de ce qu'il appelle « l'esprit mal tourné », qui veut prendre les mots dans un autre sens que le sens propre (on voit qu'il confond métaphore voulue et fausse interprétation ...) ; célébration de l'utilisation du seul sens propre des mots, dans leur authenticité, leur pureté, pour tout dire leur morale... Et injonction (réalisée dans son œuvre) de dépasser la scission entre le sens propre et le sens figuré, par ce que l'on peut appeler une métaphoricité généralisée, par homogénéisation de ces domaines, équivalence des logiques, emploi d'un sens censé être toujours propre, mais qui soit en même temps du figuré en acte (nous l'avons vu, avec le modèle du message figuré porté par le geste éloquent quoique crypté...).

Le mécanisme : abolir toute différence entre propre et figuré

Remédier aux drames de l'éviction du « propre-à-soi » (dans tous les domaines), devient pour Rousseau retrouver dans un langage nouveau, l'abolition censée être première de toute distinction entre du propre et du commun, du propre et du déplacé.

Pour cela, dans tous ses ouvrages, la façon dont Rousseau va créer le contenu de ses thèses, c'est en prenant *au propre* le signifié de ce qu'il dit au figuré. Il ne peut que refuser tout sens figuré, pour une raison anthropologique fondamentale (il ressent tout sens figuré comme un mauvais déplacement, une éviction de la place propre que doit avoir le sens), et cela est facilité chez lui par l'erreur sémantique essentielle (qu'il commet avec son siècle et avec beaucoup de nos contemporains...), celle de confondre le signifié avec le référent.

Dès lors, on comprend pourquoi Rousseau interprète comme il le fait « le signe de Jonas ». Tout dépend en effet à quel niveau on se place. Dans la vérité de l'histoire censée se passer, dans le référent imaginé par les rédacteurs du texte, il est sûr que le signe invoqué est celui de la mort et de la résurrection du prophète Jonas, connu des interlocuteurs supposés du personnage dont on raconte l'histoire. Mais Rousseau mélange ce référent avec le signifié qu'il lit : il se place dans la vérité subjective du document en train de s'écrire, et alors oui, il n'y a d'autre preuve de la divinité (et ajouterons-nous, de l'existence de Jésus...), que la prédication du personnage, c'est-à-dire l'écriture même des textes.

C'est ce mécanisme même qui va permettre la création rousseauiste. Et tout comme l'existence et la divinité de Jésus ne reposent que dans les textes qui l'inventent, de même la justesse des énoncés rousseauistes est un mirage de son génie.

Un nouveau type d'œuvre : la Rédemption en acte (de langage)

Pour Rousseau, écrire ses ouvrages est sans doute, existentiellement, indispensable. Mais c'est qu'il les croit capables de payer *réellement* ses dettes et ses vengeances, bref de *donner le change* des comptes de sa vie. Son génie consiste à avoir trouvé une opérativité maximale de son acte d'écrire.

Certes, il a bien avancé dans sa façon de faire, mais il n'a pas changé de but : être un magicien. Car il n'est pas un prométhéen, mais un magicien :

J'ai vu à Venise en 1743 une manière de sorts assez nouvelle, et plus étrange que ceux de Préneste. Celui qui les voulait consulter entra dans une chambre, et y restait seul s'il le désirait. Là, d'un livre plein de feuillets blancs, il en tirait un à son choix ;

puis tenant cette feuille, il demandait, non à voix haute mais mentalement, ce qu'il voulait savoir. Ensuite il pliait sa feuille blanche, l'enveloppait, la cachetait, la plaçait dans un livre ainsi cachetée ; enfin après avoir récité certaines formules fort baroques sans perdre son livre de vue, il en allait tirer le papier, reconnaître le cachet, l'ouvrir, et il trouvait sa réponse écrite. Le magicien qui faisait ces sorts était le premier secrétaire de l'Ambassadeur de France, et il s'appelait J.J. Rousseau ¹¹.

Il faut le croire.

Mais voici qu'il a su utiliser de tout autres sorts, de tout autres façons de créer.

Or, ce sont ceux-là mêmes qui ont bâti le théologique chrétien. Car les notions, et les thèses, rousseauistes, liées à une abolition de la distinction entre propre et figuré (qui se masque derrière une éviction du sens figuré alors qu'il est à sa suprême utilisation, résultat d'un usage des figures de rhétorique dans leur oubli du rhétorique), ce faisant, emploient les mêmes mécanismes que la théologie chrétienne. La nouvelle « religion » accomplie dans l'œuvre rousseauiste, cristallise les mêmes mécanismes sémantiques que la théologie chrétienne

Qu'on le comprenne bien : il ne s'agit nullement de la « psychologie religieuse » de Rousseau, mais bien de ce qu'il fait dans ses textes. Et il est bien évident qu'il ne peut croire à la divinité de Jésus-Christ, puisqu'il en occupe la place même. C'est la prise-au-propre du mécanisme de l'Incarnation, dans son œuvre, qui nous importe.

La nouvelle vérité : régler les comptes

Les ouvrages de Rousseau, aussi bien ceux qui semblent être des traités que ceux qui emploient la fiction, ressortissent en réalité à une dimension neuve ¹² : régler ses comptes – non seulement en les écrivant, mais par le contenu de ce qui y est fait exister. Dans le contenu de l'élaboration (des apparentes « notions », des personnages, des thèses), sa nouvelle pensée-écriture est à la fois un amalgame de la vérité et du mensonge, de la réalité et de la fiction, du droit et du fait. C'est le dépassement (autoproclamé) de ces oppositions dans les ouvrages de Rousseau, qui en constitue l'immense nouveauté.

Qu'est-ce que la vérité ? Son contenu est entièrement propre à Rousseau : la Quatrième promenade est la charte de lecture de tout écrit rousseauiste.

Je me souviens d'avoir lu dans un livre de philosophie que mentir c'est cacher une vérité que l'on doit manifester. Il suit bien de cette définition que taire une vérité qu'on n'est pas obligé de dire n'est pas mentir : mais celui qui non content en pareil cas de ne pas dire la vérité dit le contraire, ment-il alors, ou ne ment-il pas ? Selon la définition l'on ne saurait dire qu'il ment. Car s'il donne de la fausse monnaie à

¹¹ *Lettres écrites de la montagne*, III^e Lettre, note (OC III, p. 738 ; Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche Suisse, p. 279).

¹² Bien avant les *Rêveries* (et leur mise par écrit de la charte même de l'affaire), Rousseau est (dès 1762) entièrement au clair avec ce qui le meut : dire sa vérité, c'est-à-dire payer ce qu'il doit, faire exister la réalité dans laquelle et par laquelle il peut rendre ses comptes : « Pour moi, j'ai promis de la dire en toute chose utile, autant qu'il serait en moi ; c'est un engagement que j'ai dû remplir selon mon talent, et que sûrement un autre ne remplira pas à ma place, puisque, chacun se devant à tous, nul ne peut payer pour autrui » (*Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 967 ; Poche Suisse p. 89).

un homme auquel il ne doit rien, il trompe cet homme, sans doute, mais il ne le vole pas ¹³.

Non pas mensonge par omission, mais bien dire *le contraire de la vérité*.

Et pourquoi le tromper ? Pour régler ses comptes. Désormais la seule chose qui importe, c'est de *tromper* son lecteur (non pas de le *voler*). Et en effet on en a pour son argent ... Rousseau a besoin de prendre au propre le fait que son livre est un don, – et surtout pas un dû. « La vérité dépouillée de toute espèce d'utilité même possible, ne peut donc pas être une chose due, et par conséquent celui qui la tait ou la déguise ne ment point » ¹⁴.

Le remède dans le mal : la Rédemption par oxymore ontologisé

Il s'agit bien, comme le Christ, de « lutter contre les hommes pervers ». On a un précieux témoignage concernant l'exemplaire de l'*Imitation de Jésus-Christ* possédé par Rousseau ¹⁵.

C'est donc une action de rédemption ¹⁶ qu'à chaque livre, il *opère*. Ce n'est pas seulement le cas des *Confessions* (comme le proclame le grandiose Prologue), c'est déjà, il le dit lui-même, celui de l'*Émile* :

moi qui crois effacer par lui les fautes de ma vie entière ; moi qui mets les maux qu'il m'attire en compensation de ceux que j'ai faits ; moi qui, plein de confiance, espère un jour dire au Juge suprême : « Daigne juger dans ta clémence un homme faible ; j'ai fait le mal sur la terre, mais j'ai publié cet écrit » ¹⁷.

Or, plus précisément, et il l'a dit dès son *Premier discours* ¹⁸, *le remède est dans le mal*. Tout comme Dieu est censé assurer la rédemption des hommes par le sacrifice de l'innocent opérant la mise à mort de la mort, tout comme l'Oxymore est censé

¹³ *Les rêveries du promeneur solitaire*, IV^e Promenade, OC I, p. 1026.

¹⁴ *Id.*, p. 1027.

¹⁵ C'est ce que rapporte Jean-Baptiste Tenant de Latour (1779-1862), dans « Un souvenir de Jean-Jacques Rousseau », (1839), paru également sous le titre « Histoire d'une Imitation de Jésus-Christ qui a appartenu à J.-J. Rousseau » : « J'avais à peine fait vingt pas sur le pont, tout en feuilletant le précieux volume, que déjà je lisais à la marge d'une page ces deux lignes traduites d'un demi-paragraphe du livre I^{er}, chapitre x : « *Puisqu'il nous est si rare de nous taire avant d'avoir blessé notre conscience* ». Le doute n'était plus possible ; l'écriture de Rousseau était là dans toute sa caractéristique netteté. J'allais, je feuilletais toujours, remarquant que la plus grande partie du volume était soulignée, mais ne trouvant plus rien d'écrit à la main. Enfin, au bas d'une page, livre II, chap. IX, je vois enfin les quatre derniers mots de cette phrase : « *Nec caro adhuc mortua est* » [La chair n'est pas encore morte] effacés au crayon, et, au-dessous, la phrase écrite par Rousseau de la manière suivante : « *Nec homines mali mortui sunt* » [Les hommes pervers ne sont pas morts]. Là se révélait le misanthrope tout entier : c'était, assurément, une grande preuve morale de plus, c'était un nouveau sujet d'enchantement ».

¹⁶ Rousseau croit au mécanisme de la rédemption : « Le sang de Christ n'est-il donc pas encore assez fort pour effacer entièrement la tache ? » (*Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 938 ; Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche Suisse, p. 56).

¹⁷ *Lettres écrites de la montagne*, 1^{re} L., OC. III, p. 697 ; Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche Suisse, p. 67.

¹⁸ *Discours sur les sciences et les arts*, seconde partie, OC III, p. 26.

unir des contraires, les remèdes élaborés par Rousseau portent toujours la forme de l'inversion de l'inversion première.

C'est ainsi que les notions changent de valeur :

Sur ce principe j'établis l'éducation négative comme la meilleure ou plutôt la seule bonne, je fais voir comment toute éducation positive suit, comme qu'on s'y prenne, une route opposée à son but [...] ¹⁹.

Si le mal c'est d'être opposé au bien, il suffit de faire l'inverse du mal pour être dans le bien :

J'appelle éducation positive ce qui tend à former l'esprit avant l'âge, et à donner à l'enfant la connaissance des devoirs de l'homme. J'appelle éducation négative celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connaissances [...], et qui prépare à la raison par l'exercice des sens ²⁰.

C'est la forme, quand elle est ainsi ontologisée, qui produit le contenu de la thèse soutenue par Rousseau. Ainsi le tout ou rien du *Contrat social* : aucun théoricien politique avant lui n'avait pensé la non-essence sociale de l'homme, et n'avait donc cru à la nécessité d'un contrat qui fasse exister *à la fois* la dimension sociale, et la dimension politique, et la dimension éthique. La nature humaine est non faite pour la société et néanmoins contrainte, par des « hasards funestes », à la subir. Seul le tout de cette nouvelle existence est censé inverser, abolir, supplanter ce mal.

Le remède au mal est ici à l'image de ce qu'est censé faire le Christ (mourir pour faire mourir la mort), mais aussi, du moins pour nous commentateurs, à l'image de ce que nous savons être l'Oxymore ou plutôt l'ontologisation induite de l'Oxymore (au lieu du *faire comme-si* deux réalités contraires étaient unies, cas de la figure de rhétorique, les penser *réellement équivalentes*).

Le Contrat social, apogée du mécanisme claudicant de l'Individu collectif, comme l'Homme-Genre qu'est le Christ

C'est encore un autre mécanisme de production du sens figuré que, en raison de son amalgame du propre et du figuré, Rousseau utilise de façon pseudo-logique.

Le contrat social est censé (dans la réalité imaginée par le livre de Rousseau) être l'œuvre conjointe de l'individu et du corps politique : celui-ci n'existe pas encore, mais c'est avec lui qu'est passé le contrat... Paradoxe logique inouï : le contrat est passé entre deux parties dont l'une est le résultat du contrat ²¹. La clé sans doute

¹⁹ *Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 945 ; Poche Suisse, p. 63.

²⁰ *Ibid.* On rappelle qu'il ne s'agit pas d'exercices pour tout-petits, mais bien de ce qui doit être proposé à Émile jusqu'à... quinze ans. Voir aussi *Émile*, l. II, OC IV, p. 323 : « Si vous pouviez ne rien faire et ne rien laisser faire ; si vous pouviez amener votre élève sain et robuste à l'âge de douze ans, sans qu'il sût distinguer sa main droite de sa main gauche, dès vos premières leçons les yeux de son entendement s'ouvriraient à la raison ; sans préjugés, sans habitudes, il n'aurait rien en lui qui pût contrarier l'effet de vos soins ». Le salut par l'abolition du mal et sa réduction au néant...

²¹ « [...] le pacte social est d'une nature particulière, et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire le peuple en corps comme souverain, avec les particuliers comme sujets », *Émile*, l. IV, OC IV, p. 841.

est anthropologique²² : c'est que la seule solution pour Rousseau d'un contrat qui puisse réussir, est qu'il soit passé *entre deux entités qui ne sont pas du même ordre*. Or, il fait *comme si* (mais cette fois en prenant réellement au propre le mécanisme) elles étaient du même ordre, et pouvaient être des parties contractantes.

Nous avons montré ailleurs que cela utilisait exactement le même mécanisme que la figure de rhétorique qu'est la Synecdoque²³. Même mécanisme, mais dénié, puisque utilisé en mécanisme logique, ce que la figure de rhétorique mime (mais n'est pas). Or, c'est aussi celui qui a permis au dogme central de la théologie chrétienne de s'élaborer : l'Incarnation est censée être celle d'un Homme particulier, qui est en même temps (comme Adam dont il est l'anti-type, le pendant salvateur) l'Humanité, l'Individu-Genre humain.

La nouvelle façon d'être « à l'image » de Dieu : le génie, créateur de la nouvelle réalité

Le moyen : créer la nouvelle réalité

Il s'agit pour lui, nous l'avons dit, de régler ses comptes, *réellement* – et cela en créant une réalité qui puisse effacer, ou compenser, ou s'opposer en la déniait, celle qui, dans la « vraie vie », ne convient pas. Les *Réveries* ont donné le mode d'emploi. Il a donc besoin de créer non une nouvelle réalité, mais *la* nouvelle réalité.

Les textes de Rousseau, il le dit, il le veut, opèrent par son écriture même (le fait d'écrire, le fait de l'écrire) un acte de discours. Mais celui-ci a la spécificité chez Rousseau, de ne pas être seulement dans son écriture, c'est-à-dire à l'intention du lecteur (savoir lire ironiquement ou pas, au figuré ou pas, tel passage) ; mais bien aussi, mais bien plutôt, à l'intention de lui-même et de sa « vie réelle ».

Chaque fois qu'il termine un ouvrage, il a fait *exister* un philosophème (le Contrat de la bonne Cité, l'Enfant de la Nature, le Couple, l'éducation négative, la Volonté Générale, Jean-Jacques seul homme dans toute la force de la nature, etc.), qu'il vit comme réalité ontologique, puisque l'ouvrage est terminé. Il ne s'agit pas, chez Rousseau, de la simple prise en considération de l'attitude psychologique que nécessite l'écriture²⁴. Rousseau se met à croire que l'écrit produit directement le réel, l'objectif, l'objectuel. Et même plus que jamais, puisqu'il invente, dans ses livres, une nouvelle écriture, par de nouveaux signes, censée *faire advenir la réalité nouvelle, l'objectivité réelle*. Il ne s'agit pas, à ses yeux, du style, de l'artifice nécessaire à la moindre description ; il ne s'agit pas non plus de l'invention imaginaire de personnages, de lieux, d'événements. Il s'agit de bien autre chose : la création, par son écriture, de la nouvelle objectivité.

²² Si Althusser a bien souligné ce paradoxe logique, il n'a pas scruté sa cause anthropologique. Voir notre *Rousseau. Le grand malentendu*, Lons-le-Saunier, Aréopage, 2012, p. 153.

²³ C'est-à-dire faire *comme si* on prenait le genre pour l'individu, l'individu pour le genre. Voir *Philosophie de Rousseau* (op. cit., vol. II, *À sa place. Déposition du Christianisme*, § 21, pp. 157-174, et *Comme un seul homme. Corps politique et Corps mystique*, Lons-le-Saunier, Aréopage, 2010, pp. 442-488.

²⁴ Comme par exemple chez Aragon, qui par l'expression *Le mentir-vrai*, pense à Stendhal.

C'est donc à la fois le déni complet de la question du langage, du signe, de la signification figurée ou non des énoncés (*la question ne peut être posée*, le dit atteint directement son objet, du moment que celui qui l'énonce est « sincère ») ; et en même temps la suprême valeur donnée au langage, à l'écriture : le pouvoir de faire exister l'être même.

C'est en quoi l'œuvre de Rousseau est une plaque tournante de la modernité : un aiguillage de fait des mésinterprétations, ainsi qu'un modèle des nouvelles « sciences (humaines) », et des nouveaux arts, cela dans l'*identification* à celui qui refuse toute identification à un être de son espèce.

La vérité est ce qu'il montre :

j'ai montré que celui qui sera élevé comme je veux ne sera pas dominé par les passions dans le temps que vous dites [...]. Jusqu'à l'adolescence j'ai garanti des passions le cœur de mon élève ; et quand elles sont prêtes à naître, j'en recule encore le progrès par des soins propres à les réprimer²⁵.

Expériences de pensée ? Fiction ? « cet homme n'existe pas, direz-vous ; soit, mais il peut exister par supposition »²⁶. De quelle réalité parle-t-on ? Le dialogue est de sourds avec tout objecteur²⁷.

Faire exister une pure Métaphore : le Corps politique comme Corps mystique de la nation-État

Le meilleur moyen de faire exister une entité imaginaire, de lui donner une force conceptuelle indépendamment de l'argumentation, est d'ontologiser une métaphore, ce que nous appelons la prendre « indûment au propre ». Rousseau était fort sensible à ce phénomène : dans l'*Émile*, sa manière de se moquer de ceux qui font croire qu'à minuit il fait jour parce qu'ils prennent au figuré ce qu'il faut prendre au propre, ou inversement, le montre bien. Mais prendre au propre ce qu'il faut prendre au figuré, c'est aussi le *réaliser en acte*²⁸, et peu importe alors que l'acte soit dans la réalité extérieure existante, ou dans la réalité existante décrite dans le texte.

C'est ainsi que le Corps socio-político-éthico-ethnique de la Cité, à défaut d'exister dans la réalité, va exister « réellement » dans le livre qu'est le *Contrat social*. Non pas comme une utopie, mais bien comme une réalité que l'on fait être par la seule formule *dite par l'auteur/dite par le corps* qui va exister :

²⁵ *Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 946 ; Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche Suisse, p. 65.

²⁶ *Ibid.*, p. 952

²⁷ Mais c'est dans la même lettre qu'il avoue : « Eh ! quand il n'y aurait pas un mot de vérité dans cet ouvrage [l'*Émile*], on en devrait honorer et chérir les rêveries comme les chimères les plus douces qui puissent flatter et nourrir le cœur d'un homme de bien » (*Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 1003 ; Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche Suisse, p. 128).

²⁸ Dans la même *Lettre à C. de Beaumont*, il cite en note une fort intéressante phrase d'un chroniqueur à propos de saint Dominique, qu'il introduit ainsi : « Le saint, selon un écrivain de son ordre, eut la charité, prêchant contre les Albigeois, de s'adjoindre de dévotes personnes, zélées pour la foi, lesquelles prissent le soin d'extirper corporellement et par le glaive matériel les hérétiques qu'il n'aurait pu vaincre avec le glaive de la parole de Dieu » (OC IV, p. 985 ; Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche Suisse, p. 137).

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables ²⁹.

La formule crée l'être, tout comme le baptême crée la vie, tout comme l'Eucharistie crée le nouveau Corps mystique ³⁰. Le nouveau prêtre (comme le dira Schleiermacher de l'artiste, fort influencé en cela par sa lecture de Rousseau ³¹) est celui qui crée le nouveau sacré : celui de la politique, de l'individu (individuel ou collectif).

La puissance de la Création : dire, c'est faire être

De plus, dans le livre même de Rousseau, l'œuvre conjointe de l'individu et du corps politique est aussi celle du Législateur qui, à rebours de tous les législateurs connus dans l'Histoire, et *a fortiori* de ceux cités par Rousseau (Moïse, Mahomet ou Calvin...), n'a d'autre pouvoir, dit explicitement le texte, que celui de... *rédiger*.

Il est impossible de comprendre le *Contrat social* si on ne comprend pas le rôle du Législateur-Rousseau, auteur du livre qui doit rétablir par l'écriture une situation (imaginaire), celle qu'il a « vue » dans le *Discours sur l'inégalité*. Moins que d'une mise en abyme de l'auteur, c'est le livre de Rousseau qu'on peut dire être le résultat d'une Métalepse (franchissement délibéré du seuil d'enchâssement, selon Gérard Genette).

Capital est d'ailleurs dans l'ensemble de son œuvre l'emploi des modes et des temps des verbes : le conditionnel et le futur antérieur. Emploi qui doit sans doute beaucoup aux affirmations des théologiens comme Molina faisant de Dieu l'heureux possesseur du savoir parfait et antérieur de ce que pourront faire les hommes dans leur future liberté...

Dans l'*Émile*, comme déjà dans la première partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ce n'est pas seulement la création du remède que Rousseau opère, mais celle de l'Origine, de ce qui est censé être la pierre de touche de la justesse

²⁹ *Du contrat social*, l. I, ch. VI, OC III, pp. 361-362 ; c'est nous qui soulignons.

³⁰ Nous renvoyons à nos analyses dans *Philosophie de Rousseau*, op. cit., vol. II, *À sa place. Déposition du Christianisme*, § 18, pp. 117-118, ainsi que dans *Comme un seul homme. Corps politique et Corps mystique*, op. cit.

³¹ Voir Friedrich SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion à ceux parmi ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, 1799. Le jeune pasteur berlinois y célèbre la religion comme « sens et goût de l'Infini ».

des pures « observations » de Jean-Jacques : le naturel même³². Nous avons montré ailleurs³³ combien son philosophème de « nature » est entièrement forgé dans sa logique du propre-à-soi, dans tous les sens du mot, qui la fait exister dans une pseudo-ontologie, dans un régime sémantique dépassant toute distinction entre le sens propre et le sens figuré des énoncés qui décrivent ce naturel.

Ainsi la suprême façon que Rousseau a trouvée d'être « à l'image et à la ressemblance de Dieu »³⁴ est-elle de *créer par la force de la parole*, comme Lui :

*Quoi ! faire la lumière est une opération si simple, qu'il suffit de dire tranquillement à la lumière d'être, pour qu'à l'instant la lumière soit !... Même simplicité dans le discours et dans l'exécution. [...] Quel est donc cet ordre inconnu de puissance [...] »*³⁵.

Davantage : le monde lui-même, l'œuvre de Dieu, est un texte³⁶. Rousseau prend pleinement *au propre* l'expression courante du Livre de la nature. Extension inconsiderée de l'herméneutique, interversion des Écritures saintes :

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 esprits³⁷.

Telle est la nouvelle langue, qu'a désiré écrire soi-même, dans une œuvre d'un type nouveau, le seul homme resté dans la vérité de la nature voulue par Dieu. La modernité sécularisée restera prisonnière de ces schémas.

³² Il le dit dans la *Lettre à C. de Beaumont* : « Ce n'est pas une vaine spéculation que la théorie de l'homme, lorsqu'elle se fonde sur la nature, qu'elle marche à l'appui des faits par des conséquences bien liées [...] » (OC IV, p. 941, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Poche suisse, p. 58).

³³ Voir notre ouvrage *Philosophie de Rousseau, op. cit.*, vol. III, *Logiques du naturel*, § 32 à 34, pp. 123-194.

³⁴ Comme il est persuadé que l'homme doit l'être (*Émile*, l. IV, OC IV, p. 587).

³⁵ [*Fragment sur la puissance infinie de Dieu*], OC IV, p. 1055. C'est nous qui soulignons.

³⁶ Juste avant que ne commence la *Profession de foi du Vicaire savoyard* : « On eût dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens » (*Émile*, l. IV, OC IV, p. 565).

³⁷ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, pp. 624-625).

La cause et l'origine : sur l'épistémologie de Rousseau

Masashi FUCHIDA

L'objectif de ce texte consiste à mettre en lumière la signification que Rousseau confère au terme d'« origine », dont l'importance a été sous-estimée jusqu'à aujourd'hui. Ce concept exprime sa méthodologie, et son épistémologie : elle représente une manière de décrire, de saisir, le monde et l'histoire. Mais Rousseau ne définit pas directement le terme d'« origine » dans son œuvre. Il nous faut donc tenter d'en comprendre la signification implicite, et ce sont les *Institutions chimiques* (1747) qui nous serviront de guide dans cette recherche.

Cette recherche nous conduira également à remarquer un changement de la problématique que Rousseau aurait volontairement et tacitement effectué avant le second *Discours*. Seul Bruno Bernardi a remarqué ce changement. Il écrit : « Ce déplacement de la problématique de la composition d'un référentiel spatial à un référentiel temporel s'accompagne logiquement, point remarquable, d'un glissement de la problématique de la cause à celle de l'origine »¹. Nous voudrions ainsi traiter de ce changement remarquable.

Notre démarche s'articulera en quatre étapes : (1) examiner pourquoi Rousseau n'explique pas le passage de l'état de nature à celui de société ; (2) préciser le concept de l'origine dans le siècle des Lumières ; (3) interroger la position de Rousseau sur la génération des corps organisés par comparaison avec ses contemporains ; (4) et enfin, dégager l'épistémologie rousseauiste des *Institutions chimiques*. Cette démarche nous conduira à cette conclusion : le concept de l'origine que Rousseau a formé dans les *Institutions chimiques* vit dans le second *Discours* et diffère de celle de ses contemporains en raison de l'épistémologie particulière de Rousseau.

¹ Bruno BERNARDI, « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau », *Dix-huitième siècle*, 2010, n° 42, p. 39.

La question d'interruption chez Rousseau

Nous commencerons par relire l'interprétation de Jean Starobinski². D'après lui, Rousseau s'inscrit dans « l'esprit de son siècle » qui cherche « l'explication généalogique » sur toute une chaîne d'effets et de causes. Starobinski essaie clairement d'inclure la pensée rousseauiste dans l'épistémologie de ses contemporains. C'est à cette idée que nous nous opposerons ici, parce qu'elle néglige la spécificité de la pensée rousseauiste en comparaison avec ses contemporains. Notre but réside donc dans la clarification de cette particularité.

Beaucoup de commentateurs reconnaissent que Rousseau n'explique pas l'origine des choses dans le second *Discours*. Il ne montre pas clairement l'origine du passage du « cri de la nature » aux « articulations de la voix », et à l'origine de la possession, à savoir l'origine du passage de l'état de nature à l'état de société. Entre ces deux états, il y a « une sorte d'interruption violente – catastrophique »³. Son discours sur l'origine, qui ne peut pas expliquer les passages, n'est pas très estimé par ses commentateurs. Par exemple, Robert Derathé considère l'explication sur les passages comme son point faible⁴, et Marc Eigeldinger y voit également un défaut théorique⁵.

Ce manque d'explication sur les origines est pourtant une conséquence de la méthodologie adoptée : c'est parce que Rousseau construit l'état de nature comme un système clos et statique et qu'il lui est impossible de décrire un passage théorique⁶. À ce sujet, Baczko écrit :

Il peut sembler à première vue que l'auteur du *Discours sur l'inégalité* a structuré l'idée de l'état de nature de manière à empêcher en général que soit posé le problème du passage de l'état de nature à la société. L'opposition de la nature et de la culture est poussée si loin que l'état de nature semble être un cercle fermé dont il n'y a pas d'issue⁷.

² « Rousseau recompose l'origine de la société, s'interroge sur l'origine des langues, remonte à l'expérience infantine de l'individu. Il cherche, en tout, l'explication généalogique, qui déroule à partir d'un terme initial toute une chaîne d'effets et de conséquences bien liés. En quoi il s'accorde à l'esprit de son siècle » (Jean STAROBINSKI, « Rousseau et la recherche des origines », dans *Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 324).

³ Jacques DERRIDA, « Le cercle linguistique de Genève », *Marges*, Paris, Minuit, 1972, p. 173.

⁴ « Le passage de l'état de nature à l'état civil, ou si l'on veut de la vie purement instinctive à la vie rationnelle, reste la partie la plus faible du système de Rousseau » (Robert DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948, p. 19).

⁵ Marc EIGELDINGER, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1962, p. 120.

⁶ « Le passage d'une structure à l'autre – par exemple de l'état de nature à l'état de société – ne peut être expliqué par aucune analyse structurelle » (Jacques DERRIDA, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 365).

⁷ Bronisław BACZKO, *Rousseau : Solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974, p. 88. Goldschmidt écrit également : « L'état de nature est clos sur lui-même » (Victor GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 219).

Autrement dit, pour Rousseau il est nécessaire de détacher l'un de l'autre afin de mettre l'accent sur la différence essentielle entre la nature et la société. En interrompant le circuit entre les deux états, il insiste sur le caractère non naturel de l'artificiel dans le second *Discours*. Nous estimons que cette interprétation est partiellement juste, mais la question peut être observée d'un autre point de vue : en prêtant attention à la forme de la théorie sur les origines ou au concept d'origine rousseauiste, nous découvrirons en effet une originalité dans la logique qu'il suit, à savoir l'*épistémologie* de Rousseau. Pour mieux la dégager, nous examinerons également le concept d'origine dans des textes de Condillac, et dans l'*Encyclopédie*.

Le concept de l'origine : la comparaison avec Condillac

Rousseau ne définit le concept de l'origine ni dans le second *Discours* ni dans son *Essai sur l'origine des langues*. Nous aborderons donc tout d'abord sa définition dans l'*Encyclopédie* puis dans l'œuvre de Condillac. Dans l'article « Origine », probablement écrit par Diderot, l'origine signifie « commencement, naissance, germe, principe de quelque chose »⁸. Ensuite Condillac définit le concept de l'origine comme suit :

Principe, cause, origine, sont relatifs à un effet ; mais la cause marque seulement un effet produit ou ce qui en est l'occasion ; le *principe* est une cause qui tire un effet d'elle-même. L'*origine* est une cause éloignée ; en sorte qu'il y a entre l'*origine* et l'effet plusieurs *causes* intermédiaires⁹.

Selon lui, l'origine et l'effet se rattachent par ces causes intermédiaires. Et dans le *Traité des systèmes*, Condillac écrit ;

La mécanique nous apprend à faire servir à nos usages, les forces que nous observons dans les corps. Elle est fondée sur les lois de mouvement, et en imitant la nature, elle produit, comme elle, des phénomènes.

Les systèmes y suivent donc les mêmes règles qu'en physique. Dans une machine composée, dans une montre, par exemple, il y a une progression de causes et d'effets, qui a son principe dans une première cause, ou une progression de phénomènes qui s'expliquent par un premier. Aussi l'univers n'est-il qu'une grande machine¹⁰.

Dans une montre, il y a une progression de causes et d'effets. Cette progression désigne « les causes intermédiaires ». D'après Condillac, l'origine comme première cause est intelligible par l'analyse : « il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites »¹¹. Sa recherche de l'origine est donc celle de « l'explication généalogique ». Il va de soi que nous devons lire les *Institutions chimiques* dans le contexte des Lumières afin de comprendre la signification impliquée dans le concept

⁸ *Encyclopédie*, article « Origine », t. XI, p. 648b.

⁹ CONDILLAC, *Dictionnaire des synonymes*, t. III, p. 459a. Les références aux œuvres de Condillac sont données dans l'édition des *Œuvres philosophiques de Condillac*, texte établi et présenté par Georges LE ROY, Paris, PUF, 1947-1951 (3 volumes).

¹⁰ CONDILLAC, *Traité des systèmes*, t. I, pp. 212b-213b.

¹¹ CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, t. I, p. 4.

de l'origine chez Rousseau : mais à cette fin, un détour par la notion de génération des corps organisés est nécessaire.

L'abîme de la génération

Il est ordinairement admis que le principal but de la philosophie des Lumières est de rejeter la philosophie dualiste au profit du monisme matérialiste. Ernst Cassirer résume précisément cet objectif¹². Selon lui, dans la pensée des Lumières, il n'y a que des matières et leurs mouvements dans le monde : autrement dit, tous leurs efforts résident dans la perfection de la philosophie matérialiste et mécanique¹³. Ainsi, leur projet ne se limite pas au champ psychologique, mais s'étend également à d'autres domaines tels que l'ontologie, l'éthique, etc. Tout en visant à consolider les bases du matérialisme, les philosophes cependant rencontrent une difficulté : l'abîme de la génération. Elle s'articule autour d'une question : comment une matière morte devient-elle corps organique ? Pour bien construire le matérialisme ou du monisme, il faut donc fournir des efforts pour décrire le passage de la matière morte au corps vivant et mouvant. D'Alembert, à qui il est revenu d'écrire l'article « Génération » de l'*Encyclopédie*, souligne la différence entre génération et création. Selon lui, génération ne veut pas dire production à partir du néant (laquelle relève de la création divine), mais bel et bien « action de produire ce qui n'existait point auparavant »¹⁴. Du reste, ceci posé, la question de la génération reste entière. D'Alembert avoue d'ailleurs qu'il est très difficile d'en produire une définition¹⁵. Dans son article, la génération réside dans la modification qualitative d'une substance. Il se pose la question suivante : est-il possible qu'un corps (par exemple, une plante) puisse se transformer en un autre corps (par exemple, une pierre) ? Mais il ne parvient pas à y répondre, et reconnaît l'inintelligibilité de la génération. « Sans doute », dit-il, « on peut faire sur ce sujet des systèmes, des raisonnements à perte de vue, de grands discours ; mais que nous apprendront-ils ? Rien »¹⁶.

Il faut ici noter que cet article est classé dans la catégorie « physique ». La physique permet de décrire l'univers suivant la méthode quantitative ou mathématique

¹² « La psychologie anglaise, tout comme la française, ne cherche à dépasser Locke que dans une direction : la liquidation de ce qui reste de dualisme dans le principe de son analyse, la distinction de l'expérience « intérieure » et « extérieure » qu'elle veut éliminer pour ramener toute la connaissance humaine à une seule et même source » (Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présenté par Pierre QUILLET, Paris, Fayard, 1966, p. 123).

¹³ Concernant la philosophie mécanique, voir l'article « Mécanique » par d'Alembert. « Philosophie mécanique, c'est la même qu'on appelloit autrefois corpusculaire, c'est-à-dire celle qui explique les phénomènes de la nature, & les actions des substances corporelles par les principes mécaniques, sçavoir le mouvement, la pesanteur, la figure, l'arrangement, la disposition, la grandeur ou la petitesse des parties qui composent les corps-naturels » (*Encyclopédie*, article « Mécanique », t. x, p. 223a).

¹⁴ *Encyclopédie*, article « Génération », t. vii, p. 558a-558b.

¹⁵ « La génération des corps en général, est un mystère dont la nature s'est réservé le secret. Pour savoir comment les corps s'engendrent, il faudrait résoudre des questions qui sont fort au-dessus de notre portée » (*Id.*, p. 558b).

¹⁶ *Ibid.*

telle que Descartes l'a établie. Elle ne peut pourtant rien faire face à la question d'une modification qualitative dans le monde. Voilà la raison pour laquelle d'Alembert y a reconnu l'impuissance de la physique pour traiter ce problème ; en d'autres termes, il creuse un abîme pour la physique.

C'est pour combler cet abîme que beaucoup de philosophies se sont approchées de la chimie, science qui ne se développe en tant que telle qu'au XVIII^e siècle. Diderot et d'Holbach se sont confrontés à cet abîme dans leurs œuvres. D'Holbach exprime, de son côté, l'espoir que lui donne la chimie, laquelle, à ses yeux, pourrait fournir une explication à la génération des corps. Dans sa perspective, la philosophie mécanique suppose inévitablement l'existence du Dieu qui crée tout. C'est pour éviter de recourir à Dieu que d'Holbach conçoit le matérialisme athée excluant le concept de Dieu omnipotent.

Reconnaissons donc que la matière existe par elle-même, qu'elle agit par propre énergie et qu'elle ne s'anéantira jamais. Disons que la matière est éternelle, et que la nature a été, est et sera toujours occupée à produire, à détruire, à faire et à défaire, à suivre des lois résultantes de son existence nécessaire. Pour tout ce qu'elle fait elle n'a besoin que de combiner des éléments et des matières essentiellement diverses qui s'attirent et se repoussent, se choquent ou s'unissent, s'éloignent ou se rapprochent, se tiennent assemblées ou se séparent. C'est ainsi qu'elle fait éclore des plantes, des animaux, des hommes ; des êtres organisés, sensibles et pensants, ainsi que des êtres dépourvus de sentiment et de pensée ¹⁷.

D'Holbach pense simplement qu'il suffit de combiner les matières pour produire la vie. Cette opération de la combinaison relève de la chimie ¹⁸. Le matérialisme de D'Holbach est donc fondé sur la physique, la mécanique et la chimie.

Avant la publication du *Système de la nature* (1770), entre 1751 et 1760, d'Holbach avait entrepris la traduction de livres allemands sur la chimie et la minéralogie ¹⁹. En plus, nous savons que d'Holbach et Rousseau se sont mis d'accord sur la rédaction de la chimie en 1757, mais que Rousseau y renonça finalement ²⁰. On n'a pas de preuve évidente que cette promesse porte sur les *Institutions chimiques*. Cependant, il est établi que Rousseau et d'Holbach portent de l'intérêt à la chimie.

¹⁷ D'HOLBACH, *Système de la nature*, t. 2, Paris, Fayard, 1990, p. 171.

¹⁸ « COMBINAISON, (*Chimie*.) mot générique exprimant l'union chimique de deux ou de plusieurs principes de nature différente. Les Chimistes prennent souvent le mot *mixtion* dans le même sens. Voir MIXTION & PRINCIPES » (*Encyclopédie*, article « Combinaison », t. III, p. 664b).

¹⁹ Pierre NAVILLE, *D'Holbach et la Philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, rééd., Paris, Gallimard, 1967, p. 185.

²⁰ Il s'agit de l'ouvrage de Christlieb E. GELLERT, *La chimie métallurgique*, Paris, Briasson, 1758. « Le second jour de mon arrivée, il [Diderot] voulut absolument me mener souper chez M. d'Holbach. Nous étions loin de compte ; car je voulais même rompre l'accord du manuscrit de chimie dont je m'indignais d'avoir l'obligation à cet homme-là » (ROUSSEAU, *Confessions*, OC III, p. 461. Les références aux œuvres de Rousseau sont données dans l'édition des *Œuvres complètes*, La Pléiade, 1959-1995 (5 volumes notés OC I à OC V), excepté pour les *Institutions chimiques* (abréviations IC, édition critique par Christophe VAN STAEN, Paris, Honoré Champion, 2010)). Nous avons pris la liberté de moderniser l'orthographe sans toucher à la ponctuation.

Rousseau a-t-il renoncé à la chimie ?

Après la rédaction des *Institutions chimiques*, Rousseau s'est lancé dans le monde littéraire avec son *Discours sur les sciences et les arts*. On dit souvent que depuis ce temps-là, Rousseau a renoncé à son intérêt pour la science. En effet, dans le premier *Discours* et le second *Discours*, il critique la corruption de l'homme dont la science et l'artifice en général sont responsables. L'artifice qui détruit la nature : voilà une des propositions principales de Rousseau à cette époque.

Mais Rousseau ne regarde pas simplement l'artifice comme un mal²¹. Une fois sortis de l'état de nature et entrés dans l'état social, les hommes n'ont d'autre moyen que de compter sur l'art, c'est-à-dire l'artificiel pour survivre. Comme le souligne Deneys-Tunney, l'artificiel, opposé à la nature, occupe une place ambiguë dans le système philosophique de Rousseau²². Si Rousseau a reconnu la valeur des sciences ou des arts, on doit se demander pourquoi il a renoncé à la chimie. Il abandonne la publication des *Institutions chimiques*, bien qu'il ait rédigé des manuscrits. À cette question, à mon avis, on peut répondre de deux manières différentes : d'une part, l'explication biographique – sa croyance religieuse –, et d'autre part, l'explication théorique – son épistémologie qui jusqu'ici n'a pas fait l'objet d'une enquête suffisamment approfondie.

Certains chercheurs ont affirmé que Rousseau a gardé ses distances avec la chimie en raison de sa foi²³. Beretta considère ainsi que les « chimistes [qui] ont [...] été enrôlés pour défendre – avec des arguments scientifiques – la cause des philosophes – et surtout pour jeter les fondements d'un athéisme absolu »²⁴ décourageraient Rousseau. Autrement dit, la philosophie athéiste aurait besoin de chimie pour combler l'abîme de la génération qui était énigmatique pour la philosophie mécanique. Selon Beretta, son renoncement à la chimie serait à mettre en parallèle avec son rejet de l'athéisme.

En revanche, cette interprétation suppose implicitement que la religion occupe une place supérieure à la philosophie dans la pensée de Rousseau. Il a, certes, défendu

²¹ Nous trouvons, par exemple, comme suit dans le manuscrit de Genève du *Contrat social* : « Sitôt que les obstacles qui nuisent à notre conservation l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer à les vaincre, l'état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait si l'art ne venait au secours de la nature » (ROUSSEAU, *Du contrat social*, manuscrit de Genève, OC III, p. 289).

²² Anne DENEYS-TUNNEY, *Un autre Jean-Jacques Rousseau. Le paradoxe de la technique*, Paris, PUF, 2010.

²³ « Les sciences sont florissantes aujourd'hui, la littérature et les arts brillent parmi nous ; quel profit en a tiré la religion ? Demandons-le à cette multitude de philosophes qui se piquent de n'en point avoir. Nos bibliothèques regorgent de livres de théologie ; et les casuistes fourmillent parmi nous. Autrefois nous avions des saints et point de casuistes. La science s'étend et la foi s'anéantit [...] Nous sommes tous devenus docteurs, et nous avons cessé d'être chrétiens » (ROUSSEAU, *De Jean-Jacques Rousseau de Genève. Sur la réponse qui a été faite à son discours*, OC III, p. 48).

²⁴ Marco BERETTA, « Sensiblerie vs Mécanisme. Jean-Jacques Rousseau et la chimie », dans Bernadette BENSUADE-VINCENT et Bruno BERNARDI (éd.), *Jean-Jacques Rousseau et la chimie. Corpus revue de philosophie*, n° 36, Paris, 1999, p. 119.

l'importance de la foi, mais pareille explication risque, nous semble-t-il, de cacher sa conception épistémologique dans ses textes. Nous tâcherons donc de reconstituer son épistémologie en suivant les *Institutions chimiques*.

Un tournant épistémologique de Rousseau

Examinons tout d'abord la prise de position de Rousseau par rapport à d'Alembert et d'Holbach au sujet de l'abîme de la génération :

Les corps célestes se meuvent ; nous ignorons dans quoi, et par quels principes ; le soleil nous envoie chaque jour ses rayons salutaires pour conserver sur la terre la vie et le mouvement, sans lui tout périrait dans la nature : mais ni le soleil, ni tous les astres, ni tout le feu, ni tout le mouvement qui existent dans l'univers ne sont pas capables de produire la moindre de toutes les plantes, ni le plus vil de tous les insectes. Cet abîme de la génération dans lequel les philosophes se sont si longtemps perdus est encore aujourd'hui de désespoir des incrédules²⁵.

Il paraît évident que Rousseau doute de la génération en tant que principe d'explication de cet abîme. D'après lui, « les seules lois du mouvement » ne peuvent pas organiser les corps morts. Il en va de même pour sa critique des « Modernes » ; selon Rousseau, ils « ont tout soumis aux lois de la mécanique » et « ont prétendu expliquer ces lois mêmes et tous leurs effets »²⁶. Rousseau réfute ainsi le déterminisme que d'Holbach a prétendu dans le *Système de la nature*. Il peut être alors légitime de supposer que Rousseau a essayé de trouver une autre méthodologie que la mécanique pour combler l'abîme. Mais en quoi consiste-t-elle ?

Un Être intelligent est le principe actif de toutes choses. Il faut avoir renoncé au bon sens pour en douter, et c'est visiblement perdre son temps que de donner des preuves d'une vérité si claire. Cet Être éternel aurait pu sans doute produire et conserver l'univers par le seul concours immédiat de sa puissance et de sa volonté, mais il a été plus digne de sa sagesse d'établir dans la nature des lois générales qui ne se démentissent jamais, et dont l'effet suffit seul à la conservation du monde et de tout ce qu'il contient. Pourrait-on croire que ce sont ces lois mêmes, et la fidélité avec laquelle elles sont gardées, qui induisent tant d'esprits faux à méconnaître le législateur ? La matière obéit ; donc personne ne commande. Il est impossible de donner dans l'athéisme sans faire à tout moment de ces bizarres raisonnements²⁷.

L'« Être intelligent » évoqué ci-dessus désigne évidemment Dieu. Ce passage nous rappelle la *Profession de foi du Vicaire savoyard* ; en effet, Rousseau (à travers son vicaire) y a distingué deux mouvements : le mouvement communiqué, d'une part, et le mouvement spontané, d'autre part²⁸. L'état du corps par nature est un état sans aucun mouvement spontané. Rousseau suppose ainsi le Dieu qui fait se mouvoir les corps ; tel est le mouvement communiqué. Par conséquent, Rousseau considère cela comme « mon premier article de foi ». De là, soit l'on pourrait considérer Rousseau comme un théiste et que sa croyance l'emporte sur la philosophie, ce que Beretta

²⁵ IC, p. 100.

²⁶ IC, p. 98.

²⁷ IC, p. 99-100.

²⁸ ROUSSEAU, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, OC IV, pp. 574 et s.

affirme ; soit on pourrait lire dans cette attitude une forme de retour au dualisme cartésien, comme l'a montré Gouhier ²⁹.

On pourrait dire pourtant qu'il s'agit d'une conclusion hâtive, car d'Holbach et les philosophes considèrent aussi que la chimie est susceptible de résoudre le problème de la génération. La chose transparaît également chez Rousseau, qui modère cette ambition dans les *Institutions*. Dans ce traité, du début à la fin, Rousseau critique l'usage de la chimie de ses prédécesseurs. Dans le livre I, il nie qu'« une matière première » comme la pierre philosophale existe, et que l'objet de chimie soit de la rechercher et, par la suite, il définit la chimie comme science de l'analyse des corps ³⁰. Enfin, dans le livre II, Rousseau abandonne la question de la génération :

Ces observations suffisent pour me montrer le point où doivent commencer mes recherches ; je ne me tourmenterai point à vouloir trouver pourquoi les astres roulent dans leurs orbites, je n'essayerai pas non plus de rapporter aux principes de la mécanique ni de l'hydrostatique la formation des plantes et des animaux, et je n'imiterai pas ce chimiste insensé qui osa entreprendre de faire un homme par les opérations de son art ³¹.

Rousseau renonce ici à deux questions ; la question du mouvement des astres et de génération des animaux et des plantes. Il ironise également quant à la fabrication artificielle d'un homme, but déjà raillé dans la *Profession de foi* ³². Il ne s'agit pas pour Rousseau de chercher la cause de toutes choses au moyen des sciences comme la physique, la mécanique et la chimie. Cette cause est inintelligible pour les hommes, ce qui conduit Rousseau à la supposer transcendante, et à la placer dès lors en Dieu.

Que peut-on attendre de la chimie ? À cette question, Rousseau répond : la recherche de l'origine. Il dit avec retenue qu'« il est, cependant, plus utile peut-être que l'on ne pense de chercher, sinon la cause, du moins l'origine des choses naturelles » ³³. Il s'oppose ici à Descartes, Newton et aux matérialistes contemporains. Rousseau refuse leur attitude, parce qu'ils présentent la causalité ou la génération des choses en établissant le système et le principe.

Il faudrait connaître mieux que nous ne faisons la structure de l'univers pour déterminer quelles sont les premières et les plus générales de ces lois. Peut-être se réduisent-elles toutes à une seule ; plus d'un grand homme l'a soupçonné, et Newton a presque expliqué tous les phénomènes de la nature par le seul principe de l'attraction.

²⁹ Henri GOUHIER, « Ce que le vicaire doit à Descartes », *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1970, pp. 80 et s.

³⁰ *IC*, pp. 58-59.

³¹ *IC*, p. 101.

³² « *Amatus Lusitanus* assurait avoir vu un petit homme long d'un pouce enfermé dans un verre que *Julius Camillus*, comme un autre Prométhée, avait fait par la science alchimique. Paracelse, *De natura rerum*, enseigne la façon de produire ces petits hommes, et soutient que les pygmées, les faunes, les satyres et les nymphes ont été engendrés par la chimie. En effet je ne vois pas trop qu'il reste désormais autre chose à faire pour établir la possibilité de ces faits, si ce n'est d'avancer que la matière organique résiste à l'ardeur du feu, et que ses molécules peuvent se conserver en vie dans un fourneau de réverbère » (ROUSSEAU, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, OC IV, pp. 579-580).

³³ *IC*, p. 99.

Nous voyons bien que l'agent universel est le mouvement, qu'il concourt à tout, que rien ne se fait sans lui, et qu'il est capable de donner à la matière un très grand nombre de modifications ; mais quand Descartes a prétendu tirer de ce seul principe la génération de tout l'univers, il a bâti un système singulier par le ridicule, et il a, sans y penser, fourni des armes aux matérialistes qui, attribuant à la matière un mouvement nécessaire, en ont fait le Dieu qui a créé et qui conserve le monde ³⁴.

Laissons ces critiques émises par Rousseau, pour nous concentrer sur l'opinion propre qu'il développe autour de la chimie. À première vue, sa réponse nous déçoit. Rousseau propose en effet « de suivre un sage milieu entre ces extrémités ». On y sentirait peut-être un compromis, mais l'analyse plus détaillée de ses propos nous fait remarquer la particularité de la méthodologie rousseauiste. Que sont « ces extrémités » ? L'une des deux extrémités est la position qui fait « un système singulier par ridicule ». L'autre est de ne pas faire un système en se bornant à l'observation. Autrement dit, Rousseau décide de se placer entre le système et l'observation (expérience). Selon Rousseau, le mécaniste et le matérialiste font un système. Non seulement ils « ont tout soumis aux lois de la mécanique, mais ils ont prétendu expliquer ces lois mêmes et tous leurs effets » ³⁵. Pourtant, dès qu'ils établissent un système, « toujours des contradictions, toujours des exceptions, toujours de nouvelles découvertes » ³⁶ apparaîtront dans leurs systèmes. Leurs théories ne sont donc que « leurs beaux châteaux en l'air ». Quant aux observateurs, ils adoptent la « physique expérimentale ». Ils observent beaucoup de phénomènes sérieusement, mais finissent par « revenir aux qualités occultes, aux attractions, aux forces centripètes » ³⁷.

Par rapport aux deux extrémités, Rousseau propose « un sage milieu » dans les *Institutions* ; « essayons de pénétrer dans le sanctuaire de la nature, d'en rechercher les lois générales, et toujours guidés par l'expérience, de nous rapprocher des vrais principes des choses autant qu'il dépendra de nous. Mais ne cherchons point à nous aveugler sur nos propres opinions ; ne nous obstinons pas quand nous nous trouverons en opposition avec l'expérience, et croyons qu'avec les spéculations les plus sublimes et les découvertes les plus merveilleuses, nous n'arriverons jamais à connaître évidemment la vraie théorie de la nature » ³⁸. Le va-et-vient entre la théorisation et l'observation nous rapproche des « vrais principes des choses », qui sont pourtant temporaires et peuvent être toujours modifiés ³⁹.

Après avoir exposé son épistémologie de la science, Rousseau introduit l'« Être intelligent » évoqué ci-dessus. Cet Être représente Dieu, mais c'est le même être qui se met en scène dans l'*Essai sur l'origine des langues* ; « celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers » ⁴⁰. C'est cet Être qui sert de cause au passage de l'état de nature à l'état de société.

³⁴ IC, p. 100.

³⁵ IC, p. 98.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ IC, p. 99.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC v, p. 401.

De même, la génération des corps organisés est « l'abîme de l'esprit humain »⁴¹ et le divin est impliqué passivement pour combler cet abîme. Rousseau semble penser qu'en attribuant la *cause* de l'abîme à Dieu, on doit mettre en lumière l'*origine* des choses. Voilà pourquoi Rousseau n'éclaire pas l'abîme de la génération, mais vise à imiter la nature dans les *Institutions*.

De la cause à l'origine

L'Académie de Dijon en 1754 a lancé un concours sur la question : « Quelle est la *cause* de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? ». Mais Rousseau l'a modifiée ; « Quelle est l'*origine* de l'inégalité parmi... ». À présent, nous pouvons comprendre le sens de cette modification, grâce à ce passage des *Institutions chimiques* : « il est, cependant, plus utile peut-être que l'on ne pense de chercher, sinon la cause, du moins l'origine des choses naturelles »⁴². Ainsi nous voyons la continuité de l'idée entre les *Institutions* et le second *Discours*.

Comme nous venons de le constater, Rousseau ne cherche pas à expliquer comment l'homme est sorti de l'état de nature, ni à identifier les causes du langage et de la possession⁴³. Il ne se mêle pas du problème des « causes intermédiaires » qui intéresse Condillac. Au contraire, il raconte « une suite de faits intermédiaires »⁴⁴, c'est-à-dire les faits discontinus fondés sur l'intuition intérieure, les récits de voyage et l'histoire naturelle, etc. Clairement, cette démarche correspond à tout, sauf à « l'explication généalogique » décrite par Jean Starobinski.

Pour conclure, son épistémologie entrevue dans les *Institutions chimiques* nous permet de comprendre l'absence, dans son œuvre, de raisonnement sur la sortie humaine de l'état de nature. Raconter l'origine sans recours à la causalité nous fait considérer une histoire et un processus pleins de contingences et possibilités. Telle est sans doute la base de toute l'épistémologie rousseauiste. De ce point de vue, il serait sans doute utile de relire les *Lettres morales* et l'*Émile*, parce que cette logique particulière y apparaît. Car à travers le concept d'origine, c'est bien une nouvelle logique que veut proposer Rousseau.

⁴¹ ROUSSEAU, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, OC IV, p. 580.

⁴² IC, p. 99.

⁴³ Concernant ces naissances, Rousseau emploie les termes vagues « aviser » ; « on s'avisa enfin de lui [geste] substituer les articulations de la voix » (*Discours sur l'inégalité*, OC III, p. 148). « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (*Id.*, p. 164).

⁴⁴ ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité* (OC III, p. 162-163).

QUATRIÈME PARTIE

Action

La volonté générale en 1570 et la volonté de tous : aperçu d'une synonymie inaperçue de Belleforest à nos jours

Daniel NEICKEN

La volonté générale deux siècles avant Jean-Jacques ? Bicentenaire lors de la Révolution française ? Questions bizarrement, étrangement rhétoriques ! Surtout lorsqu'on a lu ceci : « *the « general will » (volonté générale), which for many is almost synonymous with Rousseau...* ». Roger D. Masters s'était ainsi exprimé en 1978 (dix ans après *The Political Philosophy of Rousseau*)¹.

Le nom de la *volonté générale* figure tel quel dans l'*Histoire universelle du monde* de Belleforest, parue à Paris en 1570 (six ans avant les *Six livres de la République* de Bodin auxquels remonte en « principe » la « *genealogy* » de Hendel², dix-huit ans avant la *Concordia* de Molina) :

Or, du temps que le premier roi israélite fut élu, quelque puissance souveraine que ce nom royal lui apportât, si est-ce qu'encore voit-on qu'il se soumet à la *volonté générale*, lorsqu'ayant fait l'ordonnance du jeûne, son fils l'ayant transgressée, et lui voulant exécuter sûrement la rigueur de la loi sur son enfant propre, le peuple s'opposa à sa sentence [...].

François de Belleforest (1530-1583) fut un écrivain polygraphe et graphomane français, auteur surtout de la *Chasse d'amour* (1561) et d'une *Histoire des neuf rois de France qui ont porté le nom de Charles* (1568) qui en fit l'historiographe du roi³. Pas de quoi attirer l'attention des amoureux de Jean-Jacques, chasseurs de primes occurrences. Mais avec le moteur de recherche avancée offert par *Google Books*...

¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *On the Social Contract*, trad. Judith R. MASTERS, Boston, St. Martin's Press (éd. Roger D. MASTERS), 1978, p. 4.

² Charles W. HENDEL, *Jean-Jacques Rousseau : Moraliste*, New York, Bobbs-Merrill, 1962, vol. I, pp. 99-100.

³ *Grande Encyclopédie*, t. 7, Paris, H. Lamirault & Cie, 1888, p. 56.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) n'a probablement lu aucune histoire, aucun écrit de cet auteur à l'attirant patronyme. Pas un mot de lui : ni le mot « volonté », ni le mot « generale », ni ces deux mots associés. Pas un mot sur lui, non plus : le sieur de Belleforest est absent de tous les index nominatifs que comptent les *Œuvres complètes* parues à la Pléiade. Dans l'univers rousseauiste, « Belleforest, *Hist. univ.* »⁴ ne sera cité qu'une seule fois à ma connaissance : au quart du XIX^e siècle, par le biographe V. D. Musset-Pathay, dans l'une des x pièces justificatives appuyant sa réponse à la *Lettre de Stanislas Girardin sur la mort de J. J. Rousseau*. Détail insignifiant. Arbre minuscule, arbrisseau qui ne cachera pas plus longtemps la forêt, en sa beauté conceptuelle...

L'ancienneté du nom

1570, c'est bien avant ce qu'ont avancé Riley dans *The General Will Before Rousseau* « (1644) »⁵, et Bernardi dans son chapitre neuf sur *La volonté générale avant Rousseau*⁶. Et après ? Du bois dont ils sont faits, certains diront que, comme il y a eu des « Rousseau » avant *Rousseau*, il y a eu des « volonté generale » avant *la volonté générale* ! Selon eux, en pleine prose d'un Belleforest prénommé François, il ne s'agirait que d'un nom apparu trop tôt, trop anciennement, trop haut vers le Moyen Âge et trop bas dans la pensée, au temps du dernier « gaulois »... Devant eux, comment réagir ? Détaler du signifiant le plus reculé ? Ou prendre du recul et lire le signifié dans le texte ancien...

Le contexte le plus proche, c'est celui d'un épisode antique ; plus éloigné est le parisien. Loin dans l'Antiquité, « *du temps que le premier Roy Israélite fut esleu* », ce « *Roy* » (Saül) avait « *fait ordonnance* » (et le serment à Dieu) que personne ne mange sous peine d'immolation, afin de vigoureusement préparer le combat contre les Philistins ; son « *filz* » ayant mangé un peu de miel, il prit pour *rectitude* de vouloir « *executer severement la rigueur de la loy* » et que son « *enfant* » soit immolé ; à cette exécution, par sa *rectitude*, la « *volonté generale* » du « *peuple s'opposa* », et il s'y soumit malgré toute la « *puissance souveraine* » que lui apportait son « *nom royal* ». Suit un parallèle romain. — À Paris, suivant Belleforest, le « *public* » est tout un « *corps universel* » où « *le Roy* » de France est « *contenu* » et compatissant. La suite est moins rousseauiste.

N'en déplaise à certains, conception il y a sous la prime occurrence d'expression. Et celle exprimée par Belleforest contient déjà plusieurs caractères de celle de Rousseau : le caractère de *ne pas* « *errer* » et celui d'*être d'un* « *corps* » sont les principaux qu'elles ont en commun, outre une part de la « double généralité » qui caractérise

⁴ Stanislas DE GIRARDIN, *Lettre sur la mort de J. J. Rousseau suivie de la réponse de M. Musset-Pathay*, Paris, P. Dupont, 1825, p. 115.

⁵ Patrick RILEY, « The General Will Before Rousseau », *Political Theory*, 1978, vol. 6/4, pp. 485-516 ; dans John T. SCOTT (éd.), *Jean-Jacques Rousseau (Critical Assessments of Leading Political Philosophers)*, vol. III, *Political Principles and Institutions*, New York, Routledge, 2006, pp. 135-162 ; *The General Will Before Rousseau*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986, pp. 6 et 14.

⁶ Bruno BERNARDI, *La Fabrique des concepts : Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 393-434.

la « loi », « cet organe salulaire de la volonté de tous »⁷ plus communément salué comme étant l'« expression de la volonté générale » ; quelle part ? « celle de son sujet (« quand tout le peuple ») » et non « celle de son objet (« statue sur tout le peuple », II, 6) »⁸. Y a-t-il pour autant prime occurrence de conception ? Certainement pas. — Si le nom de Belleforest n'est pas celui du concepteur, comment la conception exprimée par les mots « *volonté generale* » était-elle exprimée par d'autres avant lui ? Et par son concepteur ? Et lui, son nom ? Cicéron (106-43) ?

L'ancienne *volonté de tous* et son synonyme

L'expression « *voluntate omnium* », Belleforest l'a probablement lue dans un écrit de Cicéron. N'est-il pas celui qui a poursuivi la traduction des *Epistres familiares* initiée par Estienne Dolet (1509-1546), avec une parution en 1566 ? Certes, mais cette expression ne s'y trouve ni *texto* ni déclinée ni traduite, même si elle apparaît au livre XIII, dans une épître V à Valerius, pourvu que l'on consulte la version intégrale du même écrit. Il n'empêche que ce fier co-traducteur devait être assez familier du corpus cicéronien, et donc un lecteur du *Discours pour P. Sextius* où occurrence il y a :

Eas res gesseram, quarum non unus auctor sed dux omnium voluntatis fuissem, quaeque non modo ad singularem meam gloriam sed ad communem salutem omnium civium et prope gentium pertinerent [...].

Comment Belleforest aurait-il traduit « *omnium voluntatis* » (ou « *voluntate omnium* »), s'il l'avait dû ? Par « volonté de tous » ou par « *volonté generale* », indifféremment ? Il y a un « *corps* » à proximité de la « *volonté generale* », d'où une nuance. Il n'y en a pas moins de l'unité dans la « volonté de tous » dont il n'est pas vain de dire qu'elle ne manque pas de corps, ce qui fait nuancer la nuance... Nuancer davantage se peut, car en latin la « volonté de tous » ne s'exprime pas aussi directement que la « *volonté generale* » en hébreu, mais on demeure dans le peu (dé)marquant... N'est-il pas beaucoup plus remarquable que, comme pour Saül, la « volonté » signifiée fut un guide salulaire pour Cicéron ? Donc, une certaine indifférence il y a, synonyme de synonymie !

Initialement, anciennement, « *volonté generale* » était synonyme de « volonté de tous ». Autour de 1570, un simple signe d'(ad)égalité pouvait donc être placé entre ces deux expressions. Pour s'en assurer, il convient de lire en parallèle le texte anciennement imprimé de Belleforest et le texte obtenu en ayant l'imagination d'imprimer la seconde expression à la place de la première : à un peu plus qu'une nuance nuancée près, la même conception y est exprimée différemment. Si rien de rétrospectif ne vient entacher la lecture, au fond les deux textes se confondent.

⁷ Catherine LARRÈRE, « Rousseau », dans Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 592.

⁸ Article 6 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans Stéphane RIALS (prés.), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette Pluriel, 1988, p. 23.

Le bris de synonymie

Saisir que la synonymie initiale s'est brisée au milieu des années seize cents, cela se fait au moyen de la belle image d'un arbre qui longe la flèche du temps. Du tronc où « volonté générale » et « volonté de tous » signifient assez la même chose, deux branches ont poussé : une branche théologique, où la « volonté générale » se met à signifier quelque chose de la *perfection divine* ; une branche politique, où la « volonté de tous » se trouve significativement attirée par l'*imperfection du civique*, ou de la chose publique.

1. Le premier embranchement n'est pas loin de se confondre, jusqu'au bout du xvii^e siècle, avec l'empilement des livres de la « querelle de la grâce » commencée par la sortie du *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* de Luis de Molina (1536-1600), en 1588. Dès 1578, Patrick Riley remontera téléologiquement le cours de ces longues controverses théologiques jusqu'au jeune Arnauld, non sans situer leur point culminant dans la clarté du *Traité de la nature et de la grâce* du Père Malebranche (1680) : là où la « volonté générale » sort de sa prime théologie (« Here « general will » is no longer a mere synonym for « antecedent will » »⁹). Mais n'anticipons pas. Entrons d'abord en théologie, à l'époque qu'il sied. Après avoir visé un verset d'épître de Saint-Paul – « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Timothée 2:4) –, le professeur Riley remonte à la philosophie scolastique et en relève une éclairante synonymie¹⁰ :

The actual terms « general will » and « particular will » [...] are the modern successors to the Scholastic distinction between the « antecedent » and the « consequent » will of God : according to this doctrine, God willed « antecedently » (or generally) that all men be saved, but after the Fall of Adam he willed « consequently » (or particularly) that only some be saved. The distinction between « antecedent » and « consequent » divine will is to be found in Scholastic philosophy as late as Suarez ; and even Leibniz used the terms at the turn of the eighteenth century, though he also used the terms « general » and « particular » will interchangeably with older words, as did writers such as Arnauld [...].

Il ne manque pas non plus de relever que, de la pensée de Pascal (1657) à l'*Esprit des lois* de Montesquieu (1748), une politisation s'imprime. D'où le sous-titre du livre conséquent, intitulé comme l'article : *The Transformation of the Divine into the Civic*.

Déjà dans le contexte non querelleur des *Epistres spirituelles* de l'évêque de Genève nommé saint François de Sales (1567-1622), parues en 1626, Riley aurait pu relever des mots qui semblent avoir été couchés pour toucher le « Citoyen de Genève », dont ceux de « volonté generale de Dieu »¹¹ :

[...] en vous promenant seule ou ailleurs jettez l'œil sur la volonté generale de Dieu, par laquelle il veut toutes les œuvres de sa misericorde & de sa justice, au Ciel,

⁹ Patrick RILEY, *The General Will Before Rousseau*, op. cit., 1986, pp. 27 et s.

¹⁰ *Ibid.*, 1978 ; Patrick RILEY, *Political Principles and Institutions*, op. cit., 2006, p. 136.

¹¹ François DE SALES, *Les Epistres du Bien-heureux Messire François de Sales*, Lyon, Vincent de Cœursilly, 1626, p. 157.

en terre, sous terre : avec une profonde humilité apprenez, loüez, puis aimez ceste volonté souveraine, toute sainte, toute equitable, toute belle.

Théologiquement parlant, la « volonté generale » est toute synonyme de « bonté divine », d'inerrance. Civiquement transformée, « *completed* »¹² par Rousseau, aussi, comme l'a dûment résumé C. Larrère¹³ :

P. Riley est allé chercher chez Malebranche, dans le *Traité de la nature et de la grâce*, le modèle théologique de la distinction entre volonté générale et volonté particulière : au principe déontologique de la conduite divine, celui de la généralité et de la simplicité des voies, s'oppose la particularité du mal. Il retrouve, chez Rousseau, la même opposition, au sein du politique, entre une volonté générale, « toujours droite », incapable d'« errer », et une volonté particulière « portée [...] à l'injustice et sujette à l'erreur » (C.S., II, 4).

Il y aurait donc, dans le *Contrat social*, deux côtés opposés, le bon étant celui de la « volonté générale » et le mauvais celui des « volontés particulières ». Manquant de rectangles, Riley ne parle pas de la « volonté de tous » comme d'un troisième côté...

Politiquement parlant, Montesquieu offre à lire de quoi nuancer l'antonymie théologico-politique vue entre bonne(s) « volonté(s) générale(s) » et mauvaises « volontés particulières »¹⁴ :

Voyez quelle peut être la situation d'un citoyen dans ces républiques. Le même corps de magistrature a, comme exécuter des lois, toute la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'État par ses volontés générales ; et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières.

La teneur malebranchiste de ce texte ne fait aucun doute. Il n'est pas non plus douteux que « volontés générales » et « volontés particulières » n'y sont pas aussi antonymes que « bon » et « mauvais », sans toutefois y être autant synonymes que « ravager » et « détruire » ! En outre, pour un lecteur tel que Rousseau, la *généralité* ne sera bonne qu'avec « Cicéron », une cinquantaine de pages plus tard, contre l'« ostracisme » des « lois d'Athènes, qui statuaient contre un particulier », et contre les « *privilèges* » ou « lois qu'on faisait à Rome contre des citoyens particuliers »¹⁵ :

[...] de quelque manière que le peuple les donne, Cicéron veut qu'on les abolisse, parce que la force de la loi ne consiste qu'en ce qu'elle statue sur tout le monde^d.
d. *Scitum est jussum in omnes*. CICÉRON, [*De leg.*, liv. III].

2. Le second embranchement a commencé un bon demi-siècle après le premier, en 1642, lorsque la « volonté de tous » est entrée hors du commun avec Hobbes, dans le *De Cive* traduit par Sorbière en 1651. Comment cela ? En n'étant plus tout simplement synonyme d'unanimité, malgré le « tous » ! Paradoxal, non ?

¹² Patrick RILEY, *The General Will Before Rousseau*, op. cit., 1986, pp. 181 et s.

¹³ Catherine LARRÈRE, « Rousseau », art. cit., p. 592.

¹⁴ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, t. 1, Paris, GF-Flammarion (éd. Victor GOLDSCHMIDT), 1979, p. 295.

¹⁵ *Id.*, p. 345.

Lors de la soumission du « *Roy* » Saül racontée par Belleforest, aucun paradoxe digne de ce nom : le « *peuple* » étant unanime, la *vox populi* s'y est avérée exempte de toute discordance, comme par exemple la *vox dei*. Trop beau pour durer ? Historiquement, le « libre arbitre » s'est particularisé de telle sorte que la « concorde » primitive s'avère universellement brisée. D'où l'état de « *bellum omnium contra omnes* » avant l'État¹⁶. D'où l'État. Malgré un lourd décalage erroné, Hobbes a extraordinairement bien pensé que l'humanité toute belliqueuse ne pouvait se sauver d'une telle situation que via un « covenant » ou *Concordat social*¹⁷ :

VII. Cette soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul, ou d'une assemblée, arrive lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet homme ou de cette cour, à laquelle il s'est soumis ; & cela en promettant qu'il ne lui refusera point son secours, ni l'usage de ses moyens contre quelqu'autre que ce soit (car on ne peut pas se désaisir du droit naturel de se défendre, ni prêter la main contre soi-même) ce qui se nomme proprement union. Or, on entend que ce qui est l'avis de la plus grande partie du conseil, soit l'avis de toute l'assemblée.

Rousseau a lu ces mots de Hobbes, dans la traduction de Sorbière. Alors a-t-il pensé que « tous les particuliers », « toute l'assemblée » et « la plus grande partie du conseil » ne sont pas réellement synonymes ? Certes, la *représentation* n'apporte aucune réalité synonymique aux deux premiers termes et la synonymie entre les deux derniers n'est pas établie dans le *De Cive*... Ah, si Jean-Jacques avait pu humer le *Leviathan* en anglais (1651) ! Dans ce livre très tard traduit en français (1971), il aurait perçu ce dernier établissement escompté de la *destruction* de toutes les voix discordantes, le « représentant » collectif parlant d'une seule voix, comme unanime, etc. (Part I, chapter XVI)¹⁸ :

And if the Representative consist of many men, the voyce of the greater number, must be considered as the voyce of them all. For if the lesser number pronounce (for example) in the Affirmative, and the greater in the Negative, there will be Negatives more than enough to destroy the Affirmatives ; and thereby the excesse of Negatives, standing uncontradicted, are the onely voyce the Representative hath.

Les « *Affirmatives* » et les « *Negatives* » de Hobbes le *destroyer*, « les plus et les moins qui s'entre-détruisent »¹⁹ de Rousseau... Coïncidence ? Négatif, oserais-je affirmer ! Et d'oser croire ce Thomas qui affirme que, l'unanimité simple se faisant rarissime, la « volonté de tous » doit être considérablement étendue jusqu'à la *volonté de la majorité* ayant pour voix réellissime son « excès » concordant de voix ? À moitié...

¹⁶ HOBBS, *Opera Philosophica Quae Latina Scripsit Omnia*, vol. II, Londres, John Bohn (éd. MOLESWORTH), 1839, p. 148.

¹⁷ HOBBS, *Le Citoyen*, Paris, GF-Flammarion (éd. Simone GOYARD-FABRE), 1982, p. 144.

¹⁸ HOBBS, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press (éd. Richard TUCK), 1996, p. 114.

¹⁹ OC III, p. 371.

Selon Pufendorf, dans son *De jure naturae et gentium* (1672) que Jean-Jacques a lu et relu dans la traduction de Barbeyrac (1706), et plus volontairement que Hobbes (l. vii, chap. v, § v)²⁰ :

[...] c'est là une Propriété essentielle d'un Corps Moral, que le consentement du plus grand nombre de ceux dont il est composé, passe pour la *volonté de tous* sans exception ; n'y ayant point d'autre expédient pour unir les volontés de plusieurs en une seule volonté moralement telle, lors qu'ils ne se trouvent pas tous de même sentiment.

Ci-dessus, « volonté de tous » traduit « *voluntate universitatis* ». Ci-dessous, « volonté générale du Corps » va traduire « *voluntas universitatis* » (*sine corpore*)²¹ :

Mais, quand il s'agit d'un Corps Moral, rien n'empêche que les *volontez particulières*, de l'union desquelles résulte la *volonté générale* du Corps, soient destituées de quelque vertu & de quelque qualité, dont celle-ci est revêtue.

Surprise ! Les « volontez particulières » sont de retour, ayant ici de l'occurrence ! Sans malin lien, en dehors de toute théologie ! Et, plus surprenant encore pour un lecteur habitué aux lectures canoniques du *Contrat social*, de leur « union [...] résulte la volonté générale »... Ou la « volonté de tous », avec un *ou* équivalentiel ! Ce qui nous fait, en l'espace de deux pages écrites au XVIII^e siècle, trois expressions sur les trois lisibles dans la formule principale de Rousseau ; même si, en cet espace, deux sont synonymes comme elles l'étaient au XVI^e siècle. Usage inertiel ! Alors, et durant toute la jeunesse de Jean-Jacques, l'influence du Père Malebranche s'est avérée bien vivace. Celle de Pufendorf influencé par Hobbes, celle de Hobbes *himself*, aussi. Assez pour briser la vieille synonymie entre « volonté de tous » et « volonté générale », celle-ci se chargeant de *regarder* vers le ciel du divin sauvetage, l'autre se chargeant de *regarder* vers la terre des humains privés d'être unanimes.

Le souverain synonyme de *volonté générale*

Il y a souvent bien de la différence entre la *volonté de tous* et la *volonté générale* ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de *volontés particulières* : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.

La formule principale²². En l'espace de ce dense paragraphe, les trois expressions « volonté de tous », « volonté générale » et « volontés particulières » sont dans les parages les unes des autres... Bien plus qu'en celui des deux vastes pages précitées du *Droit de la nature et des gens*. Bien moins que dans ce titre d'un article du *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* : « Volonté (particulière, de tous,

²⁰ PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, t. II, Amsterdam, Henri Schelte, 1706, p. 244. C'est nous qui soulignons.

²¹ *Id.*, p. 245.

²² OC III, p. 371.

générale) »²³ ! Et dessous ? Mario Reale, de l'Université de Pise, s'est penché sur « la volonté bonne ou générale ». Et puis ? La colonne d'à côté, ce fut le tour de la formule principale²⁴ :

La seule fois que R. utilise dans un sens technique l'expression *volonté de tous* (dans les autres cas elle est équivalente à la volonté générale), il la définit, en opposition avec la volonté générale qui regarde seulement « à l'intérêt commun », comme dévouée à « l'intérêt privé », et par conséquent « somme de volontés particulières » (*OC* III, 371). Jusqu'ici la mise en place systématique que nous avons rappelée plus haut est parfaitement respectée (la « somme » ne modifie pas la qualité du rapport entre les deux volontés), mais dans une addition sibylline du texte, il est dit que, ôtant des volontés particulières « les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale ». L'explication de ce passage a embarrassé, on peut le dire, tous les rousseauistes, mais les résultats de l'exégèse, quoique raffinés [²⁵], ne sont pas, à notre avis, éclairants. Ce qui ressort nettement, au-delà du développement obscur, est l'intention de R. d'établir, du moins à cet endroit, une connexion positive entre les deux volontés.

Est-ce bien vrai tout ça, en réalité ? Quant au premier cas, isolé, il paraît que oui quand on lit le début, rien que le début de ce que « R. » a principalement, techniquement formulé : « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale... ». Deux expressions qui ne sont « pas bien différentes » sont assez synonymes sans pour autant être identiques, n'est-ce pas ? « [B]ien de la différence », n'est-ce pas trop pour qu'il y ait réelle synonymie ou équivalence ? Quant aux « autres cas », très vite on réalise que non, rien qu'à lire ceci de définitif : « [...] la volonté générale n'est plus la volonté de tous [...] »²⁶. — En vérité, la « connexion positive » est une relation d'*équivalence* « entre les deux volontés », un point c'est tout (sauf « cas extrêmes », totalitaires). Ce qu'il faut démontrer...

En me référant à un mathématicien malebranchiste nommé Reyneau ou « Rainaud »²⁷ ou « Reynaud »²⁸ comme à moi-même, je dirais que les « différences » qui font la « volonté générale » ne sont rien d'autre que des « petits rectangles » : « chacune est [...] l'*élément* de l'aire entière, & leur somme, qui est l'intégrale de l'élément, est l'aire entière de la figure »²⁹. Ne regardant « qu'à

²³ Mario REALE, « Volonté (particulière, de tous, générale) », dans Raymond TROUSSON et Frédéric S. EIGELDINGER (dir.), *Dictionnaire Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 925.

²⁴ *Id.*, p. 928.

²⁵ Un bel exemple d'un tel raffinement : Radu DOBRESCU, « La distinction rousseauiste entre volonté de tous et volonté générale : une reconstruction mathématique et ses implications pour la théorie démocratique », *Revue canadienne de science politique*, juin 2009, vol. 42/2, pp. 467-490.

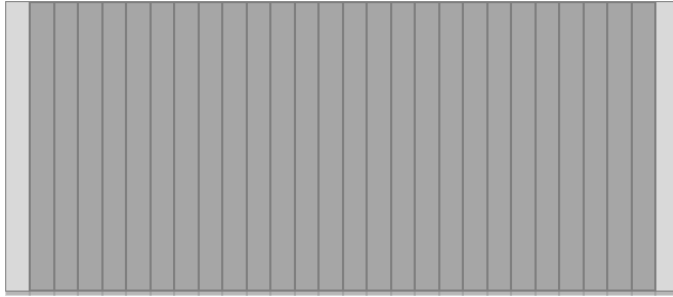
²⁶ *OC* III, p. 438.

²⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 1128.

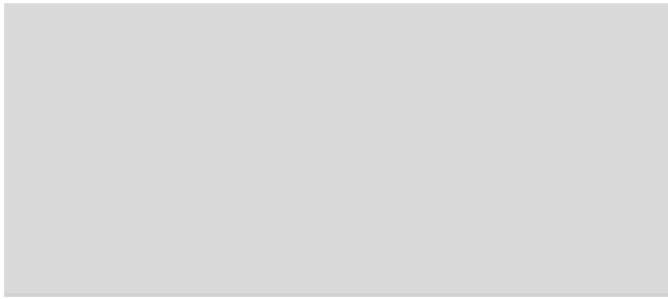
²⁸ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, p. 238.

²⁹ Charles-René REYNEAU, *Analyse démontrée*, t. 2, Paris, Jaques Quillau, 1738, p. 199.

l'intérêt commun », toutes sont parfaitement à sa hauteur et forment ensemble un grand rectangle de rectangles qui fait figure de « volonté générale » :



Commençons par mieux nous figurer ce que peut bien représenter ce grand rectangle, abstraction faite de tous ses éléments :



Qui diable peut donc avoir une volonté aussi grande ? Dieu ! Le *Deus generalis* de Malebranche ou le Dieu tout simple de saint François de Sales ? L'un n'exclut pas l'autre. Mais n'est-il pas exclu de parler ici d'« intérêt commun » ? Dieu n'a pas intérêt : il est « rectitude », il est *inerrance*. « Si la volonté générale peut errer » ³⁰ ? Non, divinement pas, pas la « volonté générale de Dieu » ! Le Très-Haut a toujours la bonne hauteur de volonté. Mais veut-il généralement pour toute l'humanité, « immédiatement », ou bien peuple par peuple ? Sa généralité est-elle celle de la « société générale du genre humain » ³¹ (expression de Bossuet) ? Est-elle particulièrement plus petite ?

Humainement, sur le plan humain des « petits rectangles », qu'est-ce qui peut pousser les *volontés élémentaires* à être toutes très exactement bien hautes, intégralement en forme du divin rectangle comme les « différences » rencontrées ? Les « douces loix » de Dieu ³², une « voix céleste » ³³, la « douce voix de la

³⁰ OC III, p. 371.

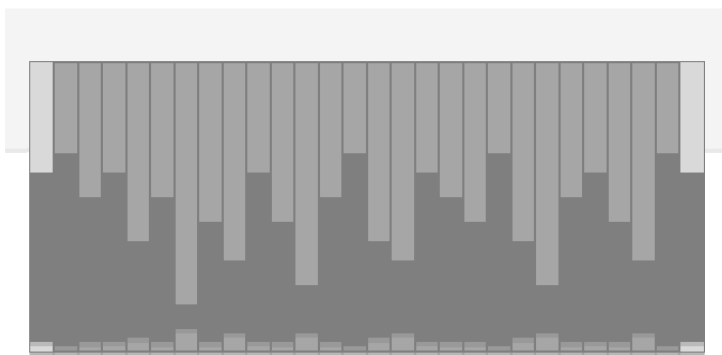
³¹ *Id.*, pp. 281 et s.

³² *Id.*, p. 285.

³³ *Id.*, p. 248.

nature »³⁴, de « la pitié »³⁵ ? Rousseau le savait comme personne : elles ne peuvent plus être « pour nous un guide infaillible », surtout à l'échelle de la terre entière ou du « genre » entier. Un « affaiblissement de la pitié » a malheureusement eu lieu, contre lequel un « substitut artificiel à la pitié naturelle » est exigé par la très hobbesienne « conservation de soi »³⁶. — Dans sa première version, peu après avoir souligné les failles et faiblesses de la « volonté générale » dépeinte par Diderot, le *Contrat social* annonçait cette couleur³⁷ :

[...] loin de penser qu'il n'y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonnés sans ressource à la dépravation de l'espèce ; efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale. Que nôtre violent interlocuteur juge lui même du succès. Montrons lui dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature [...].



Telle que Belleforest a pu la montrer, la « *volonté générale* » est-elle une « volonté générale » comme la pensait Rousseau ? Oui ou presque, par « pitié » et sans avoir valeur de « remède ». Face à la dureté excessive de la « *sentence* » royale, on imagine tellement bien les bons « petits rectangles » s'ériger doucement en rempart protecteur, à l'image du grand rempart rectangulaire que le Bon Dieu opposerait s'il était pierre... Mais quand le « *peuple* » a statué sur le « *filz* » du « *Roy* », il n'a pas statué « sur tout le peuple ». Et il n'était même pas « tous ». Peut-on parler de « volonté générale » s'il a été formulé sans erreur « qu'il n'y avoit point de volonté générale sur un objet particulier »³⁸ ? Et d'une « volonté de tous » à deux près ? Sa « *volonté générale* » aurait pu « errer ». Heureusement, la « pitié » n'a pas été faible. Au contraire, on peut imaginer qu'elle a été divinement puissante, au point de faire l'unanimité sans aucun « mal » ni crénelage, en gros. — « La volonté générale est rarement celle de

³⁴ *Id.*, p. 283.

³⁵ *Id.*, p. 156.

³⁶ Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1986, p. 244.

³⁷ *OC* III, p. 288.

³⁸ *Id.*, p. 378.

tous »³⁹, parole de Rousseau ! Avec l'histoire parlante de Belleforest, devant cette « *volonté générale* » particulièrement altruiste où la « conservation de soi » reste sans voix, dans ce cas rare nous y sommes presque.

En fonçant, les « petits rectangles » gris indiquent que la « pitié » s'est affaiblie en eux. Ils sont sortis du champ de miséricorde qui entoure clairement la ligne de la plus grande bonté faite volonté. Entre leurs hommes dépendants, ça fait des « maux » auxquels il est impossible de naturellement échapper ! Et socialement ? Sauf à substituer artificiellement, avec un « art perfectionné »...

En tirant fort sur le « mal » qu'est l'interdépendance généralisée, la généralisation du *principe de la conservation de soi* a quelque chose « pour nous » du *principe de pitié* : des effets équivalents. Ce qui la situe au cœur de la conception du « remède », comme le montrent les mots qui suivent la prime occurrence rousseauiste de l'expression « volonté générale », dans l'article devenu *Discours sur l'économie politique* (1755)⁴⁰ :

Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'état par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste [...].

Passons sur le « corps ». La poussée se corrige en tension. Le *principe de la conservation de soi* est bien comme dans le second *Discours*⁴¹. Et puis, « du tout et de chaque partie », c'est tellement plus général que « de chacun pour soi » ! Enfin, cette « règle » de ce que l'on nommerait presque « justice substitutive », basée sur la généralité matérielle des « lois » et du *principe* qui les sous-tend, à éclairer de loin : « si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourroit n'être pas toujours vrai ; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même ; ce qui est sans exception »⁴². Encore plus loin, ce puissant éclairage : « il n'est pas possible que le corps se veuille nuire à lui-même, tant que le tout ne veut que pour tous »⁴³. On comprend en quoi « la matière sur laquelle on statue est générale » par artifice pour les hommes, non par reflet des voies de Dieu... « mal branchées » sur Rousseau par le pénétrant Riley, et pourquoi il n'y a vraiment « loi » que « quand tout le peuple statue sur tout le peuple »⁴⁴ !

« Que la volonté générale est indestructible », Rousseau en a fait le fin titre du chapitre qui raconte depuis le début que la « volonté de tous » se casse « souvent », ne serait-ce qu'à cause des effets destructeurs de « l'intérêt privé »⁴⁵ :

[...] quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir [...], l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants, l'unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élève des contradictions [...].

³⁹ *Id.*, pp. 296-297.

⁴⁰ *Id.*, p. 245.

⁴¹ *Id.*, p. 126.

⁴² *Id.*, p. 329.

⁴³ *Id.*, p. 807.

⁴⁴ *Id.*, p. 379.

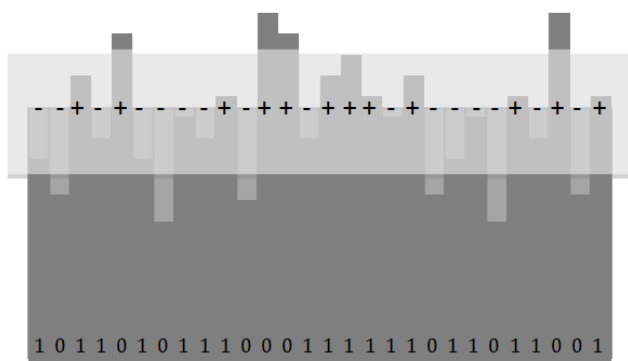
⁴⁵ *Id.*, pp. 437 et 438.

Cela se laisse lire via le *Leviathan*. Il apparaît que, dans le traité, la « volonté de tous » est au moins une fois restée synonyme d'« unanimité », inchangée, à entendre à la Belleforest, et que des « contradictions » l'auteur ne s'est pas immédiatement élevé à l'« *uncontradicted* » hobbesien ! C'est au moyen de la « volonté générale » que le Citoyen de Genève a rencontré le profond changement imprimé à la « volonté de tous » par le *De Cive*.

Chez Hobbes, tout se passait au niveau des voix selon une logique excessivement simple, même si on n'y avait pas affaire à du binaire courant (0 ou 1) mais à du binaire pour ainsi dire plus électrique (+ 1 ou -1). Toutes d'amplitude unitaire, les voix + (« *Affirmatives* ») et les voix - (« *Negatives* ») *s'entre-détruisant* comme par appariement, restait l'ampleur de la majorité considérée comme une seule voix (« *onely voyce* »). – Chez Rousseau, au même niveau, on ne retrouve pas cette *entre-destruction* sommaire ; on y trouve « qu'il faut toujours remonter à une première convention »⁴⁶ :

[...] s'il n'y avoit point de convention antérieure, où seroit, à moins que l'élection ne fut unanime, l'obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand [...] ? La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité. [...] Hors ce contract primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contract même.

Ce dernier « contract social » se révèle être un instrument convaincant, aux effets reconstituteurs. Mais où chercher le permis de reconstruire, « l'obligation » ? Dans l'inerrance, partant de l'*entre-destruction* qui se trouve élaborée au niveau des « volontés » et non à celui des « voix » : un approfondissement qui change tout ! Le *principe de la conservation de soi* a beau agir plus fortement que le *principe de pitié*, il n'a pas la force d'aligner toutes les « différences » sans que s'alignent autant d'erreurs différentes, parfois insensibles, toutes rectangulaires, toutes « particulières », une par volonté. Il est toutefois assez fort pour que ces erreurs se compensent, leurs aires positives (« les plus ») et leurs aires négatives (« les moins ») étant *totale*ment trop nulles pour qu'il n'y ait pas, entre l'aire totale des « volontés particulières » et l'aire de la « volonté générale », égalité synonyme d'égales inerrances en théorie... et de reconstruction permise de la « volonté de tous ». Dans la formule, pratiquement, « reconstruisez » se dit « ôtez » ; ce qui laisse deviner la suite en montrant ceci :



⁴⁶ *Id.*, pp. 359 et 440.

« Quand on propose une loi dans l'assemblée du Peuple, [...] du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale »⁴⁷. Probablement. Et « ce que Dieu veut l'homme doit le vouloir »⁴⁸, et « la voix du peuple est en effet la voix de Dieu »⁴⁹ ! Ci-dessus, dix « opposans » (0) : s'ils refusent de se détromper, « on les forcera d'être libre », pour « que le pacte social ne soit pas un vain formulaire »⁵⁰. Quant au « Roy » de Belleforest, est-il vrai qu'« *il se soumet à la volonté generale* » comme « [l]e Citoyen consent à toutes les loix, même à celles qu'on passe malgré lui »⁵¹ ? Presque pas faux ?

Liberté, vérité. Vérité objective ! Grofman et Feld l'ont aperçu(e) les premiers⁵². Avant les premiers aperçus de ma perspective géométrique non-condorcetienne, qui concorde avec les mathématiques vécues par Jean-Jacques⁵³. Avec le paradoxe de Schwartzberg, aussi⁵⁴ ! Avec les formules jamais vaines du *Contrat social*, surtout ! Sans oublier la formule écrite de la montagne : synonyme de « volonté générale », même reconstruite, « [l]a volonté de tous est donc l'ordre, la règle suprême, et cette règle générale et personifiée est ce que j'appelle le Souverain »⁵⁵.

⁴⁷ *Id.*, pp. 440-441.

⁴⁸ *Id.*, p. 807 (note *).

⁴⁹ *Id.*, p. 246.

⁵⁰ *Id.*, p. 364.

⁵¹ *Id.*, p. 440.

⁵² Bernard GROFMAN & Scott L. FELD, « Rousseau's General Will : A Condorcetian Perspective », *American Political Science Review*, juin 1988, vol. 82/2, pp. 567-576 et spéc. pp. 568-569.

⁵³ Daniel NEICKEN, « La généralisation rugueuse », rousseastudies.free.fr, 2009 ; « Rugoletto », *Études Jean-Jacques Rousseau*, 2010-2011, n° 18, Montmorency, SIAM-JJR, pp. 65 et s. ; « Reyneau partout », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 2012, n° 50, p. 299-320 ; « Jean-Geek 1 : Rousseau Rectangles Rectitude », application pour iPad, sur l'*App Store* d'iTunes.

⁵⁴ Melissa SCHWARTZBERG, « Voting the General Will », *Political Theory*, juin 2008, vol. 36/3, pp. 403-423 et spéc. p. 418 : « [...] *paradoxically, the best way to attain unanimity is not through the use of unanimity rule* ».

⁵⁵ OC III, p. 807.

Rousseau, Spinoza : deux visions opposées de la démocratie

María José VILLAYERDE

Nombre d'auteurs comme Vaughan, Eckstein, Vernière, Liepmann, Brisac, Solari, Maryvonne Perrot ou Madeleine Francès ont signalé des ressemblances entre Rousseau et Spinoza dans leur idéal politique¹ ou dans leurs conceptions religieuses². Sans nier l'existence de similitudes entre les deux auteurs, j'essaierai de montrer des désaccords fondamentaux qui suggèrent qu'ils représentent deux visions opposées de la démocratie, l'une libérale, l'autre républicaine³, ce qui prouverait que les Lumières radicales, dont Jonathan Israel⁴ a tracé la lignée de Spinoza à d'Holbach et Diderot, ne passent pas par Rousseau.

¹ On le sait, Madeleine Francès soutint, dans un article devenu classique, que la démocratie de Spinoza annoncerait le *Contrat social* (« Les réminiscences spinozistes dans le *Contrat social* de Rousseau », *Revue philosophique*, 1951, LXXVI, pp. 61-84).

² Dans les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau reprend des arguments sur les miracles qu'il puise dans le *Traité théologico-politique*, qu'il considérait, par opposition à l'*Éthique*, comme profondément chrétien. Voir mon chapitre « Rousseau, lecteur de Spinoza », dans *Jean-Jacques Rousseau et la lecture*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 117-140.

³ Voir mon interprétation de Rousseau dans *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Madrid, Tecnos, 1987 ; et *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Madrid, Tecnos, 2008.

⁴ Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001 ; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, New York, Oxford University Press, 2006 ; *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2010 ; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights*, New York, Oxford University Press, 2011.

Deux conceptions de la tolérance

Sous l'influence des groupes radicaux calvinistes ainsi que de la critique de Spinoza à la Bible, la religion de Rousseau semble reposer sur la tolérance, la liberté de conscience et la raison : « Je suis l'ami de toute religion paisible, où l'on sert l'Être éternel selon la raison qu'il nous a donnée »⁵. Cette religion tolérante, naturelle et paisible dont il parle dans la *Note responsive à M. de Malesherbes*⁶ de 1761, (où il avoue avoir fait de Saint-Preux, le personnage de *La Nouvelle Héloïse*, un socinien), semble être le socinianisme, une confession sans dogmes qui proclame la liberté religieuse et la raison comme règles de foi, et qui prêche la tolérance envers toutes les croyances religieuses, y compris l'athéisme. Chaque homme – affirme-t-il dans l'*Émile*⁷ – possède la liberté d'interpréter l'Évangile selon sa capacité, et le droit de douter sur toutes les questions qu'il trouve discutables. Cette revendication de la liberté de conscience apparaît aussi dans la *Lettre à C. de Beaumont*⁸, dans les *Lettres écrites de la montagne*⁹, où il écrit : « Il est tellement de l'essence de la raison d'être libre, que quand elle voudrait s'asservir à l'autorité, cela ne dépendrait pas d'elle », et dans l'*Émile*, où il insiste : « Le Dieu que j'adore n'est point un Dieu de ténèbres, il ne m'a point doué d'un entendement pour m'en interdire l'usage ; me dire de soumettre ma raison c'est outrager son auteur »¹⁰.

Jean-Jacques semble ainsi se rallier aux hommes des Lumières qui, comme Voltaire, se révoltent contre l'intolérance religieuse : « Mais je suis indigné, comme vous, que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté, et que l'homme ose contrôler l'intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer »¹¹. Il se présente comme un véritable apôtre de la tolérance, tant dans l'*Émile*¹² que dans la *Lettre à C. de Beaumont*, où il insiste : « Que ne puis-je [...] [p]orter chaque homme à l'indulgence, à la douceur [...] [car] s'il fût né dans un autre pays, dans une autre secte, il prendrait infailliblement pour l'erreur ce qu'il prend pour la vérité »¹³.

L'option religieuse qu'il présente dans l'*Émile*, la *Profession du Vicaire savoyard*, est ainsi une religion naturelle, dépourvue de « rites superstitieux » et de « subtilités dans la doctrine », qui n'a qu'un dogme négatif, l'intolérance¹⁴, et qui consiste en pratique : un « homme de bien, miséricordieux, humain, charitable [...] en croit assez pour être sauvé »¹⁵.

⁵ *Lettre à D'Alembert sur son Article* Genève, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 58.

⁶ « Note responsive à M. de Malesherbes », dans *Lettres Philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, pp. 57 et s.

⁷ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 625).

⁸ Voir, par exemple, *Fragments de la Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 1024).

⁹ *Lettres écrites de la montagne* (OC III, pp. 713-714).

¹⁰ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 614).

¹¹ *Lettre à Voltaire* (OC IV, p. 1072).

¹² « Toutes les religions sont bonnes et agréables à Dieu » ; « Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires » (*Émile ou de l'éducation*, OC IV, pp. 609 et 627).

¹³ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, pp. 983-984).

¹⁴ *Du Contrat social* (OC III, p. 468-469).

¹⁵ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 962).

Cette revendication d'une religion dont la validité ne dépend pas des dogmes mais de la morale ¹⁶ rapproche Rousseau de Montesquieu ¹⁷, de Voltaire, de Diderot dans ses œuvres de jeunesse ¹⁸, des déistes anglais, des néo-spinozistes, et de Spinoza lui-même qui, dans le *Traité théologico-politique*, résumait l'essence des Écritures dans la nécessité d'obéir à Dieu avec un cœur pur, maxime que Rousseau reprend quelque peu transformée : « le culte que Dieu demande est celui du cœur » ¹⁹. De même, le précepte spinoziste de pratiquer la justice et la charité ²⁰, Rousseau le transforme dans les *Lettres écrites de la montagne* en « servir Dieu, aimer son prochain, obéir aux lois » ²¹. Idée qu'il reprend dans la *Lettre à d'Alembert* ²², ainsi que dans la lettre à l'archevêque de Paris ²³. Ainsi l'État ne serait intéressé par les dogmes ²⁴ que lorsqu'ils concernent la morale et les devoirs du citoyen. Quant aux autres préceptes, chacun peut croire ce qu'il veut « sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître » ²⁵. « Voilà la véritable religion, voilà la seule qui n'est susceptible ni d'abus ni d'impiété ni de fanatisme », remarque-il dans l'*Émile* ²⁶.

Rousseau semble ainsi convenir avec Spinoza ²⁷ que la liberté de conscience est la clé de voûte d'une société démocratique et l'origine de toutes les libertés

¹⁶ Respectez les devoirs de l'homme et du Citoyen – prône-t-il dans les *Lettres écrites de la montagne* (OC IV, p. 701) – « du reste, croyez tout ce qu'il vous plaira ».

¹⁷ La meilleure façon d'aimer Dieu, écrit Usbek à Rhédi, est d'« observer les règles de la société, et les devoirs de l'humanité [...] et en ne violant point les lois sous lesquelles ils vivent. Par là, on est bien plus sûr de plaire à Dieu, qu'en observant telle ou telle cérémonie [...] le meilleur moyen pour y parvenir, est de vivre en bon citoyen dans la société où vous m'avez fait naître, et en bon père dans la famille que vous m'avez donnée » (*Lettres persanes*, Paris, Gallimard, 1973, I. XLVI, pp. 126 et s.).

¹⁸ Dans l'*Essai sur le mérite et la vertu*, de 1745, et les *Pensées philosophiques*, de 1746, Diderot s'avoue toujours chrétien ; sa religion naturelle, qui ne nie pas la Révélation, est encore proche de Rousseau. Mais trois ans plus tard, dans la *Lettre sur les aveugles*, il adopte, selon Paul VERNIÈRE, la notion spinoziste de substance unique (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Genève, 1979, p. 598).

¹⁹ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 608).

²⁰ SPINOZA, *Traité théologico-politique*, traduction espagnole, Madrid, Tecnos, 2010 [ci-après *TTP*], chap. XIV, p. 52.

²¹ *Lettres écrites de la montagne* (OC III, p. 802).

²² « Monsieur, jugeons les actions des hommes, et laissons Dieu juger de leur foi » (OC V, p. 62).

²³ « Mais quant aux opinions qui ne tiennent point à la morale, qui n'influent en aucune manière sur les actions, et qui ne tendent point à transgresser les lois, chacun n'a là-dessus que son jugement pour maître, et nul n'a ni droit ni intérêt de prescrire aux autres sa façon de penser » (OC IV, p. 973).

²⁴ *Du Contrat social* (OC III, p. 468).

²⁵ « Les magistrats, les rois n'ont aucune autorité sur les âmes, et pourvu qu'on soit fidèle aux lois de la société dans ce monde, ce n'est point à eux de se mêler de ce qu'on deviendra dans l'autre, où ils n'ont aucune inspection » (*Lettres écrites de la montagne*, OC III, p. 711).

²⁶ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 729).

²⁷ Voir la préface du *TTP* où Spinoza défend la liberté d'opinion ainsi que le droit d'interpréter les fondements de la foi selon l'entendement de chacun : « Cette même liberté peut et doit être accordée sans que pour cela la paix de l'État souffre le moindre préjudice [...]

sociopolitiques. Comme le dit Robert Derathé²⁸, Jean-Jacques condamnerait l'intolérance religieuse pour la même raison qu'il condamne les tyrannies, parce que son but est de penser et de vivre comme un homme libre. Mais il suffit d'approfondir dans son œuvre et de comparer son catéchisme avec les sept dogmes du *Traité théologico-politique* pour montrer à quel point les différences sont notables et comment, malgré ses déclamations²⁹, Jean-Jacques se révèle intolérant envers les athées, les idolâtres, les catholiques et les femmes. Commençons par les athées. Il est vrai que dans une note de *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau se déclare en faveur de la tolérance³⁰. Or, bien qu'il nous décrive l'athée Wolmar comme un modèle de vertu, en réalité il semble avoir du mal à admettre qu'il puisse être un homme de bien. En effet Wolmar porte au fond de son cœur « l'horrible paix des méchants »³¹, ce qui explique qu'il garde son athéisme secret pour ne pas exercer une mauvaise influence sur ses enfants. Ainsi il se rend à l'Église et se soumet aux mœurs établies, il évite le scandale et s'acquitte de toutes les obligations qu'il doit à l'État³².

Donc Wolmar, l'athée, ne croit pas mais fait semblant de croire. N'est-ce-pas de l'hypocrisie ou, en tout cas, une preuve de faiblesse ? Nous serions prêts à lui pardonner cette petite marque de lâcheté étant donné le discrédit qui, à l'époque, menaçait les athées³³. Mais serions-nous enclins à admettre que garder son athéisme secret soit une démonstration de charité, comme le suggère Bernard Guyon³⁴ ? Certains des contemporains de Rousseau comme l'abbé Bergier³⁵ par exemple, y ont vu, au contraire, un témoignage manifeste d'intolérance.

L'intolérance perce de même dans la *Lettre à C. de Beaumont*, où Jean-Jacques propose un pacte de tolérance entre les juifs, les musulmans et les sectes chrétiennes, qui exclurait les idolâtres et les athées³⁶. Rousseau pourrait, à la limite, tolérer les païens, mais jamais les « matérialistes » et les athées qu'il considère comme des

et elle ne peut être annulée sans provoquer un grand péril à la paix et sans causer à l'État un grand mal » (Préface, pp. 70-71).

²⁸ Robert DERATHÉ, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948, p. 36.

²⁹ « À Dieu ne plaise que jamais je leur prêche le dogme cruel de l'intolérance ; que jamais je les porte à détester leur prochain, à dire à d'autres hommes : vous serez damnés » (*Émile ou de l'éducation*, OC IV, p. 628).

³⁰ « Si j'étais magistrat, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerais par faire brûler quiconque en viendrait dénoncer un autre » (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 589).

³¹ Car il manque de quelque chose d'essentiel : la « preuve intérieure du sentiment » (*Id.*, p. 594).

³² *Id.*, pp. 592-593.

³³ Il est vrai pourtant que la mauvaise renommée des athées au XVIII^e siècle n'est pas comparable à la persécution que dut souffrir Spinoza, traqué par les théologiens chargés de défendre l'orthodoxie ainsi que par les différentes sectes.

³⁴ OC II, p. 1701.

³⁵ « En ordonnant de punir ces derniers [les athées], vous rendez à l'intolérance le poignard que vous feignez de lui ôter » (Nicolas BERGIER, *Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, Humblot, 1771, 5^e ed. revue et corrigée, v. 1, p. 226).

³⁶ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, pp. 975-976).

perturbateurs de l'ordre et des ennemis de la société³⁷. Cette intransigeance envers les athées, esquissée dans *La Nouvelle Héloïse* et révélée de façon plus tranchée dans la *Lettre à C. de Beaumont*³⁸, atteint son sommet à la fin du *Contrat social*³⁹ où ceux qui refuseraient d'accepter les dogmes du catéchisme du citoyen (essentiellement : croyance en Dieu et dans la vie de l'au-delà) seraient exilés ou condamnés à mort, s'ils faisaient semblant de les accepter, sans y croire réellement⁴⁰. Sentence inouïe dans la bouche d'un apôtre de la tolérance car aucun défenseur de la tolérance des XVII^e et XVIII^e siècles n'a proposé des mesures aussi radicales envers les athées. Et sentence surprenante du fait qu'elle contredit toutes les protestations de tolérance qui jalonnent son œuvre. De là la critique de Bergier :

Vous ordonnez qu'on punisse, qu'on bannisse de la société, quiconque dogmatise contre la Religion universelle. Il y a donc de votre propre aveu, des cas où l'on peut sévir contre les ennemis de la Religion, sans que cette sévérité puisse être traitée de persécution [...]. Mettez dans la bouche d'un Athée la tirade que vous faites contre les persécutions, vous sentirez que tout l'odieux retombe sur vous⁴¹.

Mais Rousseau se montre également intolérant envers toutes les religions incompatibles avec les droits du citoyen et, en particulier, la religion catholique qu'il considère « si évidemment mauvaise que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer »⁴². Les papistes sont ainsi chassés de sa cité idéale en tant qu'« ennemis du genre humain » et exclus du traité de paix qu'il propose aux juifs, aux autres sectes chrétiennes et aux Turcs. Bien que les invectives contre les « papistes » fussent fréquentes chez les philosophes – pensons, par exemple, à Voltaire et sa croisade contre l'Infâme⁴³ – dans le cas de Rousseau, à l'intransigeance envers les athées et les catholiques il faut ajouter l'intolérance envers les femmes qui ne jouissent pas de la liberté religieuse, cet axe de la Réforme qu'il réclame pour les hommes : « l'autorité doit régler la religion des femmes », car les dogmes religieux sont hors de leur portée⁴⁴. De ce fait, la conduite des femmes est asservie à l'opinion publique et leur croyance à l'autorité : « Toute fille doit avoir la religion de sa mère et toute femme celle de son mari »⁴⁵. Ne faut-il pas voir dans ces propos de la pure misogynie ? Or, si Rousseau n'accorde pas la liberté religieuse aux femmes, s'il bannit les catholiques

³⁷ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 556).

³⁸ *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 976).

³⁹ *Du contrat social* (OC III, pp. 467-468).

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, Humblot, 1771, 5^e ed. revue et corrigée, v. 1, pp. 238-239.

⁴² *Du contrat social* (OC III, p. 464).

⁴³ Il en était de même au XVII^e siècle dans les pays protestants, chez des auteurs considérés comme tolérants comme Pierre Bayle ou Locke. Rappelons-nous que, dans le *Léviathan* (ch. XLVI), Hobbes définit la papauté comme un royaume de ténèbres.

⁴⁴ « Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort ; cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé mais de la raison » (*Émile ou de l'éducation*, OC IV, p. 697).

⁴⁵ *Id.*, p. 721.

de sa cité du *Contrat social*, et s'il impose aux athées son catéchisme du citoyen, où résident sa tolérance et sa défense de la liberté ?

Jean-Jacques se trouve pris dans une impasse : il ne peut se résoudre à consentir une tolérance illimitée qui l'obligerait à accepter les athées et les papistes, mais il ne peut non plus affronter son intolérance qui le rapprocherait des catholiques intolérants. Or sa tolérance a des limites nettes et l'une d'elles est la croyance en Dieu ⁴⁶. Car la religion est non seulement « utile et même nécessaire » ⁴⁷ pour apaiser l'inquiétude personnelle, mais pour des raisons politiques, parce qu'elle encourage les citoyens à aimer leurs devoirs ⁴⁸. Contrairement aux philosophes comme d'Holbach ou Diderot, qui renoncent (avant Kant) à fonder la morale sur la religion, Jean-Jacques, malgré son apparent optimisme et sa confiance dans la raison, a recours au système de châtiments et de récompenses de l'au-delà pour soutenir l'ordre sociopolitique. Car, au fond, il n'a pas confiance dans la bonté naturelle des hommes ni dans leur capacité à suivre la droite raison. Ainsi son œuvre, malgré son enveloppe rationnelle et tolérante, en un mot, éclairée, cache une tentative de présenter une foi malmenée au XVIII^e siècle et d'empêcher le retrait de Dieu de la pensée des Lumières ⁴⁹. Et de ce fait, son combat contre les matérialistes et les athées le rapproche, malgré lui, des papistes comme l'abbé Bergier.

Contrairement à Rousseau, Spinoza est un des auteurs les plus tolérants des XVII^e et XVIII^e siècles (probablement parce qu'il appartenait à une minorité persécutée, les juifs, et que ses ancêtres, les *marranos*, avaient été traqués par l'Inquisition espagnole et obligés d'émigrer). Il était, en plus, un hétérodoxe et probablement un athée ⁵⁰ qui fut persécuté tout au long de sa vie. Cependant, certains spécialistes comme Steven Nadler, Richard Mason ou Michael Rosenthal ont contesté cette interprétation et ont vu dans le chapitre XIV du *Traité théologico-politique*, dont l'ambiguïté justifie toute lecture, une preuve de son christianisme ⁵¹ et de son intolérance envers les

⁴⁶ C'est parce qu'il a la conviction que sans religion il ne peut y avoir ni véritable honnêteté ni bonheur stable que Rousseau devient « le défenseur de la cause de Dieu », comme il le proclame dans la *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, p. 931).

⁴⁷ *Lettres écrites de la Montagne* (OC III, p. 695).

⁴⁸ *Du contrat social* (OC III, p. 468).

⁴⁹ Comme le dit Georges Gusdorf dans Estella NAVARRA (éd.), *La conciencia cristiana en el siglo de las Luces*, Verbo Divino, 1977, p. 70.

⁵⁰ Bien qu'il niât son athéisme tant dans sa lettre 30 à Oldenburg que dans sa réponse à Velthuysen (lettre 43 à Jacob Ostens), il fut considéré comme un athée par la plupart de ses contemporains ainsi que par nombre d'auteurs actuels, de Leo Strauss à Jonathan Israel. Voir mon chapitre « Spinoza's Paradoxes : An Atheist who defended the Scriptures ? A freethinking Alchemist ? », dans *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*, Idaho Falls, Idaho, USA, Lexington Books, 2012. Et certainement son œuvre est envahie d'affirmations athées ou, du moins panthéistes ou antichrétiennes, de la préface de la IV^e partie de l'*Éthique* à l'annexe II (4), du chapitre XXII du *Court Traité* au *TTP*, et dans sa *Correspondance*.

⁵¹ Leo Strauss, Yirmiyahu Yovel, Stephen B. Smith et Jonathan Israel, parmi d'autres auteurs, affirment que le but de Spinoza était d'abolir la religion. Michael Rosenthal, lui, soutient que Spinoza était un chrétien, bien qu'hétérodoxe, qui se proposait non de saper les fondements des religions révélées ni d'établir une nouvelle religion de la raison, mais de la réformer.

athées. Dans ce chapitre Spinoza résume l'essence de l'Écriture dans sept dogmes que tout le monde serait obligé de croire et qui se rapprochent des préceptes religieux du catéchisme de Rousseau : la croyance en un Dieu suprême, juste, miséricordieux, omniprésent et tout-puissant, la vie de l'au-delà, la condamnation éternelle et le pardon des péchés. Si nous acceptons que ces préceptes étaient obligatoires, nous pourrions conclure que sa tolérance est limitée et qu'elle s'encadre dans les limites propres aux auteurs « tolérants » des XVII^e et XVIII^e siècles comme Locke, Hume ou Rousseau. Dans ce cas, Jonathan Israel aurait tort de le considérer comme le représentant des Lumières radicales.

Mais il semble clair que les dogmes ont uniquement pour but de guider les hommes *non rationnels* vers la justice, la vertu et l'amour du prochain étant donné leur nécessité, pour bien se conduire, non seulement des lois mais de l'aide de l'Écriture et même des prêtres :

Cela montre clairement pour qui et pour quelles raisons la foi dans les récits de l'Écriture est *nécessaire*. On voit nettement, en effet, que le peuple, dont le génie grossier est incapable de percevoir les choses de façon claire et distincte, ne peut se passer de ces récits [...] il a besoin, non seulement de la connaissance de l'Écriture, mais des prêtres, des ministres de l'Église qui lui procurent un enseignement proportionné à la faiblesse de son intelligence ⁵².

Ainsi les préceptes sont *utiles* « pour tous sans exception » en tant qu'« enseignements pour la vie » ⁵³ ou guides de conduite. Mais ils sont *indispensables* pour ceux qui sont incapables de se guider par leur raison, c'est-à-dire la majorité ⁵⁴.

Comme le vrai objectif des lois n'est clair qu'à peu de gens, tandis que *la majorité* des hommes est presque incapable de le percevoir et sont très éloignés de vivre selon la raison, les législateurs [...] ont cherché à soumettre la populace, dans la mesure du possible, comme l'on maîtrise un cheval avec un mors ⁵⁵.

Or, loin d'être la parole de Dieu, l'Écriture a été adaptée au peuple : « On décrit Dieu comme législateur ou prince et on l'appelle juste, miséricordieux, etc., à cause de l'incapacité de la populace et son manque de compréhension » ⁵⁶. De là que le seul précepte obligatoire soit d'aimer son prochain ⁵⁷. Quant aux autres dogmes « chacun peut penser ce qu'il veut sans commettre un crime » ⁵⁸ et peu importe s'il imagine Dieu comme feu, esprit, lumière ou pensée, s'il croit que tout est déterminé et s'il accepte ou non le libre arbitre et l'existence de l'au-delà ⁵⁹. Ainsi les mandats

⁵² *TTP*, v, p. 40-41. Nous traduisons.

⁵³ Dans l'*Éthique* (v, proposition x, scolium, p. 368), il propose « des principes sûrs de conduite pour ceux qui sont incapables de se gouverner par leur raison ».

⁵⁴ « Je sais aussi qu'il est impossible que la populace se libère tant de la superstition que de la peur [car] ... elle ne se guide pas par la raison, mais se laisse entraîner par ses penchants » (*TTP*, préface, p. 72).

⁵⁵ *TTP*, iv, p. 137. Nous soulignons.

⁵⁶ *Id.*, p. 146.

⁵⁷ *Id.*, xiv, p. 310.

⁵⁸ *Id.*, p. 325.

⁵⁹ *Id.*, xiv, p. 315.

sont inutiles pour les justes du moment qu'ils pratiquent la justice et la charité sans contraintes extérieures (ni religion ni lois)⁶⁰ et que la vertu est en soi leur récompense⁶¹.

On peut conclure que l'objectif de Spinoza était bien de favoriser une tolérance illimitée, loin de l'intransigeance de Rousseau ; d'une part, en reléguant la doctrine et en insistant sur le contenu moral de l'Écriture (justice et charité) que tous les chrétiens partageaient, les conflits et les rivalités entre les sectes disparaîtraient ; d'autre part, en soulignant que la religion ne s'oppose pas à la *libertas philosophandi*, synonyme non seulement de liberté religieuse mais de liberté d'opinion et d'expression, il éviterait la persécution contre les hétérodoxes et les athées.

Les conceptions politiques

Bien que Rousseau soit toujours considéré par nombre d'auteurs comme un démocrate, certains de ses contemporains ont fait une lecture différente. L'abbé Bergier, par exemple, a critiqué son « patriotisme fanatique », un patriotisme qui s'inspirerait des héros grecs et romains, et qui concevrait la patrie comme « une Idole à laquelle il faut immoler tout l'Univers » et le citoyen comme « un Républicain farouche, qui ne voit dans l'Univers que la seule Ville où il est né »⁶². Il est certain que Jean-Jacques, malgré les affirmations du second *Discours*, dans lequel, sous l'influence de Diderot, il faisait l'éloge des « quelques grandes Âmes Cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples »⁶³, abandonna vite le cosmopolitisme. En effet, dans les *Lettres écrites de la montagne*, il blâme les philosophies et les religions humanitaires qui enfantent des hommes justes et amis de la paix et, de ce fait, sont bénéfiques pour le genre humain mais pernicieuses pour l'État car elles affaiblissent les liens sociaux. La fraternité universelle prônée par le christianisme est ainsi nuisible car elle étouffe le patriotisme⁶⁴. De là sa conclusion : le patriotisme et l'humanité sont « deux vertus incompatibles » et « qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre »⁶⁵.

⁶⁰ *Id.*, iv, p. 137.

⁶¹ « Les philosophes et tous ceux qui sont *par-dessus* la loi [...] pratiquent la vertu, non pas comme une loi, mais par amour, parce qu'elle est la chose la plus excellente » (Lettre à Willen van Blijenbergh, 19. Nous soulignons). Voir aussi l'*Éthique*, deuxième partie, proposition 49, scolium.

⁶² Il ajoute que le patriote n'a pour dessein que de convertir sa patrie en « maîtresse de toute la terre », à tout prix (*Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, Humblot, 1771, 5^e édition revue et corrigée, II, p. 157).

⁶³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (OC III, p. 178).

⁶⁴ « Loin de taxer le pur Évangile d'être pernicieux à la société, je le trouve, en quelque sorte, trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une Législation qui doit être exclusive ; inspirant l'humanité plutôt que le patriotisme, et tendant à former des hommes plutôt que des Citoyens » (OC III, p. 706). Voir aussi *Du contrat social* (OC III, p. 466) : « La patrie du chrétien n'est pas de ce monde ».

⁶⁵ *Ibid.* (note).

Or, devant l'option de former des hommes ou des citoyens, Jean-Jacques n'hésite pas⁶⁶. Il faut former des hommes qui apprennent « à se chérir mutuellement comme des frères, à *ne vouloir jamais que ce que veut la société* [...] [et à] *vivre et mourir pour la patrie* »⁶⁷. Tel est le serment qu'il exige des Corses pour obtenir la citoyenneté⁶⁸. Mais développer le patriotisme exige, en plus d'une éducation civique, de préserver à tout prix l'identité du groupe ainsi que de lever des barrières entre les peuples et favoriser des habitudes et des coutumes incompatibles avec les autres nations⁶⁹. Le patriotisme exige l'exclusion car « tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux »⁷⁰. Ne s'agit-il pas là d'un patriotisme exclusif, qui combat les liens de fraternité universelle, qui restreint la solidarité humaine au cadre du groupe et qui touche à la xénophobie ? Rousseau se défend⁷¹, en attaquant les cosmopolites qui, au nom de l'amour du genre humain, négligent leurs voisins⁷². Il vise ainsi Voltaire et la notion cosmopolite de patrie comme univers, de racines cyniques et stoïciennes (*ubi bene, ibi patria*), qu'il taxe d'exécration. Contrairement à cette vision de la patrie comme le lieu qui nous accueille et où nous nous sentons bien, Rousseau proclame que « l'on n'est bien que dans la patrie »⁷³ (*ubi patria, ibi bene*), qu'il conçoit, d'après Aristote, comme un tout supérieur à l'individu, qui doit être prêt à lui sacrifier son existence.

Spinoza ne partage nullement le patriotisme civique de Rousseau. Si, au nom de la patrie, Jean-Jacques fait l'éloge des vertus guerrières et incite à mépriser l'étranger, Spinoza, au contraire, exalte le pacifisme⁷⁴ : « L'État le plus stable est celui qui défend ses possessions sans désirer le bien d'autrui. Un État semblable aura recours à tous les moyens pour éviter la guerre et pour protéger la paix »⁷⁵.

Ainsi, malgré des similitudes apparentes, Spinoza et Rousseau ne partagent pas le même idéal démocratique. En effet, pour Jean-Jacques, la démocratie est la seule forme d'État possible ; elle est un but en soi, la valeur suprême à laquelle on doit sacrifier l'existence. Cette vision républicaine, d'origine aristotélicienne, où la participation dans les affaires publiques est l'axe de la vie du citoyen, où le domaine privé est relégué et où le bonheur est synonyme d'intégration dans le groupe, contraste avec la

⁶⁶ On pourrait penser qu'à la limite, Rousseau préférerait le fanatisme à l'humanitarisme : « Le fanatisme [...] est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus » (*Émile*, p. 632-633, note).

⁶⁷ *Discours sur l'économie politique* (OC III, pp. 261-262). Nous soulignons.

⁶⁸ Fragments séparés du *Projet de Constitution pour la Corse* (OC III, p. 943).

⁶⁹ *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (OC III, p. 956-957).

⁷⁰ *Émile ou de l'éducation* (OC IV, p. 248).

⁷¹ *Du contrat social* (OC III, p. 287).

⁷² *Discours sur l'Économie politique* (OC III, p. 254).

⁷³ *Fragments politiques*, XI, *De la Patrie* (OC III, p. 534). C'est l'idée que reprendront Maistre et Bonald ainsi que, plus tard, l'Action française. Elle n'est pas loin des positions des communautaristes actuels comme MacIntyre et même de républicains comme Quentin Skinner. Voir mon livre *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Madrid, Tecnos, 2008.

⁷⁴ Dans le *TTP*, pp. 186 et 228-229, il essaye de garantir la paix dans n'importe quel régime et propose des mesures précises vis-à-vis des régimes aristocratiques et monarchiques.

⁷⁵ *Id.*, p. 206.

perspective individualiste de Spinoza qui conçoit l'État de façon instrumentale ⁷⁶ et la démocratie ⁷⁷ comme un simple moyen, mais le meilleur, pour garantir la liberté et la sécurité nécessaire pour atteindre nos objectifs individuels. Bien que certaines formules du *Traité théologico-politique* le rapprochent de la démocratie absolue ⁷⁸, il ne faut pas se méprendre car s'il insiste sur le caractère absolu de l'État, c'est, suivant Hobbes, pour affermir son pouvoir par rapport aux églises dont l'intransigeance représentait une menace pour la liberté des individus ⁷⁹. Ainsi, malgré le caractère « absolu » de l'État, les individus conservent des droits irrévocables :

Si les hommes pouvaient être dépouillés de leur droit naturel de sorte que dorénavant ils ne puissent rien sans l'approbation de ceux qui détiennent le pouvoir suprême, ceux-ci pourraient régner impunément sur leurs sujets de la façon plus violente, ce à quoi personne ne pense. Il faut donc accorder que chacun conserve certains de ses droits ⁸⁰.

Ainsi, bien qu'à son avis la démocratie fût la meilleure forme d'État ⁸¹, elle n'était ni toujours réalisable étant donné l'irrationalité des hommes ⁸², ni le seul régime légitime ⁸³. D'autres systèmes politiques pouvaient garantir la liberté des citoyens pourvu qu'ils adoptassent les mesures énoncées dans le *Traité politique*. L'esprit de ces dispositions, qui consistaient essentiellement dans l'établissement de limites au pouvoir pour empêcher qu'il devienne absolu et qu'il assujettisse les individus ⁸⁴, se rapproche bien plus de Montesquieu que de Rousseau. En effet, le rejet de Spinoza des régimes violents, qui maîtrisent les peuples grâce à la peur, l'éloigne du zèle de Rousseau de « renaturaliser » la nature humaine ⁸⁵ pour l'adapter à son idéal politique, et le rapproche des gouvernements « doux » de Montesquieu qui ne forcent pas les penchants naturels des hommes. Le respect envers le domaine des libertés individuelles marque le fossé qui sépare les deux auteurs. Si l'axe fondamental de la pensée de Spinoza est la défense de la liberté individuelle, Rousseau, lui, est prêt à limiter certains droits naturels de l'homme (vie, expression, réunion) au nom des intérêts de la cité ⁸⁶.

⁷⁶ *Id.*, pp. 334-336.

⁷⁷ *Id.*, p. 158.

⁷⁸ « Les pouvoirs suprêmes, puisque *tout* leur est permis par décret, ne peuvent provoquer d'injures aux sujets » (*TTP*, p. 342, nous soulignons). Bien qu'en *théorie* ils puissent gouverner avec violence et tuer les citoyens pour des affaires sans importance, dans la *pratique* ils ne peuvent faire usage de ce droit (*TTP*, xx, p. 409). Voir aussi Louis GUILLERMIT, *Spinoza. Philosophie et politique*, Paris, PUF, 1967, pp. 114 et s.

⁷⁹ Lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674.

⁸⁰ *TTP*, xvii, p. 351.

⁸¹ *Id.*, v, pp. 158-159.

⁸² *Id.*, v, p. 157 ; et xvi, p. 337.

⁸³ *Id.*, p. 169. Selon Spinoza tous les régimes ne convenaient pas à tous les peuples et la démocratie ne marcherait pas si elle s'opposait aux habitudes enracinées des individus. Voir Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 353.

⁸⁴ *Id.*, pp. 199, 215 et s.

⁸⁵ *Du Contrat social* (OC III, p. 381).

⁸⁶ *Id.*, pp. 371 et 376.

Ainsi, face au modèle de démocratie de Rousseau, rigide et autoritaire, Spinoza se montre inclusif et tolérant, du point de vue religieux et politique mais aussi social, comme en témoigne sa position envers les domestiques, les salariés et les femmes, aspect très important pour évaluer à quel point son esprit est démocratique. Le long paragraphe final du *Traité politique* prouve en effet son souci envers l'infériorité des femmes. Malgré son ambiguïté, il est loin de la misogynie rousseauiste qui confine les femmes dans le domaine domestique et les réduit à la sphère de la production et de la reproduction.

Quant aux non-propriétaires, Spinoza est le seul auteur des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles à les inclure dans son modèle de démocratie. En effet, bien qu'ils soient exclus tant dans le régime monarchique que dans l'aristocratie ⁸⁷, ils sont admis dans la démocratie :

Je dis expressément : pourvu qu'ils n'obéissent à d'autres lois que celles de leur patrie, afin d'exclure les étrangers, que l'on présume soumis à une autorité politique différente. Et j'ajoute : et qu'ils soient indépendants, afin d'exclure les femmes et les esclaves, soumis au pouvoir de leurs maris et de leurs maîtres, ainsi que les enfants et ceux qui sont sous tutelle, dans la mesure où ils subissent le pouvoir de leurs parents et leurs tuteurs. Finalement j'ai dit : pourvu qu'ils mènent une vie honnête, excluant tous ceux qui ont été déshonorés par un crime ou une conduite honteuse quelconque ⁸⁸.

Ce parti pris de Spinoza contredit l'éloquent silence du *Contrat social* ainsi que l'exclusion de la citoyenneté, dans les *Lettres écrites de la montagne* ⁸⁹, de « la populace abrutie et stupide » que Jean-Jacques oppose à la bourgeoisie de Genève, composée « d'hommes à peu près égaux en fortune, en état, en lumières ». De même, il exige des Corses qu'ils possèdent un fonds de terre ⁹⁰ pour obtenir les droits politiques et il ne se montre enclin à affranchir les serfs polonais que quand ils se rendront « dignes de la liberté » ⁹¹.

Ainsi deux modèles de démocratie s'affrontent. L'objectif spinoziste de préserver la liberté individuelle, sa reconnaissance d'une sphère de droits ⁹², sa défense du pacifisme et de la tolérance, son souci envers l'infériorité des femmes, et son exhortation à ce que tous les hommes vivent en paix sous un même État, quelle que soit leur origine ou leur religion, s'oppose à la priorité que Rousseau accorde à la communauté, ainsi qu'à sa vision de la société intolérante, fermée sur elle-même et basée sur l'exclusion. Ces deux perspectives cachent deux réalités opposées qui servent de point de repère aux deux auteurs : l'une est une Genève idéalisée, le dernier bastion de l'idéal républicain, foyer de l'homogénéité et du patriotisme gréco-romain ; l'autre est la république hollandaise, morcelée en une infinité de sectes religieuses et ouverte aux échanges commerciaux et de là, tolérante et libérale.

⁸⁷ *Id.*, pp. 179 et 220.

⁸⁸ *Id.*, p. 261.

⁸⁹ *OC* IV, pp. 889-890.

⁹⁰ *Projet de constitution pour la Corse* (*OC* III, p. 919).

⁹¹ *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (*OC* III, p. 974).

⁹² Spinoza ne parle pas expressément de droits individuels, comme Locke, mais il fait mention de droits que l'individu ne peut pas déléguer.

L'instance transcendantale de la politique selon Jean-Jacques Rousseau

La législation et le Législateur

Simone GOYARD-FABRE

Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie.

Jean-Jacques ROUSSEAU ¹

Rousseau a tracé les traits épurés de l'État du contrat pour faire pièce à la dégénérescence qu'il voyait en son siècle gangrener la société, paradoxalement grisée par l'idée de « progrès ». Il lui est apparu que, afin de rétablir l'ordre qu'une dénaturation généralisée du monde a perturbé et parfois même aboli ², le recours au gouvernement des hommes et à l'œuvre de la législation devait être un office de premier plan, dans lequel les institutions politiques seraient tout spécialement concernées. En effet, dit-il, « le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine » ³ et celle-ci se caractérise comme la puissance du peuple ⁴. Par sa nature même, elle ne saurait tolérer de limites ⁵ : certes, elle peut tout ou bien elle n'est rien ; mais c'est une certitude que, en sa compétence fondamentale, elle s'exprime et ne peut

¹ *Lettre à Mirabeau* du 26 juillet 1767 (CC 5991 bis) ; *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II (OC III, p. 955).

² Voir *Discours sur les sciences et les arts* ; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (OC III) ; Préface de *Narcisse ou l'amant de soi-même* (OC II).

³ *Contrat social* (OC III, p. 424).

⁴ La souveraineté, écrit Rousseau, « consiste essentiellement dans la volonté générale » (*Contrat social*, livre III, chap. xv, *Id.*, p. 429).

⁵ Elle appartient au « peuple en corps » et, comme telle, ne peut être représentée.

s'exprimer que par des lois ⁶. Dans la *res publica*, c'est donc un principe essentiel que la souveraineté, dans son intangibilité, soit une puissance législatrice ⁷.

L'idée, assurément, semble n'être ni neuve ni originale ⁸. Pourtant, la fermeté et la hardiesse philosophique avec lesquelles Rousseau traite de la législation ne doivent pas être sous-estimées. D'une part, sans méconnaître la dimension métapolitique des « lois naturelles » que, au-delà de leur longue tradition, respecte encore largement la pensée nomophile ⁹ du XVIII^e siècle, il s'attache à disséquer le concept même de la législation dans l'État et à en préciser le statut dans le schéma juridico-politique du Gouvernement ; son analyse, qui relève, à bien des égards, de la pensée constitutionnaliste, s'efforce d'en élaborer et d'en fixer les structures et les fonctions. D'autre part, Rousseau entend conduire son entreprise beaucoup plus loin : celle-ci, toute théorique, enserme en ses plis la philosophie d'une charte constitutionnelle qui n'a été ni voulue ni écrite comme telle ¹⁰ ; non seulement elle s'appuie sur les « principes » que le *Contrat social* a affinés et consolidés pour établir les rapports qui doivent être instaurés dans l'État entre le Souverain et le Gouvernement – ce qui impose l'étude des relations entre le « pouvoir législatif » et le « pouvoir exécutif » –, mais elle s'interroge, par-delà la statique des pouvoirs législatif et exécutif et la dynamique de leurs organes respectifs, sur l'« art de gouverner » sans lequel le droit politique ne serait qu'un vain mot. La mise en œuvre des principes organisationnels du « corps public » a impérativement besoin, explique Rousseau, des sages conseils

⁶ *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, p. 807) : « Le corps politique agit par des lois et il ne saurait agir autrement ». Précisons que ces lois sont des lois fondamentales qui sont le socle de toute politique, des lois constitutionnelles qui forment l'armature architecturale de l'État ou des lois « ordinaires » qui réglementent les conduites et les situations quotidiennes des citoyens.

⁷ *Id.*, livre III, chap. 1, p. 395 : « La puissance souveraine est une puissance législatrice ; elle ne peut s'exprimer que par des lois ».

⁸ Bien que Rousseau ait prétendu vouloir « fermer les livres » – ce qui est loin d'être vrai –, il n'ignorait pas que Platon, dans la Callipolis que dessinait sa *République*, voyait dans les lois, sous l'autorité de la Constitution, le garant de l'ordre et de la justice ; et que dans *Les Lois*, Platon expliquait qu'il appartient à la législation d'assurer l'ordre intérieur et l'unité de la Cité. Rousseau savait également que *Les Politiques* d'Aristote louaient la sagesse des « nomothètes » et magnifiaient la législation qui, liée au « pouvoir délibératif », contribuait, dans la meilleure Cité possible, à s'approcher de « la vie bienheureuse » de l'homme libre. Dès son projet d'écrire des *Institutions politiques*, Rousseau avait remarqué l'importance que Cicéron attachait dans son *De legibus* à la nature philosophique de la loi ; il avait été frappé par la puissante analyse des attributs de la souveraineté donnée par Jean Bodin dans *Les six livres de la République* ; il était particulièrement sensible à l'examen des trois pouvoirs dans l'État que proposait Montesquieu dans *L'esprit des lois*... Ces études étaient, à ses yeux, des points forts fondamentaux de la pensée politique. De surcroît, la « nomophilie » du XVIII^e siècle était fort loin de lui être étrangère.

⁹ Nous empruntons ce mot au doyen Jean CARBONNIER : « La passion des lois au siècle des Lumières », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1976, 5^e série, tome XLII, pp. 540-554.

¹⁰ Rousseau, dans sa correspondance, parle à plusieurs reprises de « l'ouvrage en règle » qu'est le *Contrat social*.

de cet « homme extraordinaire » qu'il appelle le « Législateur »¹¹ – bien que, paradoxalement, il ne légifère pas puisqu'il n'est pas porteur de souveraineté. Seulement, parce que sa sagesse est la « raison incarnée », il a charge de donner à la politique son sens et sa vertu.

La grande question est de savoir si, en son vaste champ, le mode d'articulation de la théorie et de la pratique est la promesse, voire le gage, du succès, ou s'il est un échec désespérant. Cette question, qui a obsédé Rousseau jusqu'à la fin de sa vie, est moins juridique ou politique que hautement philosophique. Par-delà l'effort de théorisation qui s'exprime à partir des constats *de facto* et des analyses *de jure* dont Rousseau nourrit ses écrits, se profile l'instance transcendante, sublime mais vertigineuse, en laquelle s'enracine la politique de l'État du contrat.

Nous voudrions montrer que, dans le *Contrat social*, Rousseau propose non pas, comme on l'a souvent répété, une manifeste révolutionnaire à finalité programmatique, mais une étude « critique » (en un sens déjà kantien) du droit politique.

Nous verrons, en examinant d'abord sa théorie constitutionnelle de la *Législation* dans son rapport avec le Gouvernement, puis en sondant la sagesse sublime du Législateur, que la pureté noétique du politique, habitée par les *réquisits transcendants* des plus hautes cimes de la pensée, exigerait un élan dont les dieux seuls sont capables : aussi vertigineuse que sublime, elle demeure inaccessible aux hommes. Alors, Rousseau est triste infiniment...

La théorie constitutionnelle de la loi

Le *Contrat social*, dans lequel Rousseau déclare s'interroger sur les « principes » du droit politique, élabore, sans l'avoir expressément conçue comme telle, une véritable théorie constitutionnelle. En son dispositif, celle-ci détermine ce que doivent être les attributions des différentes puissances de l'État, les actes de chacune d'elles impliquant la compétence dûment instituée d'un organe spécifique. En cette entreprise, Rousseau n'entend pourtant pas proposer un traité juridique comparable à ceux qui sont produits en son temps par Mirabeau, Mably ou Linguet... Sa pensée ayant changé de registre après les deux premiers *Discours*¹² pour se hausser au niveau de la théorie, il lui est nettement apparu que le phénomène du Pouvoir trouve son expression la plus haute dans l'État. Mais il ne se livre pas à un travail de simple technique juridique ; à ses yeux en effet, il est de la première importance de jauger philosophiquement les éléments essentiels qui sont nécessaires à la théorisation de la puissance étatique. Rousseau établit donc *l'ordre idéal et normatif* que requiert l'architectonique de toute République.

Le pacte social est l'instituteur du « corps politique »¹³ : il lui confère « l'existence et la vie » et c'est à la législation qu'il appartient, afin d'en permettre

¹¹ *Contrat social*, livre II, chap. VII (OC III, p. 381).

¹² Voir les *Discours sur les sciences et les arts* et *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*.

¹³ Il est à noter en ce point que, tandis que l'expression « corps politique » était utilisée par Hobbes dans un contexte mécaniste, Rousseau la transporte ici dans un contexte organiciste et vitaliste. S'il lui arrive de parler de la « machine politique », il privilégie généralement la

la conservation, de lui donner « le mouvement et la volonté »¹⁴. L'appareil des lois n'est donc pas, dans la Cité du contrat, l'expression d'un pouvoir constituant ; en effet, « l'acte primitif par lequel le corps se forme ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver »¹⁵. Aussi Rousseau accorde-t-il d'emblée aux *lois* un rôle organisateur et fonctionnel : « Les lois sont l'unique mobile du corps politique ; il n'est actif et sensible que par elles »¹⁶. Autrement dit, l'État agit par des lois et ne saurait agir autrement. Leur dispositif est inséparable des conditions structurelles et fonctionnelles fixées dans l'État par la Constitution fondamentale. Selon Rousseau, il ne saurait donc être question d'attacher principalement ou, *a fortiori*, principiellement, au mot de « loi », à l'instar de Cicéron, de Pufendorf ou même de Montesquieu, un sens métaphysique relevant de considérations cosmologiques ou théologiques. Si noble qu'elle soit, la vieille idée de « loi naturelle »¹⁷, omniprésente dans la tradition, ne dit pas ce qu'est « une loi dans l'État ». Il faut par conséquent s'en remettre à une conception neuve de la législation.

Comme il ne saurait être question que Rousseau, en son esprit religieux, renonce à l'idée qu'une justice universelle, émanée de la raison, vienne de Dieu¹⁸, il estime que, parce que les hommes ne suivent plus le « guide infaillible » qu'est « la douce voix de la nature »¹⁹, ils ne savent pas entendre cet ordre venu de si haut²⁰. Ils ont par conséquent besoin, dès lors que l'état civil supplante l'état de nature et que la loi naturelle, de quelque manière qu'elle ait été formulée par les auteurs, est oubliée, voire récusée²¹, que des gouvernements, des conventions et des lois déterminent et fixent leurs droits et leurs devoirs²². Aussi bien la législation appartient-elle, dans l'idéal-type de l'État du contrat, à l'essence propre de l'état civil. Structurellement inhérente à tout gouvernement, elle exprime en lui la « volonté » qui préside à son action et qui coopère avec la « force » qui en permet l'exécution. Rien ne se fait – ou, plutôt, ne doit se faire – en l'État sans le concours de la *puissance législative* et de la *puissance exécutive* qui lui est fonctionnellement liée²³.

métaphore vitaliste ; cependant, une hésitation demeure dans toute son œuvre entre les deux conceptions mécaniciste et vitaliste de l'État.

¹⁴ *Contrat social*, livre III, chap. VI (OC III, p. 378).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. VII (OC III, p. 310).

¹⁷ Dans sa critique de la « loi naturelle », Rousseau préfère parler des « lois de la nature » – ce qui, pour cet admirateur de l'ordre naturel voulu du Dieu créateur, n'est pas sans créer quelque équivoque (due davantage toutefois à une imprécision de vocabulaire qu'à une hésitation de fond).

¹⁸ *Contrat social*, livre II, chap. VI (OC III, p. 378) : « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ».

¹⁹ *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. II (OC III, p. 283).

²⁰ *Contrat social*, livre II, chap. VI (OC III, p. 378).

²¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Préface (OC III, pp. 124-125).

²² *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. VII (OC III, p. 310). La loi est « une invention sublime, une inspiration céleste qui apprit au peuple ici-bas à remplir les décrets immuables de la divinité ».

²³ *Contrat social*, livre III, chap. I (OC III, p. 395).

Rompant avec l'écriture descriptive et narrative des *Discours*, Rousseau, pour examiner cette problématique, entend délibérément élever sa pensée, notamment dans le *Contrat social*, au niveau d'une méditation théorique qui, ayant mis en exergue les « principes » fondateurs du droit politique, fixe ce que doivent être les rouages institutionnels de la *Res publica*. Pour autant, ce « petit traité » des institutions étatiques n'est pas présenté comme un ouvrage de droit constitutionnel²⁴ mais comme une enquête philosophique sur la nature et l'office des organes gouvernementaux considérés en leur spécificité idéale-normative.

Malgré la complexité d'une pensée dont la profondeur a besoin de nombreux détours, la démarche d'ensemble est nette : l'étude de la *législation* conduit nécessairement à s'interroger sur son *exécution*.

Dans le premier moment de cet article, retraçons la trajectoire de ce double mouvement qui anime la pensée constitutionnelle innommée de Rousseau.

La loi, écrit Rousseau, est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale, sur un objet d'intérêt commun²⁵

Une telle définition, en son caractère incisif, appelle de nombreuses précisions.

Le *Contrat social* explique que, dans l'État né du contrat, « la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui »²⁶. Il est en effet nécessaire que, pour que le peuple obéisse aux lois, il en soit l'auteur et que, sous peine de nullité, il les ait ratifiées : opération complexe et apparemment difficile qui, pourtant, se laisse penser dès lors que l'on reconnaît les citoyens (les membres du peuple) comme participants à l'autorité souveraine²⁷. Autrement dit, la législation s'affirme comme l'attribut essentiel de la souveraineté qui, en raison du contrat originaire, appartient, non pas au Prince, mais au Peuple. La loi est l'ouvrage du peuple souverain.

L'idée est moins banale qu'il n'y pourrait paraître. Car le peuple souverain est l'unique détenteur de la « volonté générale » qui « peut seule diriger les forces de l'État selon son institution, qui est le bien commun »²⁸ ; comme, de surcroît, le souverain « par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être »²⁹, la législation est en elle-même chargée d'autorité. « Expression de la volonté générale », le système des lois est ainsi l'institution fondamentale de la société civile – « la colonne vertébrale du corps social »³⁰ – et le pouvoir législatif est, dans l'État, le pouvoir suprême à telle enseigne que tout, en lui, est subordonné à la loi.

Il est important de souligner en ce point que, philosophiquement considéré, l'acte législatif tel que le conçoit Rousseau ne relève pas, comme l'ont prétendu

²⁴ Rousseau a même renoncé aux titres qu'il avait songé à donner à son ouvrage : « *Essai sur la Constitution de l'État* » et « *Essai sur la forme de la République* ».

²⁵ *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, p. 807-808) ; *Manuscrit de Genève*, chap. IV (*Id.*, p. 326) ; *Contrat social*, livre II, chap. VI (*Id.*, p. 378).

²⁶ Voir *Contrat social*, livre II, chap. VI (OC III, pp. 378 et s.).

²⁷ *Id.*, livre I, chap. VI, p. 362.

²⁸ *Id.*, livre II, chap. I, p. 368.

²⁹ *Id.*, livre I, chap. VII, p. 363.

³⁰ L'expression est de Georges DEL VECCHIO, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1953, p. 279.

certain commentateurs, d'un souci idéologique de rébellion révolutionnaire contre la tradition monarchiste ; il tire « son plus grand poids (comme la volonté publique elle-même) de la raison qui l'a dicté »³¹. Tout l'appareil des lois trouve dans la raison les puissances et les limites de la force pratique contenue en ses réquisits inconditionnels. Ce caractère éminemment rationnel explique, ainsi que Platon, d'ailleurs, l'avait déjà remarqué³², que la sagesse doive en marquer la teneur et que, partant, elle puisse fournir au droit sa substance. En de tels propos, Rousseau n'a pas cure de praxéologie mais de théorie. Il souligne fortement que la rationalité de la loi lui confère la double généralité qui fait son « véritable caractère » : elle doit « partir de tous pour retourner à tous »³³. C'est en effet seulement lorsque « le peuple statue sur tout le peuple »³⁴ que la loi existe vraiment. Cela ne saurait pour autant signifier que, par la législation dont il est l'auteur en même temps que l'objet, le peuple souverain manifeste une sorte de « volonté de puissance » – ni même que la théorie de l'État selon Rousseau préfigure la doctrine de la *Herrschaft* telle que la concevront Laband et Jellinek. Le *Contrat social*, en faisant de la loi, selon l'expression de Cassirer, « la pierre angulaire de son système politique », définit expressément un modèle constitutionnel qui a une dimension exemplaire³⁵. Ce modèle, prenant valeur d'archétype, met en évidence la force paradigmatique de l'Idée de démocratie.

Cet aspect de la pensée politique de Rousseau, comme souvent, a prêté à malentendu. Son apologie de la loi ne fait pas de lui le chantre de la démocratie ; loin de vanter les mérites de l'idéal démocratique, Rousseau trace le schéma de la démocratie idéale telle qu'elle devrait être sous un horizon d'idéalité sans partage. Elle se situe dans le registre d'une théorie juridique pure qui n'a rien des professions de foi du prosélytisme politique. L'un des points les plus importants est en effet que, le pouvoir législatif ayant pour attribution essentielle de statuer *generaliter*, il ignore, comme la volonté générale elle-même³⁶, la particularité des situations : il « ne peut prononcer ni sur un homme ni sur un fait ». Ainsi, la loi « peut bien statuer qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne »³⁷. « Toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative ». Par sa source comme par sa nature, la « loi » se distingue ainsi du « décret » qui, lui, porte sur un cas ou sur un objet particulier et se définit, dans le schématisme constitutionnel de la puissance publique, comme un « acte de magistrature »³⁸. Ce qui, statutairement, importe au premier chef, est que, formellement engendrée par la volonté générale³⁹ qui est « toujours droite et ne peut errer »⁴⁰, la loi dicte à

³¹ *Discours sur l'économie politique* (OC III, p. 249).

³² PLATON, *Les Lois*, livre IV.

³³ *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. VI (OC III, p. 306).

³⁴ *Contrat social*, livre III, chap. VI (OC III, p. 379).

³⁵ *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, p. 810).

³⁶ *Contrat social*, livre III, chap. VI, p. 378.

³⁷ *Id.*, livre III, chap. VI, p. 379.

³⁸ Voir *infra*.

³⁹ Dans ces conditions, il est illogique et inopportun de se demander « à qui », s'agit-il d'un Prince, il appartient de faire des lois.

⁴⁰ *Contrat social*, livre II, chap. III (OC III, p. 371).

chaque citoyen – c'est-à-dire à tous, parmi lesquels nul, fût-il prince, n'est à cet égard au-dessus des autres – « les préceptes de la raison publique ». Par son formalisme rationnel, en quoi se réunissent « l'universalité de la volonté et celle de l'objet », la loi « est bonne par cela seul qu'elle est la loi ». Son enracinement rationnel résidant, « sous quelque forme d'administration que ce puisse être »⁴¹, dans « l'autorité qui statue », il lui donne une rectitude telle que, quant à la forme, la loi est aussi parfaite qu'elle peut être⁴².

Au niveau où Rousseau hausse l'analyse théorétique de la loi, le formalisme pur des *dictamina rationis* qui en assurent le fondement et la facture font d'elle une « invention sublime » et même « la plus sublime de toutes les institutions humaines »⁴³, capable, par son altitude et sa rectitude, de véritables « prodiges »⁴⁴. Parce qu'un système de législation, dans sa parfaite rationalité, doit avoir pour base et pour fin « le plus grand bien de tous », son ouvrage « prodigieux » consiste à forcer tout citoyen à être, dans une entière égalité avec tout autre, juste et libre. « C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté »⁴⁵.

L'idée, on en conviendra, possède une force éminente – mais une force qui fut mal comprise et, en raison de l'apparente contradiction interne de ses termes, réputée audacieusement provocatrice. Or, si audace il y a de la part de Rousseau, elle ne réside pas dans le choc des notions de force et de liberté ; elle tient à une pensée beaucoup plus profonde qui jette le doute sur la tradition juridique. D'une part, la loi, dit Rousseau, est antérieure à la justice et non, comme le répètent à l'envi les jusnaturalistes, la justice antérieure à la loi ; d'autre part, la liberté n'étant pas une donnée immédiate, elle n'existe pour le citoyen que par l'adhésion à l'obligation rationnelle qu'impose la loi civile. C'est oser dire que, dans la théorie pure de l'État et de sa Constitution, la législation produit une métamorphose qualitative et normative par laquelle la justice se substitue à l'instinct et la liberté, civile et morale, à l'indépendance naturelle. Avec une parfaite cohérence qu'on lui a bien des fois refusée, les exigences principielles et les visées téléologiques de la philosophie de Rousseau se rejoignent : le passage de l'état de nature à l'état civil, avait-il dit au début du *Contrat social*, « produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant »⁴⁶. L'étude des structures de la Constitution que requiert la société civile montre clairement que cette mutation profonde est l'ouvrage de la législation en tant que

⁴¹ C'est-à-dire indépendamment du régime politique instauré en un État. Du point de vue statutaire de la législation, tout gouvernement est « républicain ».

⁴² On ne saurait déduire de là que, selon Rousseau, la matière de la législation – qui est « dans la chose statuée » – peut être négligée. Mais il arrive que le peuple souverain ne voie pas le bien que veut la raison. Il en résulte évidemment que certaines lois ne répondent pas *de facto* au formalisme rationnel et à l'exigence de rationalité qui sont *de jure* les impératifs de la législation. Dans la perspective théorétique qu'adopte Rousseau, il ne peut s'agir que d'une déviance contingente qui ne modifie pas le statut constitutionnel de la loi.

⁴³ *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. VII (OC III, p. 310).

⁴⁴ *Ibid.* ; *Économie politique* (OC III, p. 248).

⁴⁵ *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. VII (OC III, p. 310).

⁴⁶ *Contrat social*, livre I, chap. VII (OC III, p. 364).

système des lois positives nécessaires en l'État⁴⁷. Pour cette métamorphose, les lois, précise Rousseau, n'ont pas besoin d'être très nombreuses : il suffit que, par leur fondation rationnelle, elles enseignent à chacun « ce qu'il doit vouloir ». L'estampille rationnelle s'avère être ainsi un gage, bien sûr, nécessaire, mais aussi, suffisant, de leur qualité normative. Et, puisque « la première loi [de la raison] est de respecter les lois », leur rationalité fondationnelle devient par elle seule le frein qui, empêchant toute retombée dans l'indépendance de l'état de nature, est, au-delà d'une promesse d'ordre et de stabilité, une exigence, juridique et morale, d'obligatorité⁴⁸. « Dans l'état civil, tous les droits sont fixés par les lois »⁴⁹. Le commandement législatif ne souffrant pas d'exception, son ancrage dans la rectitude de la volonté générale souveraine devient, en termes de logique constitutionnelle, la « force obligatoire de la loi ». Nul, sans encourir le châtement inhérent à son expression même, ne s'y peut soustraire. La moindre transgression de la loi, en toute logique, appelle sanction. On ne peut penser une législation sans obligation ni sanction : ce n'est, après tout, aux confins des requêtes de la moralité, qu'une affaire de « justice sociale »⁵⁰ sans le respect de laquelle la république court à sa ruine⁵¹.

Sous la plume de Rousseau, l'étude de la législation s'inscrit dans un registre quasiment transcendantal au sens kantien, dans lequel sont examinées, selon une perspective toute théorique, les conditions de possibilité et de validité de son devoir-être constitutionnel. À tout le moins, la rationalité du statut formel de la loi indique-t-elle, par son caractère normatif, l'altitude à laquelle s'élève la pensée que développe le *Contrat social*. Aussi bien, considérer que, dans le système de Rousseau, le « pouvoir exécutif » connote tout simplement la réalisation de la loi nous paraît relever d'une lecture faible, sinon fausse, des textes. Le « pouvoir exécutif » fait partie intégrante de la Constitution de l'État⁵² même si, dans le « gouvernement », il n'occupe qu'un rang « dérivé » par rapport au « pouvoir législatif ». Rousseau est, sur ce point, parfaitement explicite : « Le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire les lois et⁵³ les maintenir, c'est-à-dire avoir inspection sur le pouvoir exécutif »⁵⁴.

Une loi que l'on n'exécuterait pas aurait toutes chances – eût-elle une forme impérative – de demeurer une simple formule, donc, d'être sans efficience et vaine

Rousseau montre que tout corps politique bien constitué a besoin, logiquement et juridiquement, d'un « gouvernement » par lequel la législation, expression de la volonté générale, trouve son accomplissement grâce à la « puissance exécutive ». Dans

⁴⁷ *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. VII (OC III, p. 309).

⁴⁸ Sur la force obligatoire de la loi, *Contrat social*, livre I, chap. VII (OC III, p. 364) ; *Économie politique* (OC III, p. 249).

⁴⁹ *Contrat social*, livre III, chap. VI (OC III, p. 378).

⁵⁰ *Manuscrit de Genève*, livre II, chap. IV (OC III, p. 329).

⁵¹ *Économie politique* (OC III, p. 249).

⁵² *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, pp. 808-809).

⁵³ La préposition « et » est ici fort loin d'être anodine.

⁵⁴ *Lettres écrites de la montagne*, Septième lettre (OC III, p. 826).

l'État du contrat, la Souveraineté est inséparable d'un Gouvernement qui est distinct d'elle : celui-ci, « corps intermédiaire », a pour première tâche d'exécuter les lois⁵⁵. Le pouvoir législatif a « besoin », pour parachever son office, du pouvoir exécutif. Il appartient à la lettre constitutionnelle de compléter le formalisme institutionnel par un réalisme fonctionnel.

La théorie de l'État telle que la construit Rousseau ne peut se borner à déclarer, fût-ce solennellement en termes constitutionnels, ce que veut la volonté générale, « sur un objet d'intérêt commun »⁵⁶. L'exécution de la loi fait partie, tout autant que sa conception et sa déclaration, des questions principielles qu'une théorie constitutionnelle, soucieuse des structures de la chose publique, ne peut négliger : il y a une solidarité organique et fonctionnelle entre les puissances législatrice et exécutrice de l'État.

Il importe cependant de ne pas confondre les pouvoirs législatif et exécutif : la puissance législative, qui « appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui »⁵⁷, a besoin d'un gouvernement qui en soit le « ministre »⁵⁸ ; les membres de ce corps, que l'on désigne par le terme de « Prince », ne sont autres que des magistrats⁵⁹ dont l'office spécifique est l'« administration » du corps public, par exemple en matière fiscale ou judiciaire, eu égard à l'instruction publique, au commerce, aux hôpitaux, à l'intendance militaire ... Du Souverain, ils ont reçu une « commission » ; ils n'en sont pas pour autant des agents subalternes : ils sont, dans une chaîne de délégations, ministres et serviteurs de la République.

Filant la métaphore organiciste, Rousseau considère que, dans le corps politique, les deux puissances législatrice et exécutrice sont liées de manière comparable à l'union, dans le corps physique, du cerveau qui donne des ordres et des organes des sens qui les mettent en œuvre⁶⁰. Entre le Souverain qui est l'« âme » de la *Res publica* et l'État qui en est le « corps », le Gouvernement représente « l'union de l'âme et du corps ». On peut donc penser que Rousseau-philosophe voit dans la puissance législatrice du peuple souverain la « substance » même du corps public et qu'il assigne à la capacité exécutrice du gouvernement, en tant que commission

⁵⁵ *Contrat social*, livre III, chap. I (OC III, pp. 395 et s.).

⁵⁶ Voir *Id.*, livre II, chap. VI : « De la loi » (OC III, pp. 378 et s.) ; *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, p. 808).

⁵⁷ *Contrat social*, livre III, chap. I (OC III, p. 395).

⁵⁸ *Id.*, livre II, chap. IX, p. 387 ; livre III, chap. I, p. 396 ; chap. III, p. 403 ; livre IV, chap. VI, p. 457.

⁵⁹ Le vocabulaire de Rousseau comporte plus de nuances ; les « gouverneurs », dont le corps entier porte le nom de « Prince », sont, dit-il, « magistrats » ou « rois ».

⁶⁰ Rousseau mentionne expressément la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps, *Contrat social*, livre III, chap. I, p. 396. Il nous semble néanmoins tendancieux de s'en remettre à une interprétation exclusivement vitaliste à l'instar de celle de Charles E. VAUGHAN dans son édition des *Political Writings* (Cambridge University Press, 1915, tome I, p. 57). Il y a en effet chez Rousseau une hésitation récurrente entre une compréhension mécaniste du politique comme celle de Hobbes et la vision organiciste du Pouvoir, celle-ci ayant pour lui, le plus souvent, une valeur illustrative. Dans le fragment sur *L'état de guerre*, Rousseau souligne la différence irréductible qui existe entre le corps artificiel qu'est le corps politique et l'ouvrage naturel qu'est le corps biologique de l'homme.

ou emploi des officiers qui l'exercent, le statut d'un « attribut » fonctionnel. Mais le sens de son analyse se trouve au-delà de l'image et même de la référence aux philosophies d'inspiration cartésienne ; il appartient au schéma paradigmatique de la théorie constitutionnelle idéale-typique que construit Rousseau. Il est si fort et si précis que Rousseau l'exprime en recourant au langage mathématique.

Nous avons vu jusqu'à maintenant que, du point de vue constitutionnel, le Souverain est la puissance législatrice et que, en l'État, elle est assortie du Gouvernement qui, par la médiation des magistrats, est la puissance exécutrice qui en est le ministre. Sans la solidarité fonctionnelle des deux puissances, la politique verserait dans l'anarchie et l'État s'autodétruirait. De surcroît, « [i]l n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute » ni que, à l'inverse, les ministres exécutants s'arrogent la prétention d'édicter des lois : dans la confusion ou dans l'empiètement des pouvoirs, se profilerait le spectre de la tyrannie ou du totalitarisme. Aussi est-il nécessaire, pour pallier les vices mortels de telles situations-limite, de scruter les *rapports* que doivent constitutionnellement entretenir en l'État le Souverain législatif et le Gouvernement exécutif.

De prime abord, il paraît que la réponse à cette question est simple. Puisque la loi ne peut, par sa nature, avoir un objet particulier et individuel, l'application de la loi a besoin d'un autre pouvoir qui s'attache à la singularité des situations et des cas ⁶¹. La relation entre les deux pouvoirs – le législatif qui statue *generaliter* et l'exécutif qui applique la loi en des situations singulières – semble donc logiquement être celle du général au particulier. Une telle perspective porte la marque de la logique aristotélicienne ; elle a été reprise par de nombreux jurisconsultes mais si, selon Rousseau, elle trouve à se vérifier dans la pratique juridique (et, surtout, judiciaire), elle n'est pas pertinente eu égard à la théorie constitutionnelle. Elle demande surtout à être affinée.

Selon Rousseau, qui, par son écriture tourmentée, laisse percevoir la difficulté intrinsèque du sujet abordé, le rapport entre la législation et son exécution n'est pas un rapport à deux termes mais à trois termes : la puissance exécutive du *Gouvernement*, dit-il, exprime, dans une proportion continue, la moyenne proportionnelle entre les forces du *Souverain* (c'est-à-dire du corps politique actif formé par les « citoyens ») et les forces de l'*État* (c'est-à-dire de ce même corps politique, cette fois passif puisqu'il est fait des « sujets » soumis aux lois) ⁶². Dès lors, le Souverain comme puissance législatrice est au Gouvernement ce que le Gouvernement en tant que puissance exécutrice est à l'État. Ce rapport peut s'exprimer en termes mathématiques d'équilibre et de pondération ⁶³ : $S / G = G / E$.

De cette équation, Rousseau déduit une théorie politique en laquelle la nature du Gouvernement dépend de l'équilibre des termes mis en relation. Si l'un d'eux s'altère, le gouvernement mathématiquement déterminé prend une autre figure puisque la force et la volonté du corps politique n'agissent plus de concert. Les différents régimes

⁶¹ *Contrat social*, livre III, chap. I (OC III, pp. 396 et s.) ; *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, p. 808).

⁶² Voir *Contrat social*, livre I, chap. VI (OC III, p. 362). La terminologie dont use ici Rousseau lui est spécifique ; il est indispensable de la respecter pour suivre la démonstration qu'il propose.

⁶³ Voir *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VIII (OC III, p. 993).

politiques dépendent donc des rapports qui s'établissent entre les « moyens » et les « extrêmes » que sont le Souverain et l'État. Il ressort de là que le principe du « bon » et même du « meilleur » gouvernement possible est inscrit dans la Constitution fondamentale de l'État : le Gouvernement est au service du peuple et non le peuple au service du Gouvernement. Selon un tel modèle normatif, toute tentation qu'aurait le pouvoir exécutif d'usurper quelque portion de l'autorité légiférante constituerait en l'État l'amorce de sa dégénérescence⁶⁴ ; et le risque est d'autant plus grand que les gouvernements, même s'ils ne sont pas mauvais, tendent à l'être et que, fussent-ils les mieux constitués, ils finissent toujours par mourir⁶⁵. Quant à la démocratie qui, si elle est entendue comme cette forme de gouvernement en lequel le peuple aurait compétence pour exécuter les lois qu'il se serait lui-même données, peut passer pour être le meilleur régime politique, elle outrepassé les termes de la Constitution que conçoivent les hommes : trop parfaite en ce qu'elle transcende les rapports constitutionnels du législatif et de l'exécutif, elle exigerait, dans la pureté diamantine de son idéal-type, un peuple de dieux⁶⁶ : elle ne convient donc pas à des hommes. « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais »⁶⁷.

Le « bon équilibre »⁶⁸ qu'établirait la moyenne proportionnelle d'un Gouvernement exprimant la « proportion continue » entre le Souverain et l'État s'avère inaccessible. Il ne faut pas s'en étonner puisque dans la perspective théorique où Rousseau analyse les compétences des puissances étatiques et les rapports qu'elles doivent entretenir, la pensée se hausse au niveau transcendantal des Idées de la raison qu'il n'est pas possible, comme le dira Kant, d'objectiver sans verser dans l'illusion. Lors même que la méditation de Rousseau prend un tour hyperbolique, la « quadrature du cercle » surgit en politique comme en géométrie : les gouvernements seront toujours manqués parce que la pureté formelle et transcendante de la législation la situe au-dessus des hommes⁶⁹ qui ne parviendront jamais ni à l'atteindre ni à l'exécuter.

Au milieu de toutes les difficultés qui naissent de la relation complexe qu'établit l'ordonnement constitutionnel entre les pouvoirs législatif et exécutif, Rousseau s'acheminait-il vers un constat d'échec ? Les choses ne sont pas aussi simples. Même si Rousseau est hanté par le malheur qui, selon lui, gangrène tout ce qui est humain, il a élevé sa pensée de la chose politique à une telle altitude noétique qu'il ne peut, d'un coup, accepter une défaite intellectuelle qui équivaldrait pour lui, puisque, tout ensemble, sont trahis la loi de la nature et l'état civil, à une chute spirituelle irrémédiable. Sous les plus hautes perspectives d'où il regarde le droit politique, il faut, pour tenter d'en conjurer le malheur, que se dessine un « art de gouverner ». À la normativité toute théorique du dispositif constitutionnel, Rousseau ajoute donc les « conseils » que, dans un registre praxéologique, devrait savoir prodiguer le *Législateur*.

⁶⁴ Voir *Contrat social*, livre III, chap. x (OC III, p. 421).

⁶⁵ *Id.*, livre III, chap. xi (OC III, p. 424).

⁶⁶ *Id.*, livre III, chap. iv (OC III, pp. 405-406).

⁶⁷ *Id.*, livre III, chap. iv (OC III, p. 404).

⁶⁸ *Id.*, livre III, chap. i (OC III, p. 396).

⁶⁹ *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, p. 811).

La question politique se déplace désormais : puisqu'aucune Constitution n'est bonne en soi ni même suffisante pour la bonne gouvernance des peuples, la sagesse du Législateur lui permettra-t-elle, lorsqu'il descendra dans la Caverne des hommes, de sauver la constitutionnalité, c'est-à-dire, selon Rousseau, la pureté idéale de la législation ?

La sagesse sublime du Législateur

La grande âme du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission.

Jean-Jacques ROUSSEAU ⁷⁰

C'est, dans le *Contrat social*, un paradoxe apparent que le Législateur ⁷¹ soit un « homme extraordinaire » qui, contrairement à ce que son nom laisse entendre, ne légifère pas ⁷². Mais en cette silhouette qui peut sembler insolite, se tapit le sens philosophique le plus profond de la politique de Rousseau.

La législation est, comme nous l'avons vu précédemment, l'expression de la volonté générale du peuple en corps, le peuple étant le seul détenteur du pouvoir législatif ; et, parce que sa souveraineté est enracinée dans le contrat qui l'a fait naître, elle est toujours, par son inconditionnelle et intemporelle normativité, tout ce qu'elle doit être ⁷³. Dans la parfaite rectitude que lui confère la raison, elle ne peut que vouloir le bien.

Mais Rousseau, citant la terrible formule d'Ovide *Video meliora deteriora sequor* ⁷⁴, et se rappelant sans doute les paroles de l'apôtre Paul ⁷⁵, en aggrave la signification : le peuple a beau vouloir le bien, dit-il, il ne le voit pas toujours et, par suite, ne le réalise pas toujours. Ce trait incisif transporte au cœur de la question politique. Sur la base d'une telle prémisse, il apparaît que, en toute République, quel qu'en soit le régime, le pouvoir législatif du peuple est habité, ainsi que le pouvoir exécutif qui en est constitutionnellement l'attribut, par un risque de cécité qui altère et gangrène les capacités prodigieuses de la loi. Non seulement, ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'Idée pure que se fait la raison de la législation est, par l'altitude transcendante de son statut, inaccessible et irréalisable, mais sur toute République plane la menace des déviations que provoque, chez le peuple qui légifère, l'écart entre ce qu'il veut et ce qu'il peut. Supprimer ou, à tout le moins, diminuer cet écart est, estime Rousseau, la tâche que doit assumer le magistère étonnant du Législateur. Tâche nécessaire et sublime, mais, nous ne tarderons pas à le voir, « comparable, en politique, à ce qu'est en géométrie la quadrature du cercle ».

⁷⁰ *Contrat social*, livre II, chap. VII (OC III, p. 384).

⁷¹ *Id.*, livre II, chap. VII (OC III, pp. 381 et s.).

⁷² Notons cependant que, dans *Économie politique* (OC III, p. 250), Rousseau est beaucoup plus laconique : « Le premier devoir du Législateur est de conformer les lois à la volonté générale ».

⁷³ *Contrat social*, livre I, chap. VII (OC III, p. 363).

⁷⁴ Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20.

⁷⁵ « Je ne fais pas le bien que je veux, et le mal que je ne veux pas, je le fais », *Romains*, VII, 19 ; 24-25.

Rousseau explique que l'existence du Législateur est, dans l'État du contrat, une *absolue nécessité*⁷⁶ mais qu'il est fort difficile d'en assumer l'exigence profonde.

Pour tracer le portrait de cet homme extraordinaire, Rousseau transporte sa pensée du registre théorique au registre pratique. Le Législateur ne trouve pas de place en effet dans la Constitution de l'État : son office n'est ni souveraineté ni magistrature⁷⁷. Pourtant, souligne Rousseau, son existence est nécessaire dans la République : l'histoire – à laquelle Lycurgue, Solon ou Moïse ont imprimé leur marque – et la doctrine – celle de Platon ou de Machiavel – en apportent la preuve éclatante. Mais Rousseau, qui a dit dès le début du *Contrat social* son souci d'aller aux « principes » et d'atteindre ainsi les abysses de la politique, entend creuser cette existence nécessaire qu'attestent l'histoire et la doctrine jusqu'à ses racines et ses raisons profondes. Pour effacer l'image insolite d'un Législateur qui ne légifère pas, il adosse sa démonstration, particulièrement travaillée et exemplaire, à la silhouette originale et rare qu'il prête au Législateur.

Rousseau a été frappé par une remarque que Montesquieu a gravée dans *L'esprit des lois*⁷⁸ : le peuple est admirable de bon sens pour discerner les qualités et les mérites des gouvernants ; mais ce discernement, qui permet des choix heureux, est l'aveu de son incompétence et de son impuissance à se gouverner lui-même. Voilà pourquoi, selon Montesquieu, le peuple, jusqu'en démocratie, a besoin de « représentants ». Mais Rousseau considère quant à lui que la souveraineté, qui consiste essentiellement dans la volonté générale, « ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée »⁷⁹ : transférer à des élus le pouvoir des citoyens est une contradiction fatale. Il en résulte que « toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle : ce n'est pas une loi » ; « à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, ... il n'est plus ». Lors donc que Rousseau se sépare de Montesquieu sur la question de la représentation, il formule avec une netteté incisive le problème de l'accomplissement des lois : « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait pas ce qu'elle veut parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? »⁸⁰.

Pour répondre à cette question, il jauge le sens de tous les paramètres du droit politique et met l'accent sur l'un des traits, essentiel mais désolant, du peuple : par sa nature, jusqu'en sa souveraineté, il est capable d'une volonté générale droite qui veut le bien, mais il ne le voit pas toujours parce que « le jugement qui le guide n'est pas toujours éclairé ». Bien que le pacte social ait, sur des instances rationnelles, uni les individus en un corps public, celui-ci n'a pas la connaissance innée de ce qui est bien et droit. Le hiatus qui sépare la volonté et le jugement ouvre une voie où risquent de se précipiter les malentendus et les erreurs. Le peuple, pour se conduire, a par conséquent besoin de conseillers qui le guident et lui montrent « le bon chemin qu'il

⁷⁶ *Contrat social*, livre II, chap. VI (OC III, p. 380).

⁷⁷ *Id.*, chap. VII (OC III, p. 382).

⁷⁸ MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, livre II, chap. II (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, p. 240). Aristote avait déjà vanté le discernement dont le peuple peut être capable, *Politique*, livre III, 1281 b.

⁷⁹ *Contrat social*, livre II, chap. I et, surtout, livre III, chap. XV (OC III, p. 429).

⁸⁰ *Id.*, livre II, chap. VI (OC III, p. 380).

cherche ». « Il faut obliger [les particuliers] à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre [au public] à connaître ce qu'il veut »⁸¹. À la forme rationnelle de la volonté générale, il est indispensable de donner un contenu raisonnable⁸² : les clartés de l'entendement ont charge d'éclairer la rectitude formelle de la volonté générale qui légifère. Jadis, Lycurgue, Solon, Numa Pompilius et Moïse même... ont, par l'union de l'entendement et de la volonté, donné l'exemple. Dans l'État du contrat, la nécessité du Législateur répond à cette même exigence.

Au lieu d'être inscrit dans un cadre constitutionnel, le Législateur participe, en *son génie propre*, d'une raison pratique que Rousseau n'hésite pas à qualifier de « sublime ». Son « intelligence supérieure » le rapproche de ces hommes d'exception dont les Cités d'antan portent la marque indélébile ; « quand on lit l'histoire ancienne, on se croit transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres »⁸³. Il lui revient, comme c'était déjà le cas pour eux, non pas de mettre en œuvre les commandements qu'édicte le système des lois – c'est là la tâche des magistrats du pouvoir exécutif –, mais d'orienter la législation afin qu'elle ne s'égare pas, transie par les incertitudes de l'errance, sur de mauvais chemins. Le Législateur a compris, comme les grands hommes d'antan, l'importance qui s'attache au rôle régulateur des Idées. Il est donc dans l'État, par ses qualités propres, un homme extraordinaire⁸⁴, dont la « grande âme » est pétrie d'une éminente sagesse en quoi se fécondent réciproquement la volonté et l'entendement⁸⁵. Homme de génie, il est capable non seulement, de manière théorique, d'apporter une réponse à la question fondamentale que posera Kant : « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », mais, de manière pratique, de « découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations »⁸⁶. En accordant le vouloir et le pouvoir, sa réponse scelle l'alliance du savoir et de la vertu⁸⁷.

Ainsi se trouve philosophiquement fondé et justifié *l'office de conseiller et de guide* qui, à raison de son « génie », échoit au Législateur. Il devient alors en l'État un homme extraordinaire par son « emploi »⁸⁸. Sa « fonction particulière et supérieure » n'a rien de l'*imperium* des rois car, afin de ne pas altérer « la sainteté de son ouvrage », il ne doit commander ni aux hommes ni aux lois. C'est ainsi que Lycurgue commença par abdiquer la royauté et ne s'arrogea jamais aucun pouvoir législatif (chose impossible pour deux raisons : la première, c'est que la souveraineté du peuple, seule, a compétence pour légiférer et que ce droit est inaliénable et incommunicable ; la seconde est que, même chez cet homme exceptionnel qu'est le Législateur, rien ne garantit que la volonté particulière ne se réveillerait pas pour décider des commandements qu'elle estimerait conformes à la volonté générale).

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Rousseau connaît les *Traité des politiques* de Locke et a remarqué l'importance que le philosophe anglais accorde à la *reasonableness*.

⁸³ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. II (OC III, p. 956).

⁸⁴ *Contrat social*, livre II, chap. VII (OC III, p. 382).

⁸⁵ *Id.*, livre II, chap. VI (OC III, p. 378).

⁸⁶ *Id.*, chap. VII (OC III, p. 381).

⁸⁷ *Id.*, chap. VIII (OC III, pp. 384-386).

⁸⁸ *Id.*, chap. VII (OC III, p. 382).

L'exemple de Lycurgue est paradigmatique. Mettant en évidence la difficulté intrinsèque de la législation, il fait ressortir l'apparente incompatibilité de ses deux paramètres. D'une part, – comme nous l'avons vu plus haut – la législation, en raison de l'altitude de l'exigence transcendante qui l'habite, est inaccessible aux hommes et, parce qu'elle est « une entreprise au-dessus de la force humaine », « il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »⁸⁹. D'autre part, les lois ne pouvant trouver leur accomplissement dans leur simple formulation, leur exécution est indispensable mais ne trouve pas dans leur autorité formelle la force dont elle a besoin. Le Législateur a la lourde tâche de surmonter ce chiasme qui paralyse la politique. Il propose donc au peuple souverain et aux magistrats un véritable chef-d'œuvre⁹⁰ : le *modèle* d'une « administration » équilibrée et efficiente. Les lignes directrices de ce modèle qui épouvante le vice et encourage la vertu⁹¹ dispensent une leçon de pédagogie morale et institutionnelle⁹². En semblable entreprise, il ne saurait tenter de réussir que grâce à l'éminente sagesse qui implique, pour qu'il soit un éducateur de haut niveau, la suprême maîtrise de ses capacités. À cette condition seulement, il sera l'éducateur des peuples et de leurs gouvernants.

En son « génie » comme en son « emploi », le Législateur s'en remet de la sorte à une raison pratique qui lui donne le sens inconditionnel du devoir-être, du devoir-faire et de l'obligation : « raison sublime » qui fait si souvent défaut, pense Rousseau, aux États modernes, lesquels, à la différence des Cités antiques, ont « force faiseurs de lois et pas de Législateur »⁹³.

Pourtant, aux yeux de Rousseau lui-même, la haute et noble stature du Législateur ne constitue pas le gage suffisant d'une politique réussie. Malgré sa grandeur exceptionnelle, il se heurte à un obstacle qui devient vite insurmontable.

En sa sagesse, cet « homme extraordinaire » veut parler aux hommes ordinaires. Mais il ne parvient pas à leur faire entendre son langage car « il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple »⁹⁴. Rousseau, qui a superbement perçu le lien serré du langage et de la pensée, donne une analyse profonde du divorce qui désunit la parole du Législateur et l'écoute du peuple. Celui-ci manifeste beaucoup de réticences à l'égard des vues générales, nécessairement abstraites, qu'expose le Législateur ; les visions d'avenir qu'il esquisse sont également hors de la portée des masses populaires ; « les passions aveuglent les hommes sur leur propre bien »⁹⁵ ; et la multitude, qui est le plus souvent très attachée aux intérêts particuliers, ne comprend pas qu'il faille les sacrifier pour que l'emporte l'intérêt général de la République. La conformité aux lois est difficile à obtenir. « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et

⁸⁹ *Id.*, chap. VII (OC III, p. 381).

⁹⁰ *Fragments politiques* (OC III, p. 494).

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Émile ou de l'éducation*, II (OC IV, p. 323).

⁹³ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II (OC III, p. 956).

⁹⁴ *Contrat social*, livre II, chap. VII (OC III, p. 383).

⁹⁵ *Lettres écrites de la montagne*, Sixième lettre (OC III, p. 811).

que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles »⁹⁶. D'une telle inversion de leurs tendances spontanées, qui demande le constant dépassement de soi-même, la plupart des hommes, dans leur psychologie élémentaire et, plus profondément, dans leur statut ontologique, ne sont pas capables. Leurs nombreux faux pas portent témoignage de leurs possibilités perdues. Le pessimisme que nourrit Rousseau à l'égard de ce qu'est devenue la nature humaine au cours de son histoire impose sa lourde griffe jusque dans ce que la politique devrait avoir de plus haut. Métaphysicien sans vraiment le savoir, Rousseau pense qu'espérer « mettre la loi au-dessus des hommes » qui piétinent dans les ténèbres est une gageure.

Cependant, en sa grandeur d'âme, le Législateur ne cède pas devant la déception que font naître les raisons psychologiques et ontologiques enfouies dans la mentalité populaire. Puisqu'en sa sagesse il sait que le recours à toute forme de violence lui est interdit et que l'usage de la force lui est politiquement impossible en raison de son statut an-institutionnel – il n'est ni souverain ni magistrat – et puisque les raisonnements qu'il tient n'ont pas de prise sur l'âme du peuple incapable d'entendre le langage de la raison, il ressent comme une « nécessité » de recourir « à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre »⁹⁷. Pour que l'homme essaie de transcender sa condition⁹⁸, le Législateur lui conseille d'en appeler aux sentiments afin d'étayer sa raison défaillante.

Néanmoins, dans la nécessité de conjoindre le *pathos* et le *logos*, le bât blesse et, malgré l'élévation spirituelle qui inspire et meut le Législateur, cet ultime effort aggrave le pessimisme politique de Rousseau. Dans son exercice pédagogique comme dans le discours qu'il adresse aux gouvernants et, par leur médiation, à tous les peuples, le Législateur instille le souffle d'une inspiration divine : sa voix laisse entendre, bien au-delà de la prudence et de la timidité des hommes, l'autorité sacrée des dieux. Bien qu'elle ne vienne pas d'un envoyé de Dieu, la mission du Législateur, à mi-chemin de celle des prophètes bibliques et de la haute sagesse de l'Antiquité, porte la marque de la sainteté qui s'allie à la véracité, la justice, la pureté sans tache des mœurs, les vertus, les qualités de l'entendement, la raison, l'esprit, le savoir, la prudence⁹⁹. Ce sont là des qualités par lesquelles la banalité de la condition humaine devrait être dépassée. Mais, en pareille tentative, guette une immense désillusion.

D'une part, portée par le souffle lyrique de Rousseau, l'inspiration céleste du Législateur montre avec quelle intensité et à quelle altitude la politique a besoin de tout ce que la religion a de sacré. Quoi de plus probant en l'occurrence que les lois de Moïse, toujours vivantes dans le cœur des hommes¹⁰⁰ et plus profondément même que celles de Lycurgue ou de Solon ? Loin des « philosophes orgueilleux » (parmi ceux qui se font les avocats des « Lumières », Voltaire et Helvétius semblent ici le plus

⁹⁶ *Contrat social*, livre II, chap. VII (OC III, p. 383).

⁹⁷ *Ibid.*, rapprocher de Platon, *Lois*, livre VI, 722 B.

⁹⁸ L'étonnant chapitre que Rousseau consacre à « la religion civile » (*Contrat social*, livre IV, chap. VIII, OC III, pp. 460 et s.) explique que la vie morale et politique implique la croyance en un dieu ordonnateur du monde.

⁹⁹ *Lettres écrites de la montagne*, Troisième lettre (OC III, p. 727 et s.).

¹⁰⁰ *Fragments politiques*, « Des Juifs » (OC III, p. 499) ; *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. II (OC III, p. 956).

visés) et de « l'esprit de parti » qui assaillent les hommes d'un siècle dit de progrès et qui font mourir en eux la véritable humanité, Rousseau célèbre « le vrai miracle »¹⁰¹ que la mission du Législateur, à l'instar de la sainte leçon de Moïse, devrait réaliser. Il ne s'agit pas de diviniser le Législateur mais d'entendre en sa parole et de voir en son action l'ordonnement du monde tel que Dieu l'a voulu¹⁰².

D'autre part pourtant, c'est en ce point que, selon Rousseau – pour qui métaphysique et religion scellent leur alliance –, réside l'échec potentiel d'une sagesse qui amarrerait tous ses principes sur des cimes surhumaines qui sont inaccessibles. Ne faudrait-il pas qu'en son intelligence supérieure, le Législateur puisse « vivre toutes les passions des hommes » sans en éprouver aucune ? Qu'il connût la nature humaine sans avoir rapport avec elle ? Qu'il voulût s'occuper du bonheur des hommes en étant indifférent au sien ? Qu'il travaillât dans un siècle sans se demander jamais ce qu'il adviendra de ses efforts dans la postérité ? Non seulement le Législateur puiserait sa foi dans l'exemplarité divine¹⁰³, mais il lui faudrait être lui-même un dieu. « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »¹⁰⁴.

Or, mettre le divin à portée de ce qui est humain n'est pas possible sur la terre des hommes. Le Législateur dans sa politique, comme le précepteur d'Émile dans sa pédagogie, si exceptionnels fussent-ils, demeurent des hommes. Et aucun homme, jamais, ne pourra se placer au-dessus des lois. Telle est la certitude de l'impossible : la quadrature du cercle est en politique comme en géométrie à tout jamais un mirage affligeant. Les misères de l'humanité sont véritablement inexpugnables¹⁰⁵. Accomplir le chemin qui s'élève à l'idéalité transcendante du devoir-être et du devoir-faire est une tâche qui, à tout jamais, se situe sous le signe de l'impossible.

Ayant compris que le problème politique ressemble fort à ce qu'est la quadrature du cercle en géométrie, Rousseau confessa bientôt qu'il lui faut, dans son désarroi, se rouler à terre... Bouleversé, triste infiniment et la conscience déchirée, il « gémit d'être homme »...

L'inaccessible altitude transcendante de l'Idée politique

Une constitution juridique parfaite entre les hommes,
c'est la chose en soi elle-même.

Emmanuel KANT¹⁰⁶

La détresse de Rousseau est immense. Elle aggrave les tourments qui, dès les premiers *Discours*, ravageaient son cœur et le plongeait dans la tristesse douloureuse qui inspire les diatribes lancées, dès les premières œuvres, contre les sciences et les arts et, aussi bien, contre l'injustice et l'absurdité qui rôdent dans la politique du temps.

¹⁰¹ *Contrat social*, livre II, chap. VII (OC III, p. 384).

¹⁰² Sans donner de fondement théocratique à la politique, Rousseau rejoint ici la pensée de Pufendorf, de Locke et de Montesquieu.

¹⁰³ *Contrat social*, livre IV, chap. VIII (« De la religion civile »), p. 460.

¹⁰⁴ *Id.*, livre II, chap. VII (OC III, p. 381).

¹⁰⁵ *Narcisse ou l'amant de lui-même* (OC II, p. 967).

¹⁰⁶ E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, première partie : *Doctrine du droit*, introduction de A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1971, p. 255.

Les lourds malentendus suscités par le *Contrat social* – les lecteurs n’ont pas compris que, loin de proposer des maximes pratiques de fonctionnement, le « petit traité » s’élevait à l’altitude de l’instance transcendante qui permet de « penser » l’État – ont révolté Rousseau. Il délaisse alors les hautes spéculations politico-philosophiques qui annonçaient une « critique de la raison politique » et préfère les chemins où, désormais solitaire, il se promène et communie avec la grande nature. Même s’il se laisse aller à la dramatisation de la politique et cède corrélativement à l’intériorisation du malaise qu’il voit rôder en elle, il croit retrouver, en herborisant, le paradis originaire que les prétentions prométhéennes des peuples policés ont, peu à peu, sur cette terre, transformé en enfer. De son écriture réactive, il donne l’explication dans ses lettres à Malesherbes ; à tout le moins anticipe-t-elle, dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, la révolte de Nietzsche et de Camus¹⁰⁷. Sans doute l’insurrection de la plume est-elle moins acerbe et laisse-t-elle emporter le vagabondage de la pensée rêveuse dans un lyrisme que l’on a parfois qualifié, non sans quelque excès, de préromantique. Elle possède en vérité la profondeur radicale d’une ascèse et, à ce titre, elle est riche de sens philosophique.

Il est évidemment permis de se demander si, dans sa protestation contre une politique que rongent de mortelles tensions, Rousseau a raison ou s’il a tort. Il est malaisé de trancher semblable question. Mais, en nous plaçant tour à tour du point de vue de la politique puis du point de vue de la philosophie, nous pouvons entrevoir à quelle altitude de pensée la révolte qui traverse de bout en bout son grand œuvre situe les enjeux de toute problématique juridico-politique.

Du point de vue politique

La figure idéale de la loi a beau, dans l’État du contrat, s’opposer, par la transparence théorique de sa rationalité, aux pesanteurs misérables du monde réel, elle demeure aux yeux de Rousseau, à raison même de l’horizon transcendantal auquel elle appartient, inaccessible et, *a fortiori*, irréalisable. Ce n’est pas toutefois dans la réalisation des Idées que réside le noyau de vérité de la politique. Rousseau préfère souligner, avec une constance que l’on a tort de ne pas lui reconnaître, l’impossibilité d’accomplir, en toutes les républiques, la normativité pure qui inspire leur émergence.

Nous l’avons vu : la loi, « la plus sublime de toutes les institutions humaines »¹⁰⁸, s’inscrit dans une méta-théorie juridique et politique dont les maîtres concepts tels que la souveraineté, l’égalité, la justice, la liberté... y ont idéellement acquis une pureté grandiose et admirable ; mais celle-ci demeure obstinément située, par sa nature même, hors de portée des hommes. La représentation toute formelle de ces concepts est frappée de l’irréalité qui est inhérente à leur figure idéale. Elle n’est pas de ce monde. – Nous avons vu aussi les difficultés auxquelles se heurte l’homme extraordinaire qu’est le Législateur : il a certes compris l’importance régulatrice du « modèle » auquel la législation hausse l’Idée de peuple souverain dans l’État du contrat ; il ne confère nullement à son office les traits d’une fiction imaginaire ou

¹⁰⁷ Nous renvoyons à notre communication « Rousseau, l’homme révolté ou la politique en échec », Académie de Dijon, avril 2012.

¹⁰⁸ *Manuscrit de Genève*, livre I, chap. VII (OC III, p. 310).

d'une utopie. Mais, lors même que son travail allie la volonté et l'entendement, lors même qu'il module les exigences de la raison par la douceur du sentiment, la mission d'éducateur dont il est le moteur s'enlise dans des réticences que Rousseau, au fond de lui, répute déjà « humaines, trop humaines ». Comme le précepteur d'Émile devant son élève, le Législateur est, devant les peuples, désorienté et démuni.

Ainsi, dans une perspective théorique comme dans une perspective pratique, la pensée du politique en sa parfaite épure, de même que l'art de gouverner en son sublime effort, s'avèrent inaptes à assumer les exigences de l'instance transcendante qui enserme leurs conditions de possibilité et de validité. Placés sous le signe de l'impossible, ils sont embués de difficultés insurmontables qui, examinées d'un regard scrutateur et critique, se révèlent de redoutables obstacles épistémologiques.

Penser le politique, précisément à l'heure où ses normes fondationnelles et structurelles sont entrées en agonie, exige que l'on emprunte le chemin d'une réflexion d'un autre type qui permettrait peut-être une reconversion à la pureté originelle des premiers matins du monde.

Du point de vue philosophique

Penser le politique n'est possible – Rousseau, mieux encore que Montaigne, Bodin ou Montesquieu, l'a compris – qu'en s'engageant sur la route escarpée d'où l'on peut sonder la condition humaine jusqu'en ses racines les plus profondes. Comme Térence, Rousseau pourrait dire : *Homo sum, nihil a me alienum puto*. Seulement, pour aborder l'univers spirituel auquel il aspire, il lui faut dire adieu au monde et faire une sorte de pari.

Tout à la fois blessé et révolté par le spectacle que lui a offert le monde éthico-politique de son époque, Rousseau, dans les dernières années de sa vie agitée, est devenu, en sa quête passionnée d'une conversion spirituelle, un promeneur solitaire. Mais sans exprimer dans son désarroi une attitude de fuite, ses « rêveries » ne sont pas des rêveries heureuses. La méditation pessimiste à laquelle il s'abandonne révèle le radicalisme d'une pensée qui creuse toujours plus profond pour découvrir le sens tapi dans l'aventure existentielle des hommes. Au fond de la grande entreprise humaine et tout spécialement à travers les schémas du droit politique, Rousseau dévoile la dimension ontologique inamissible de tout ce qui est humain. La « rêverie » qui succède chez lui aux conjectures spéculatives du « contrat social » est un geste en direction des cimes de l'esprit. Au fil des détours que lui permettent les longues promenades poursuivies sur les rives du lac de Bienne « au gré de l'air et de l'eau »¹⁰⁹, Rousseau cisèle une métaphysique de l'homme. Il place son *méta-humanisme* sous le signe du transcendantal et refuse aux hommes l'accès à l'idéalité pure des hautes requêtes de la pensée. Dès lors, sur la figure métaphysique de l'errance, le sceau du malheur, indélébile, est apposé : la destinée politique des hommes est, selon Rousseau, une route d'échec.

De la nature que Dieu a donnée aux hommes à la condition sociopolitique qu'ils ont construite en l'emplissant d'artefacts complexes, se déroule selon Rousseau une longue route de misère et de détresse. L'homme, quelles qu'aient été les plus hautes

¹⁰⁹ Voir en particulier, *Confessions*, livre XII (OC I, pp. 640 et s.).

capacités d'une pensée tendue vers son horizon transcendantal pur, quelle qu'ait été aussi l'immense espérance qu'elles pouvaient entretenir, s'est fait tristement l'ouvrier de son malheur. Il s'est empêtré dans les labyrinthes des ouvrages sublimes qu'il a conçus, mais qu'il n'a su ni pu réaliser. En cette sombre méditation, Rousseau va bien au-delà de la mélancolie et du scepticisme. Il considère que, au milieu des difficultés éthico-pratiques que suscite l'ouvrage politique des hommes, le travail du concept, en s'accrochant toujours à leurs ambitions, a ontologiquement trahi, jusqu'en sa formalisation étatique la plus éclatante, les forces inaugurales de leur véritable nature. La condition politique en laquelle les hommes stagnent et même dégénèrent est victime de leur cécité devant l'Idée rationnelle pure de la normativité républicaine. En effet, dans l'État, l'humanité entière est, au milieu des contradictions qui la déchirent, la réplique spéculaire des peuples eux-mêmes : comme eux, elle veut le bien ; elle le pense en son idéalité ; elle le voit parfois en son éminente beauté ; mais, parce que la sacralité du bien appartient, à l'instar de celle des plus hautes valeurs de l'esprit, à la ligne transcendantale d'une métathéorie, les hommes ne peuvent l'atteindre. L'écart est irréductible entre les requêtes rationnelles de ce qui *doit être* et les hésitations indigentes de ce qui *est*. L'horizon normatif du droit politique ayant un caractère sacré, il est comparable à l'appel des plus hautes valeurs ; mais il reste inaccessible aux hommes parce que le principe de dépassement nécessaire pour s'arracher à cette terre leur fait défaut. Les réquisits transcendantsaux qui, seuls, peuvent conférer à la politique sa *possibilité* conceptuelle et catégoriale ; qui, seuls, peuvent donner à l'organisation étatique la *légitimité* de son dispositif législatif ; qui, seuls, enfin, peuvent assurer la *validité* de ses décisions et de ses actions, demeurent les asymptotes d'une pensée qui, assurément, est capable de les viser, mais qui est incapable de les atteindre. L'écartèlement est invincible ; la césure est infranchissable entre ce qui rationnellement fait droit et les perfidies de la phénoménalité politique. Une philosophie qui reste à hauteur d'homme ne suffira jamais à supprimer ce terrifiant hiatus.

C'est donc, dans une perspective rationnelle-critique encore inconnue, une espèce d'*humanisme de l'impossible* que Rousseau, dans sa protestation à la fois sourde et véhémence, confie à ses derniers écrits. Fasciné depuis toujours et parfois jusqu'à la hantise par les difficultés inhérentes à la pensée et, surtout, par les contradictions qui la mutilent dans l'exercice de la politique, Rousseau ignore la « diplomatie de l'esprit »¹¹⁰ qui permettrait peut-être de surmonter quelques-uns des obstacles encombrant les routes de la condition humaine. Plus radical, il pense, en pressentant la force noétique d'un rationalisme critique qu'il ne sait pas encore reconnaître et promouvoir comme tel, que la destinée de l'homme, dépossédé et meurtri par lui-même jusqu'en ses plus hautes compétences, se déroule à l'envers dans un monde disloqué qu'il a de son propre chef mis à l'envers : non seulement l'homme a dénaturé la véritable nature qui lui avait été donnée mais, en se méprenant sur ses prétendus progrès, il a défait et continue de défaire ce qu'il aurait pu (ou dû) faire, dût-il reconnaître ses propres limites. Telle est « l'illusion transcendantale » dont il pâtit. Il

¹¹⁰ Nous empruntons cette expression à Marc Fumaroli, qui la prête avec bonheur à Chateaubriand (voir *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, 1998).

a fait de la politique l'histoire d'un déséquilibre qui s'avère être un lieu d'échec. La déchirure de la politique est irréparable. Le péril est à la mesure de la suspicion et des craintes qu'elle provoque. C'est un drame philosophique ; et il est métaphysiquement profond : dans l'écartèlement entre les exigences transcendantes pures de la raison et les pesanteurs des efforts inopérants de l'existence quotidienne, se tapit pour les hommes leur difficulté d'être. Le péril est à la mesure de la suspicion qui les taraude : sur les mauvais chemins qu'ils ont obstinément tracés, ils courent le risque de perdre à jamais leur humanité.

*

Comment, dès lors, garder confiance – même aujourd'hui – dans les structures des sphères politiques que les hommes construisent si laborieusement ? Pour la gouverner des hommes, le champ politique, entre sa fondation et son horizon, symbolise la « quadrature du cercle ». Non seulement il souffre en ses structures de l'incapacité qu'a l'esprit humain de s'élever jusqu'aux plus purs sommets où les réquisits transcendants de la pensée en doivent commander le sens et la valeur, mais il est le lieu où l'humanité de l'homme est exposée à tous les dangers. Le drame est profond : une fois perdue, l'humanité, comme la liberté, ne peut être recouvrée. Déjà, sous le ciel inaccessible de l'instance transcendante, « le désert croît »...

Les *Confessions* de Rousseau aussi bien que ses *Rêveries du promeneur solitaire* s'achèvent dans un silence pesant : « Tout le monde se tut »... Il est à craindre que notre monde politique ne résolve jamais la quadrature du cercle.

Sociabilité, art de la fête et vertu chez Rousseau et Kant

Alix COHEN

Le diagnostic rousseauiste qui identifie le gouffre entre l'être et le paraître comme étant à l'origine du mal humain est bien connu : « Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège »¹. Rousseau illustre l'origine de cette dissimulation à travers l'exemple des fêtes primitives qui sont pour lui le paradigme des risques engendrés par le développement de la sociabilité humaine. En effet, la fête primitive est l'occasion d'échanges de regards qui font naître la conscience des différences individuelles. Ainsi surgit le désir orgueilleux d'être préféré, la comparaison qui ne nous rend attentifs aux autres que pour les surpasser ou les évincer. La concorde se perd ainsi dans la cérémonie qui devait la célébrer.

Ces rassemblements répétés sont à l'origine de la transformation de l'amour de soi en amour-propre. Or l'amour-propre, en faisant naître chez l'homme les idées de préférence et de différence, est la passion qui fait dégénérer les relations humaines. Elle oppose les hommes les uns aux autres et instaure la dissociation de l'être et du paraître au détriment de la transparence des consciences : « Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré »², et chacun « commença à regarder les autres ou à vouloir être regardé soi-même »³. Chacun voulant paraître plus qu'il n'est pour satisfaire son amour-propre se façonne une apparence, un masque : « Il fallut bientôt les avoir [ces qualités pouvant attirer la considération] ou les affecter, il fallut pour son avantage

¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (OC III, p. 235).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

se montrer autre que ce qu'on était en effet »⁴. Désormais fondées sur des illusions et des mensonges, les relations humaines sont viciées. Les hommes n'osent plus paraître ce qu'ils sont et les sentiments comme la sincérité, la confiance ou l'estime sont désormais vains et sans objets. Comme le conclut Rousseau, « [on] ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire »⁵. La tromperie, le mensonge de l'apparence et l'imposture deviennent ainsi nécessaires pour survivre dans ces nouvelles sociétés humaines : « C'est donc une chose bien merveilleuse que d'avoir mis les hommes *dans l'impossibilité* de vivre entre eux sans se prévenir, se supplanter, se tromper, se trahir, se détruire mutuellement »⁶. Tel est le constat rousseauiste, du moins tel qu'il est généralement présenté. Or, nous nous proposons de confronter celui-ci au diagnostic kantien dans le but non pas de le réfuter mais plutôt de le nuancer. La figure de la fête nous permettra de tester notre hypothèse de lecture.

Être, paraître et opacité sociale

À première vue, il semble que Kant prenne la voie ouverte par Rousseau, en particulier lorsqu'il écrit que la dissimulation d'une bonne partie de nos pensées « trahit déjà le penchant de notre espèce à être mutuellement mal intentionné »⁷. Plus précisément, il décrit la tendance de l'homme à dissimuler ses pensées de la façon suivante :

La manière dont tout homme prudent trouve nécessaire la dissimulation d'une bonne partie de ses pensées suffit déjà, à elle seule, pour faire voir clairement que, dans notre race, chacun estime à propos d'être sur ses gardes et de ne pas se laisser voir intégralement tel qu'il est⁸.

Ainsi, le gouffre qui sépare nos intentions et nos pensées de nos actions et notre apparence semble être la condition de possibilité du mal en général et de la tromperie en particulier. Comme le dit Kant, cette charmante qualité « ne manque pas de passer peu à peu de la *dissimulation* à la *mystification* délibérée et finalement au *mensonge* »⁹. Pour cette raison, les hommes doivent constamment se protéger les uns des autres en déguisant leurs fautes ; ils font progresser leur intérêt personnel en prétendant avoir des qualités qu'ils ne possèdent pas ; le résultat ? La prudence les fait se méfier les uns des autres et agir d'une façon qui elle-même inspire la méfiance.

Il s'entretiendrait volontiers avec quelqu'un de ce qu'il pense des hommes qu'il fréquente, du gouvernement, de la religion, etc., mais il ne doit pas oser, parce que les autres, en gardant prudemment pour eux leur jugement, pourraient user de ses paroles à son détriment. Il consentirait bien aussi à révéler aux autres ses défauts et ses fautes,

⁴ *Id.*, p. 174.

⁵ *Discours sur les sciences et les arts* (OC III, p. 8).

⁶ *Narcisse* (OC II, p. 968).

⁷ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction d'Alain RENAUT, Paris, Garnier Flammarion, 1993, p. 323.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Id.*, p. 324.

mais il doit craindre que l'autre ne dissimule les siens et que lui-même puisse ainsi baisser dans l'estime de ce dernier s'il lui ouvrait tout son cœur¹⁰.

En ce sens, le diagnostic kantien réaffirme le diagnostic rousseauiste : l'homme social dissimule son « intérieur » aux autres. J'aimerais qualifier ce phénomène d'« opacité sociale ». Pour mettre en lumière la portée de ce trait de caractère de l'espèce humaine, Kant imagine un contre-exemple, celui d'une société constituée d'extra-terrestres sincères¹¹. Ces extra-terrestres possèdent un trait de caractère à l'opposé de l'opacité sociale de l'homme : ils ne peuvent s'empêcher de révéler leur « intérieur ».

Il pourrait se faire qu'il y eût, sur quelque autre planète, des êtres raisonnables ne sachant penser qu'à haute voix, c'est-à-dire incapables, en société ou seul, d'avoir des pensées qu'ils n'*exprimeraient* pas aussitôt¹².

Grâce à ce contre-exemple, Kant dresse le portrait d'une société composée d'êtres pour qui il n'y a ni médiation ni distinction entre leur intérieur et leur extérieur, entre leur être et leur paraître. Contrairement aux sociétés humaines qui nous sont plus familières, le problème de la dissimulation et de la méfiance ne semble pas se poser pour ces extra-terrestres sincères – ils ne peuvent tout simplement pas taire leurs sentiments et dissimuler leurs pensées. Tout est littéralement « mis sur la table », et leurs relations aux autres sont par définition nécessairement sincères et basées sur la confiance mutuelle¹³.

La transparence qu'exhibe cette société d'extra-terrestres sincères n'est pas sans rappeler la société idéale dont Rousseau nous dresse le portrait dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Comme il le suggère, c'est lorsque les hommes étaient transparents que l'humanité a connu son âge d'or et que les sociétés humaines étaient les plus pacifiques et paisibles. Et c'est précisément l'apparition de ce gouffre entre l'être et le paraître qui a rendu possibles les premières formes de mal humain. De la même façon, la société que forme le jeune Jean-Jacques avec les Lambercier et son cousin Bernard est gouvernée par un idéal de transparence. Leur visage, loin d'être le masque qui dissimule leurs sentiments, est le miroir de leurs âmes. Il n'y a pas de gouffre entre leur être et leur paraître, et ils peuvent croire sur parole ce qu'ils voient¹⁴. En ce sens, nos extra-terrestres sincères semblent incarner une forme de pureté morale qui est absente chez nos humains perfides.

¹⁰ KANT, *Métaphysique des mœurs*, traduction d'Alain RENAUT, Paris, Flammarion, 1994, pp. 770-771.

¹¹ L'expression d'« extra-terrestre sincère » est la mienne.

¹² KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit.

¹³ Nous serions tentée d'ajouter que la sincérité de ces extra-terrestres n'en est pas vraiment une. En effet, le concept de sincérité semble présupposer la capacité à ne pas être sincère, capacité que ces êtres ne possèdent pas.

¹⁴ Voir les nombreuses allusions à la transparence du visage et la sincérité des expressions : « Je ne connaissais rien d'aussi charmant que de *voir* tout le monde content de moi et de toute chose » ; « rien ne me troublait plus quand il m'arrivait d'hésiter, que de *voir sur le visage* de M^{lle} Lambercier des marques d'inquiétude et de peine » ; « le *signe* du mécontentement m'était plus cruel que la peine afflictive » (*Confessions*, OC I, p. 14). Et après l'épisode du peigne cassé, Rousseau écrit : « C'était en apparence la même situation, et en effet une tout autre

Cependant, contrairement au portrait rousseauiste de l'âge d'or de la transparence humaine, cette société extra-terrestre s'avère loin d'être paisible et idyllique. Et cela suggère que l'opacité sociale, c'est-à-dire la capacité qu'ont les hommes de dissimuler leur intérieur, n'est pas seulement avantageuse mais plus encore nécessaire à la survie de leur espèce. En effet, une société constituée d'extra-terrestres sincères n'est pas en réalité une société viable.

À moins qu'ils fussent tous d'une *pureté angélique*, on ne saurait envisager comment ils pourraient arriver à avoir le moindre respect l'un pour l'autre et à s'accorder entre eux ¹⁵.

Il est facile de voir ce que cela signifie. Une société composée d'extra-terrestres sincères mais non angéliques, où chacun dit ce qu'il pense, mènerait sans aucun doute à des humiliations, de l'embarras et des querelles. Comme le suggère le passage que je viens de citer, une telle société n'aurait ni paix, ni respect, ni entente mutuelle. L'incapacité des extra-terrestres à se taire devient ainsi encore plus destructrice que l'opacité sociale humaine.

En ce sens, ce que Kant suggère à travers cette expérience de pensée, c'est que si l'on suppose que ces extra-terrestres sont identiques aux êtres humains en tous points si ce n'est leur incapacité à mentir, leur société n'est pas viable à terme. Davantage, la caractéristique qu'il identifie comme rendant l'opacité humaine non seulement avantageuse mais nécessaire à la survie de l'espèce est leur nature morale. Ainsi, comme il le note dès le début du passage que je viens de citer, ceci doit être le cas « [à] moins qu'ils fussent tous d'une *pureté angélique* » ¹⁶. Si les extra-terrestres sincères étaient d'une pureté angélique, leur sincérité serait sans aucun doute tolérable, et peut-être même avantageuse. De même, si les êtres humains étaient d'une pureté angélique, leur opacité ne serait pas nécessaire à leur survie. Mais ce n'est le cas ni pour les uns, ni pour les autres.

Par conséquent, Kant ne conteste pas le diagnostic rousseauiste selon lequel l'opacité sociale est un mal. Ce qu'il suggère le rend au contraire d'autant plus convaincant car il le complémente. Car pour Kant, cette opacité est à la fois l'expression du mal dans la nature humaine et le palliatif qui lui est nécessaire. Ce qui nous est d'abord apparu comme un défaut moral de l'espèce humaine se révèle désormais comme un avantage décisif pour sa survie. En effet, il enraye son autodestruction et rend possibles des relations humaines apaisées. Comme le remarque Kant, la politesse et les compliments sont sans doute des faux-semblants, mais ce sont des faux-semblants nécessaires parce qu'ils rendent possible non seulement une société polie, mais surtout l'existence même de cette société.

La courtoisie (politesse) est une manière apparente de se mettre au niveau de quelqu'un, qui rend aimable. Les courbettes (compliments) et toute la galanterie des courtisans, y compris les plus brûlantes assurances verbales d'amitié, ne correspondent

manière d'être [...] nous ne les regardions plus comme des dieux qui lisaient dans nos cœurs [...] nous commençons à nous cacher, à nous mutiner, à mentir » (*Id.*, pp. 20-21).

¹⁵ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit.

¹⁶ *Ibid.*

certaines pas toujours précisément à la vérité [...] ; pourtant, il est vrai aussi qu'elles ne trompent personne parce que chacun sait ici à quoi s'en tenir ¹⁷.

Un mensonge dont tout le monde sait qu'il est un mensonge n'est pas en ce sens un « vrai » mensonge, et l'impératif moral de dire la vérité doit être distingué de l'impératif de dire *toute* la vérité : les hommes « prennent l'apparence de la sympathie, du respect des autres, de la décence, de l'altruisme, sans pour autant tromper qui que ce soit, parce qu'il est entendu pour tout le monde que rien n'est ici conçu du fond du cœur » ¹⁸. La capacité humaine de dissocier l'être du paraître doit en ce sens être interprétée comme une forme de liberté. Car elle n'inclut pas seulement la capacité de mentir, mais aussi la capacité de ne pas dire toute la vérité. Les hommes peuvent garder des secrets, et cela leur permet d'être authentiques – c'est-à-dire de dire la vérité – quand leur devoir moral leur prescrit de le faire. En ce sens, seuls les hommes sont capables d'être moralement authentiques, et ceci grâce au fait qu'ils sont seuls capables de ne pas l'être. En revanche, les extra-terrestres sincères sont nécessairement a-moralement authentiques car ils ne possèdent pas cette forme de liberté – la liberté de ne pas toujours dire ce qu'ils pensent ; ils ne peuvent que dire ce qu'ils pensent et penser ce qu'ils disent. Par conséquent, premièrement, ce que l'on pensait être une tromperie n'est pas en réalité une tromperie mais plutôt un semblant qui n'est pas un faux-semblant. Deuxièmement, ce semblant est en réalité la condition de possibilité d'une société civilisée :

Considérés globalement, les hommes sont d'autant plus des comédiens qu'ils sont davantage civilisés [...] et en fait, il est très bien qu'il en aille ainsi dans le monde ¹⁹.

Bien que Kant ne reprenne pas à son compte l'ironie de Rousseau qui qualifie cette opacité sociale de « chose bien merveilleuse » ²⁰, il ne fait aucun doute que celui-ci va non seulement dans le même sens, mais rend le diagnostic de ce dernier d'autant plus concluant.

Opacité sociale et vertu

Cependant, Kant ne s'arrête pas là. Dans de nombreux passages de son *Anthropologie*, il semble suggérer que le semblant de vertu n'est pas seulement la condition de possibilité de la société civile, mais aussi le moyen de moraliser l'homme.

Ils ne comptent il est vrai que pour de la menue monnaie, mais renforcent pourtant le sentiment de la vertu lui-même par l'effort accompli pour rapprocher autant que possible cette apparence de la vérité, effort de se laisser facilement aborder, effort de loquacité, de politesse, d'hospitalité, d'indulgence (éviter la querelle dans la controverse), tout ceci n'étant que les bonnes manières du commerce humain assorties des obligations extérieures par lesquelles on oblige en même temps les autres, qui

¹⁷ *Id.*, p. 85.

¹⁸ *Id.*, p. 84.

¹⁹ *Id.*, pp. 83-84.

²⁰ *Narcisse* (OC II, p. 968).

contribuent donc bien à l'intention vertueuse, dans la mesure où elles rendent la vertu au moins aimable ²¹.

Dans la mesure où des hommes jouent ces rôles, les vertus dont ils ont ainsi simplement, pour un certain temps, produit l'apparence se sont peu à peu véritablement éveillées et s'intègrent dans leur disposition d'esprit ²². [...]

Ces témoignages, initialement vides, de bienveillance et de considération conduisent peu à peu à des dispositions d'esprit qui sont véritablement de cette espèce ²³.

Il est préférable d'avoir en circulation de la petite monnaie que de ne disposer d'aucun moyen monétaire, et au bout du compte elle peut en tout cas, quand bien même c'est avec une perte considérable, être convertie en or pur ²⁴.

Même l'apparence du bien chez d'autres hommes doit avoir de la valeur à nos yeux : car, de ce jeu de dissimulations qui suscite la considération sans peut-être la mériter, doit bien pouvoir finir par naître quelque sérieux ²⁵.

Les semblants de vertu peuvent donc se transformer progressivement en vertu authentique. Paradoxalement, en prétendant être vertueux par l'intermédiaire de la politesse et des bonnes manières, l'homme se trompe lui-même et transforme son attitude pragmatique et polie en attitude vertueuse : « Tromper ce qui en nous est une puissance trompeuse [...] cela équivaut en revanche à revenir à l'obéissance à la loi de la vertu, et ce n'est pas une tromperie, mais au contraire une manière innocente de nous illusionner sur nous-mêmes » ²⁶. Cette capacité à s'illusionner soi-même ainsi que les autres est donc le moyen nécessaire aux progrès de la vertu : « La nature, avec sagesse, a implanté en l'homme l'inclination à se laisser tromper volontiers, cela pour sauver la vertu, ou en tout cas la rendre attrayante » ²⁷. Ainsi, la capacité humaine de dissocier l'être du paraître se transforme de condition de possibilité du mal en condition de possibilité de la vertu. En prétendant être vertueux, l'homme rend possible la société civilisée et corrélativement, il transforme cette capacité en capacité pour la vertu elle-même.

Par conséquent, si nous revenons une dernière fois sur la remarque de Kant à propos de notre capacité de « chercher [...] à pénétrer les pensées d'autrui, mais aussi de garder les siennes par devers soi », nous pouvons maintenant mieux comprendre pourquoi il écrit que c'est une « charmante qualité qui ne manque pas de se détériorer peu à peu » ²⁸. Cette qualité est charmante aussi longtemps qu'elle se limite à favoriser la société civile polie et policée. En revanche, dès qu'elle devient le moyen de tromper autrui, elle se transforme en « dissimulation [...], *mystification* délibérée et finalement [en] mensonge » ²⁹.

²¹ KANT, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 773.

²² KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 84.

²³ *Id.*, p. 85.

²⁴ *Id.*, p. 86.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Id.*, p. 84.

²⁷ *Id.*, p. 85.

²⁸ *Id.*, p. 324.

²⁹ *Ibid.*

Dès lors, doit-on conclure, avec Guy Lafrance, que « la majeure partie de la réflexion kantienne sur l'homme [...] ne rejoint que sur peu de points certaines considérations de Rousseau, notamment celles portant sur la politesse, le goût et le luxe »³⁰ ? Je ne le crois pas. En effet, il me semble qu'au contraire, Rousseau et Kant nous fournissent des analyses qui sont non seulement compatibles, mais surtout complémentaires. Pour le comprendre, j'aimerais me tourner un instant sur l'analyse kantienne du diagnostic rousseauiste :

On peut aussi accorder entre elles et avec la raison les affirmations qui furent si souvent dénaturées et en apparence contradictoires du célèbre J.-J. Rousseau. Dans ses ouvrages sur l'*Influence des sciences* et sur l'*Inégalité des hommes*, il montre très justement la contradiction inévitable entre la civilisation et la nature du genre humain en tant qu'espèce *physique*, où chaque individu doit réaliser pleinement sa destination ; mais dans son *Émile*, dans son *Contrat social*, et d'autres écrits, il cherche à résoudre un problème encore plus difficile : celui de savoir comment la civilisation doit progresser pour développer les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce *morale*, conformément à leur destination, de façon que l'une ne s'oppose plus à l'autre conçue comme espèce naturelle. De cette contradiction [...] naissent tous les vrais maux qui pèsent sur l'existence humaine, et tous les vices qui la déshonorent³¹.

En ce sens, ce que suggère Kant, c'est que le diagnostic rousseauiste ne devient véritablement significatif et signifiant que s'il est resitué dans le cadre plus large de la problématique des remèdes.

Ces trois écrits, qui représentèrent l'état de nature comme un état d'innocence [...], devraient uniquement servir de fil conducteur à son *Contrat social*, son *Émile* et son *Vicaire savoyard* en vue de découvrir le moyen de sortir du labyrinthe de maux dans lequel notre espèce s'est enfermée par sa propre faute. En fait, [Rousseau] exprimait ainsi la difficulté que rencontre notre espèce pour s'engager dans la direction où elle se rapprocherait continûment de sa destination³².

Kant nous propose ainsi une anthropologie *pragmatique* qui prend en compte le diagnostic rousseauiste tout en se plaçant d'emblée dans la perspective des remèdes. Ce discours a pour objet l'homme tel qu'il est désormais et non pas tel qu'il est sorti des mains de la nature, et il s'attache à mettre en lumière « ce que l'homme, comme être agissant par liberté, fait ou peut et doit faire de lui-même »³³.

L'homme est destiné par sa raison à exister en société avec des hommes et à se cultiver, se civiliser, se moraliser, dans cette société, par l'art et les sciences, si grand que puisse être son penchant animal à s'abandonner passivement aux séductions du confort et du bien-vivre qu'il appelle félicité : bien plutôt est-il destiné à se rendre activement digne de l'humanité, en luttant contre les obstacles dont l'accable la

³⁰ Guy LAFRANCE, « De Rousseau à Kant, à propos de l'anthropologie », dans Jean FERRARI (éd.), *L'année 1798. Kant sur l'anthropologie*, Paris, Vrin, 1997, p. 33.

³¹ KANT, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, dans *Opusculs sur l'histoire*, traduction de Stéphane PIOBETTA, Paris, Flammarion, 1990, pp. 154-155.

³² KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 316.

³³ *Id.*, p. 41.

grossièreté de sa nature. L'homme doit donc nécessairement être éduqué en vue du bien ³⁴.

En discutant les archétypes de la sociabilité réussie, que ce soit sous la forme de la fête chez Rousseau ou du dîner entre amis chez Kant, nous tenterons d'illustrer plus avant cette interprétation.

Les dîners kantien et les fêtes rousseauistes : la sociabilité vertueuse restaurée

Pour Kant, les dîners ont pour tâche de procurer les paramètres du cadre coopératif de l'étiquette et des convenances au sein duquel l'homme peut à la fois produire son caractère propre et celui de la société à laquelle il appartient.

Le bien-vivre qui, en définitive, semble s'accorder le mieux avec une telle humanité, c'est un *bon repas pris en bonne compagnie* (et, si c'est possible, en une compagnie variée), [...] il faut que cette petite table n'ait pas en priorité pour but la satisfaction du corps (que chacun peut trouver aussi bien dans la solitude), mais le contentement social, dont ce repas ne doit apparaître que comme le véhicule ³⁵.

Un dîner réussi crée une relation entre l'intellect et le corps qui manifeste la définition propre du sujet. En se soumettant à la régulation de son système diététique, l'homme produit en lui un rapport sain entre sa consommation de nourriture et le cours de ses pensées. En ce sens, on pourrait aller jusqu'à dire, comme je l'ai démontré dans un autre contexte, que les dîners sont chez Kant l'occasion de la réalisation ultime de toutes les dimensions de l'humanité : « L'orientation de la pensée qui réunit le bien-vivre et la vertu *dans les relations avec autrui*, est l'humanité. [...] Le bien-vivre qui, en définitive, semble s'accorder le mieux avec une telle humanité, c'est un *bon repas pris en bonne compagnie* » ³⁶.

En revanche, Rousseau semble de prime abord utiliser le paradigme des fêtes pour symboliser au contraire les risques que comporte la sociabilité humaine.

À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'appriivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés ³⁷.

Comme nous l'avons esquissé en introduction, les festins primitifs que Rousseau décrit sont l'occasion d'échanges de regards qui rendent possible la prise de conscience des différences individuelles et le désir présomptueux et impatient d'être préféré : « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le

³⁴ *Id.*, p. 314.

³⁵ *Id.*, p. 253.

³⁶ *Id.*, p. 251-252. Voir Alix COHEN, « The Ultimate Kantian Experience : Kant on Dinner Parties », *History of Philosophy Quarterly*, 2008, vol. 25/4, pp. 315-336.

³⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (OC III, p. 169).

plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré »³⁸. La comparaison ne nous rend attentifs aux autres que dans le but de les surpasser si ce n'est de s'en débarrasser, et c'est ainsi que, selon l'imagerie rousseauiste la plus familière, les fêtes transforment l'amour de soi en amour-propre et inaugurent par là le gouffre entre l'être et le paraître³⁹.

Mais si l'idéal rousseauiste de la fête ne se trouve pas dans le second *Discours*, il existe malgré tout – en particulier dans l'*Essai sur l'origine des langues* et *La Nouvelle Héloïse*.

Là se firent les premières fêtes, les pieds bondissaient de joie, le geste empressé ne suffisait plus, la voix l'accompagnait d'accents passionnés, le plaisir et le désir confondus ensemble se faisaient sentir à la fois. Là fut enfin le vrai berceau des peuples, et du pur cristal des fontaines sortirent les premiers feux de l'amour⁴⁰.

Jean Starobinski en a donné une analyse pénétrante : « La fête champêtre, précisément, offre aux belles âmes un spectacle qui simule le *retour* à l'innocence première. Elles savent que ce n'est là qu'une illusion : seulement l'effet de cette illusion est de *rapprocher* merveilleusement l'image de l'innocence idyllique [...] C'est là une fiction, un jeu symbolique, et non pas un vrai retour à l'origine »⁴¹. Rousseau rejoint donc ici Kant sur deux points fondamentaux. Premièrement, nous sommes dans le cadre d'une illusion. Et deuxièmement, les participants sont conscients du caractère illusoire de l'expérience à laquelle ils prennent part. C'est par conséquent la conjonction de ces deux caractéristiques qui permet à Kant comme à Rousseau de maintenir que le caractère illusoire n'est pas au détriment de la qualité de l'expérience elle-même, mais au contraire à son service. Nous retrouvons ici la figure désormais familière du remède dans le mal, une figure récurrente chez nos deux philosophes⁴². De plus, fait décisif pour l'un comme pour l'autre, loin de perdurer tout au long de la soirée, le caractère illusoire de l'expérience disparaît peu à peu, et ce notamment grâce au fait que l'ivresse des participants ouvre leurs cœurs à la sincérité des sentiments. Ainsi, un passage de l'*Anthropologie* de Kant suggère que bien que l'ingestion excessive d'alcool doive être évitée, la boisson consommée avec modération pose en revanche un avantage moral :

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Id.*, p. 174.

⁴⁰ *Essai sur l'origine des langues* (OC IV, p. 406). Comme le remarque Starobinski, « [a]ucune ombre suspecte, contrairement à ce que nous avons lu dans le second *Discours*, ne vient s'insinuer dans cette pastorale à la manière de Claude Lorrain » (Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989, p. 210).

⁴¹ Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 116.

⁴² « Montrons [...] dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature » (Rousseau, *Du contrat social*, OC III, p. 288). « Il faut employer beaucoup d'art pour empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel » (Rousseau, *Émile*, OC IV, p. 640). Comme le note Starobinski, « la transmutation du mal en remède, de ce qui était source de vices et de conflits en « vertu », s'opère grâce à un déplacement du point d'application, grâce à un changement qui affecte l'économie et la redistribution d'un même sentiment » (Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, op. cit., p. 180).

La boisson délie la langue (*in vino disertus*). Mais elle ouvre aussi le cœur et elle offre un véhicule matériel à une qualité morale, à savoir la franchise. [...] Il y a quelque chose de bienveillant dans cette permission qu'on donne à l'homme de franchir quelque peu, et pour un temps bref, la limite de la sobriété sous l'emprise de la joie d'être en société ⁴³.

D'une façon sans doute inattendue, Kant ne plaide pas pour la sobriété dans le contexte d'une sociabilité joyeuse et festive. Au contraire, il permet et même encourage l'enivrement léger et ponctuel lorsqu'il est accompagné de la vertu – c'est-à-dire à condition que le buveur soit de bonne nature et reste à la fois sincère et sociable. En ce sens, en permettant la sincérité, l'enivrement est moralement salubre : il va à l'encontre de « la manière dont tout homme prudent trouve nécessaire la dissimulation d'une bonne partie de ses pensées » ⁴⁴. De même, Rousseau note les effets positifs du vin sur le comportement des participants : « Les servantes apportaient du vin [...] Il résulta de tout cela un attendrissement général que je ne saurais peindre, mais que, dans l'allégresse universelle, on éprouve assez naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher » ⁴⁵. L'alcool ouvre les cœurs et rend par là-même les participants plus authentiques, à l'image des vendanges de *La Nouvelle Héloïse* ⁴⁶.

Par conséquent, pour Kant comme pour Rousseau, la fête est un art subtil qui requiert des conditions optimales pour accomplir ce que la nature n'est plus capable de réaliser : une sociabilité apaisée, transparente ou tout au moins authentique, au sein de laquelle les participants partagent un moment d'humanité retrouvée. En revanche,

[m]anger seul est malsain pour un savant versé dans la philosophie ; car il ne s'agit pas alors de *restauration*, mais (surtout s'il fait ripaille seul) d'*exhaustion*, et c'est là un travail épuisant plutôt qu'un jeu qui vivifie les pensées. L'homme qui, à table, se repaît de lui-même en méditant pendant ses repas solitaires perd peu à peu sa bonne humeur, pour la retrouver en revanche si un compagnon de table lui offre, par des plaisanteries variées, une nouvelle manière susceptible de le vivifier et qu'il n'est pas parvenu à découvrir lui-même ⁴⁷.

La figure du dîneur solitaire est en dehors du cadre régulé de la sociabilité. Il possède une ressemblance marquante avec le portrait supposé de Rousseau par Diderot : « Il n'y a que le méchant qui soit seul » ⁴⁸. Figure de l'intempérance, le philosophe solitaire est un sujet qui s'exclut du domaine régulé de la sociabilité. Il se gaspille en gaspillant ce qu'il a à offrir au monde – ses pensées, ses idées, ses qualités, les dons qu'il a reçus de la nature. En refusant l'engagement avec le monde, il refuse les conditions de son propre développement, la stimulation intellectuelle, l'opportunité d'apprendre des autres et de découvrir le monde, et gâche ainsi ses talents.

⁴³ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 110.

⁴⁴ Id., p. 323.

⁴⁵ *Lettre à d'Alembert* (OC v, pp. 123-124).

⁴⁶ « On boit à discrétion, la liberté n'a point d'autres bornes que l'honnêteté » (*La Nouvelle Héloïse*, OC II, pp. 608-609).

⁴⁷ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 255.

⁴⁸ DIDEROT, *Le fils naturel*, cité dans ROUSSEAU, *Correspondance*, « À Monsieur de St Germain », février 1770, p. 201.

En s'isolant du reste de l'espèce humaine, le dîneur solitaire néglige la dimension sociale de la vertu, une dimension qui est essentielle à la réalisation du devoir de se perfectionner moralement ⁴⁹. Il est impossible d'être réellement et entièrement moral si l'on vit seul selon Kant, car la dimension sociale de la vertu est aussi importante que sa dimension privée (c'est-à-dire celle qui est centrée sur l'individu lui-même) : « La *bonne manière de vivre* consiste à adapter le bien-vivre à la sociabilité » ⁵⁰. Bien que l'homme soit capable de subvenir à ses besoins par lui-même, il ne doit pas entreprendre cette tâche seul, mais au contraire au sein d'une société policée et paisible : « L'esprit ne peut pas rester longtemps au repos, mais doit recevoir une nouvelle impulsion [...]. Les occasions sociales qui constituent un plaisir essentiel, en font partie, et sont une véritable médecine de l'esprit » ⁵¹. Le dîneur sociable est donc sain non seulement socialement, mais également cognitivement, réalisant ainsi toutes les dimensions de l'humanité : « L'orientation de la pensée qui réunit le bien-vivre et la vertu *dans les relations avec autrui* est l'humanité » ⁵².

⁴⁹ « C'est un devoir aussi bien envers soi-même qu'envers les autres que de se livrer, avec ses perfections morales, au commerce que les hommes ont entre eux (*officium commercii, sociabilitas*), de ne pas *s'isoler* (*separatistam agerere*), [...] de cultiver les moyens qui y conduisent indirectement, le fait d'être agréable en société [...] et ainsi d'ajouter à la vertu les grâces – objectif dont la réalisation constitue elle-même un devoir de vertu » (KANT, *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 348).

⁵⁰ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 214.

⁵¹ KANT, *Leçons d'anthropologie*, dans *Gesammelte Schriften*, vol. 25, Berlin, De Gruyter, 1997, p. 569 ; ma traduction.

⁵² KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 251. Il faut d'ailleurs noter que pour Kant, la figure du dîneur solitaire n'est pas qu'un trope. Comme l'a noté Maugham, celui-ci « ne supportait pas de dîner seul, et l'on raconte qu'une fois, alors qu'il n'avait personne pour lui tenir compagnie, il a demandé à son domestique d'aller dans la rue et de ramener avec lui la première personne qu'il trouverait » (W. S. MAUGHAM, *The Vagrant Mood*, London, Random House, 2001, p. 132 ; ma traduction). Pendant plus de trente ans, Kant déjeuna dans des tavernes, et selon Borowski, « il avait un accord avec le tenancier stipulant qu'il trouverait une compagnie bonne et décente là-bas » (Manfred KUEHN, *Kant. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 221 ; ma traduction). Quand il s'est enfin installé chez lui, il engagea un cuisinier et commença à recevoir de la compagnie à dîner (*Id.*, p. 325).

Notices biographiques des auteurs

Reinhard BACH est professeur titularisé de philologie française à l'Université de Greifswald (Allemagne). Ses recherches portent sur la philologie, les sciences politiques et l'histoire des idées. Spécialiste de Rousseau, il a publié, parmi de très nombreux articles, communications et monographies, l'ouvrage intitulé *Rousseau et le discours de la Révolution – Au piège des mots – Les Physiocrates, Sieyès, les Idéologues* (Uzès, Inclinaison, 2011).

IsabelleCHANTELOUBE a publié plusieurs articles, inspirés par l'Analyse du discours, sur la langue et le style des écrivains du XVIII^e siècle, comme, par exemple, « Bruits et mouvements de cabales dans *l'Intrigue du mariage de M. le duc de Berry* (avril-juillet 1710) : état du discours rapporté dans les *Mémoires* de Saint-Simon » (*Questions de style*, 9, PUF, mars 2012, pp. 79-91) ; mais son auteur de prédilection reste Jean-Jacques Rousseau : *La Scène d'énonciation de J.-J. Rousseau* (Paris, Honoré Champion, 2007), *Un discours sur l'origine : Les Confessions de J.-J. Rousseau* (PUF, à paraître en juin 2012). Au colloque *l'Unité de l'œuvre de Michel Houellebecq*, organisé en mai 2012 à Marseille par Bruno Viard, elle a proposé une communication intitulée « Autoportrait, dérision, accusation : la visite à l'écrivain chez Rousseau et Michel Houellebecq ». Elle est actuellement rattachée au CEDFL-GADGES à l'Université Jean Moulin-Lyon 3.

Nanine CHARBONNEL est professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg. Auteur d'une nouvelle théorie de la métaphore (*Les Aventures de la métaphore*, 1991, et *Philosophie du modèle*, 1993, Presses universitaires de Strasbourg), elle tente de relire l'histoire de la métaphysique à la lumière de la montée conjointe de l'oubli de la relation (le « propre-à-soi »), et de l'oubli du sens figuré (le sens propre). Elle a publié

en 2006 un ouvrage en trois volumes, *Philosophie de Rousseau* (Aréopage), et en 2012 une introduction à cette lecture, *Rousseau. Le grand malentendu* (Aréopage).

Chargée de cours à l'Université d'York, Alix COHEN est actuellement collaboratrice du Fonds national suisse de la recherche scientifique à l'Université de Neuchâtel. Co-directrice du White Rose Centre for the History of Philosophy, trésorière de la British Society for the History of Philosophy et membre de l'Équipe Rousseau (UMR 8599 du CNRS), elle a publié entre autres l'ouvrage *Kant and the Human Sciences*, Londres, Palgrave Macmillan, 2009.

Marie-Hélène COTONI est professeur émérite à l'Université de Nice (UFR Lettres, arts et sciences humaines et Centre transdisciplinaire d'épistémologie de la littérature). Une grande partie de ses travaux a porté sur les philosophes des Lumières (y compris la littérature philosophique clandestine) et leurs rapports avec la Bible. Collaboratrice de l'édition des *Œuvres complètes* de Voltaire à la Voltaire Foundation d'Oxford, elle a également réalisé l'édition critique de la *Lettre* de J.-J. Rousseau à Christophe de Beaumont pour l'édition du tricentenaire des *Œuvres complètes* de Rousseau, aux éditions Slatkine (2012).

Ancien professeur à l'Université de Neuchâtel (Suisse), Frédéric S. EIGELDINGER, après avoir longtemps travaillé sur Rimbaud, s'est spécialisé dans l'édition des « *minora* » de Rousseau. Il a codirigé avec Raymond Trousson le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Honoré Champion, 1996) et la nouvelle édition des *Œuvres* et des *Lettres* du Citoyen de Genève (Paris, Honoré Champion, 24 vol., 2012).

Doctorant de l'Université de Hitotsubashi (Japon), et membre de la Société japonaise pour la promotion de la science (JSPP), Masashi FUCHIDA consacre ses recherches aux questions de méthodologie philosophique au XVIII^e siècle, en particulier dans les œuvres de Rousseau et de Condillac.

Professeur émérite de philosophie (Université de Caen), Simone GOYARD-FABRE a fondé et dirigé le Centre de philosophie politique et juridique (unité rattachée au CNRS) de 1981 à 1994. Ses travaux sont consacrés à la philosophie du droit. Entre autres articles et ouvrages, elle a publié récemment *Re-penser la pensée du droit* (Paris, Vrin, 2007), *De l'interrogation radicale* (Paris, Editions du Cerf, 2011) et *La textualité du droit* (Paris, Editions du Cerf, 2012).

Professeur agrégé en Lettres modernes de l'Université Lyon 1, membre associé de l'UMR-Lire (CNRS), Maria LEONE participe actuellement à l'édition des *Œuvres complètes* de J.-J. Rousseau chez Garnier. Parmi divers articles récents, elle a publié : « *La Nouvelle Héloïse* et ses lecteurs philosophes : quand l'écriture romanesque redéfinit les modalités du dialogue de Rousseau et de ses « ennemis » » (actes du colloque international « Rousseau et les philosophes », sous la direction de Michael

O'DEA, SVEC, 2010, 12), et « Rousseau et la fatalité du spectacle », contribution au dossier « Rousseau » du *Magazine littéraire*, décembre 2011.

Daniel NEICKEN est membre de l'Équipe J.-J. Rousseau CELLF 17^e-18^e s. (Paris-Sorbonne/CNRS). Citoyen de Blegny, il vient de publier, dans le numéro 18 des *EJRR*, « Rugoletto, De la mésaventure avec Zulietta au rugueux épaississement des parties de Bonaventura Cavalieri opéré par Rousseau », et dans le numéro 50 des *AJRR*, « Reyneau partout, ou la méthode de résoudre le problème des mathématiques du *Contrat social* ». En marge de sa production scientifique, il se consacre également à la communication originale de la pensée politique de Rousseau par le biais des nouvelles technologies (cf. son application gratuite pour iPad, « Jean-Geek 1, Rousseau Rectangle Rectitude »).

Pascale PELLERIN est membre de l'UMR-Lire du CNRS, à l'Université Stendhal-Grenoble III. Son principal thème de recherche est la réception des penseurs des Lumières dans l'imaginaire colonial (conquête et colonisation de l'Algérie, XIX^e-XX^e siècles). On lui doit l'ouvrage intitulé *Les philosophes des Lumières dans la France des années noires* (Paris, L'Harmattan, coll. « Historiques », 2009).

Ancien professeur de la Haute École Condorcet, Michel TERMOLLE consacre ses recherches à la pérennité des concepts pédagogiques contenus dans *Émile ou de l'éducation*, aux éditions compilées des œuvres de Rousseau éditées au XVIII^e siècle, ainsi qu'aux demeures de Rousseau. Entre autres contributions récentes, il a publié *Bernardin, épigone de J.-J. Rousseau* (Peeters, 2012) ; *Jean-Jacques Rousseau, une existence et une œuvre en quête d'insulation* (Tunis, éditions Sahar, 2012) et *Jean-Jacques Rousseau et l'éducation* (Paris, CRAP, 2012).

Raymond TROUSSON, professeur émérite de l'Université libre de Bruxelles, a publié des biographies de Rousseau (2003), Diderot (2005) et Voltaire (2008), ainsi que de nombreux ouvrages consacrés aux auteurs et à l'histoire des idées. Il a, en particulier, publié des travaux concernant la réception, aux XVIII^e et XIX^e siècles, des principaux philosophes des Lumières.

Ancien aspirant du Fonds national de la recherche scientifique sous la direction de Raymond Trousson, docteur en philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, membre de l'Équipe Rousseau à l'Université de Paris IV-Sorbonne (UMR 8599 du CNRS) et du Groupe d'étude du XVIII^e siècle (ULB), Christophe VAN STAEN est l'auteur d'une thèse ainsi que de nombreux articles et communications consacrés à la vie, à l'œuvre et aux idées de Jean-Jacques Rousseau. En 2010, il a publié une édition critique de ses *Institutions chimiques* (Paris, Honoré Champion), et a participé au grand projet de ses *Œuvres complètes*, parues en 2012 (édition du tricentenaire, Genève, Slatkine).

María Jose VILLAVERDE est Catedrática en sciences politiques de l'Universidad Complutense de Madrid. Ses travaux portent sur Rousseau, les Anti-Lumières, ainsi

que sur les concepts de démocratie et de tolérance dans l'œuvre de Spinoza. Parmi ses principales publications, on compte une étude préliminaire du *Traité théologico-politique* et du *Traité politique* (Madrid, Tecnos, 2007) ; *La ilusión republicana. Ideales y mitos* (Madrid, Tecnos, 2008) ; *Forjadores de la Tolerancia*, coédité avec John Christian LAURSEN, Madrid, Tecnos, 2011 ; et *Paradoxes of Religious Tolerance in Early Political Thought* (Lexington Books, 2012).

Robert YENNAH, ancien étudiant de l'Université de Paris iv-Sorbonne, est depuis 1992 enseignant-chercheur à l'Université du Ghana. Ses recherches portent sur Rousseau, Voltaire, et sur l'apport de la philosophie des Lumières au développement humain en Afrique.

Clef des références

- AJR* : *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* (Genève, 50 vol.).
EJR : *Études Jean-Jacques Rousseau* (Montmorency, 18 vol.).
- OC* : Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes* (éd. Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Gallimard, 5 vol.).
- ET* : Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, édition du tricentenaire (éd. Raymond TROUSSON et Frédéric S. EIGELDINGER, Genève, Slatkine, 17 vol.).
- CC* : *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau* (éd. Ralph Alexander LEIGH, Genève-Oxford, Voltaire Foundation, 52 vol.).
- L* : *Lettres de Rousseau* (éd. Raymond TROUSSON, Frédéric S. EIGELDINGER et Jean-Daniel CANDAU, Genève, Slatkine, 7 vol.).

Table des matières

Introduction	
Christophe VAN STAEN.....	7

PREMIÈRE PARTIE

Image

Jean-Jacques Rousseau tel qu'en lui-même : 1750-1912	
Raymond TROUSSON.....	21
Rousseau et les malentendus d'une nouvelle philosophie de l'histoire	
Reinhard BACH	45
Anti-rousseauisme et antisémitisme sous l'Occupation	
Pascale PELLERIN.....	57

DEUXIÈME PARTIE

Mot

Les origines d'un succès. Note sur l'esthétique sérielle de <i>La Nouvelle Héloïse</i>	
Christophe VAN STAEN.....	69
Humeurs de Rousseau à l'égard de ses amis correspondants	
Frédéric S. EIGELDINGER.....	77
La construction d' <i>Émile ou de l'éducation</i> au travers de la correspondance de Jean-Jacques Rousseau	
Michel TERMOLLE.....	93

Le « dé-nommé » Rousseau : l'écriture autobiographique comme reconquête du nom dans l'ombre de Voltaire Maria LEONE	119
---	-----

TROISIÈME PARTIE

Orientation

Mécréant ou chrétien ? Les paradoxes dans la pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau Marie-Hélène COTONI	143
Julie ou la Nouvelle Héroïne, « ses derniers moments, ses discours, ses sentiments et son âme » devant la mort, le médecin et le ministre Robert YENNAH	159
Par-delà propre et figuré. Le rousseauisme, un nouveau christianisme Nanine CHARBONNEL	171
La cause et l'origine : sur l'épistémologie de Rousseau Masashi FUCHIDA	185

QUATRIÈME PARTIE

Action

La volonté générale en 1570 et la volonté de tous : aperçu d'une synonymie inaperçue de Belleforest à nos jours Daniel NEICKEN	197
Rousseau, Spinoza : deux visions opposées de la démocratie Maria José VILLAYERDE	211
L'instance transcendantale de la politique selon Jean-Jacques Rousseau La législation et le Législateur Simone GOYARD-FABRE	223
Sociabilité, art de la fête et vertu chez Rousseau et Kant Alix COHEN	245
Notices biographiques des auteurs	257
Clef des références	261
Table des matières	263

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Fabrice Picod)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Economie (Henri Capron)
- Education (Françoise Thys-Clément)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Philosophie et société (Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccai-Reyners)
- Quête de sens (Manuel Couvreur et Marie-Soleil Frère)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- Statistique et mathématiques appliquées
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Alain Dierkens), les *Etudes sur le XVIII^e siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Eliane Gubin et Valérie Piette).

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 - CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique

EDITIONS@ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Fax +32 (0) 2 650 37 94

Direction, droits étrangers : Michèle Mat.

Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-2012)

MATÉRIAUX POUR UN RENOUVEAU CRITIQUE

Si pour la critique rousseauiste, le tricentenaire fut avant toute chose l'occasion de se célébrer elle-même, où faut-il donc chercher Rousseau ? Peut-être en ces pages qui, rassemblant dix-sept études réalisées par des chercheurs de toutes générations, spécialités et nationalités, font l'audacieux pari que la richesse encyclopédique et la complémentarité des approches vouées à Rousseau ne sont guère de vaines promesses. Depuis leur lancement en 1974, les *Etudes sur le XVIII^e siècle* n'avaient pas encore consacré un volume complet de leur prestigieuse collection à l'œuvre, à la vie et aux idées de Jean-Jacques Rousseau. Par cette publication, elles rendent enfin au Citoyen le plus subtil des hommages : celui qui dénonce l'autocélébration aveuglée de ses lecteurs, pour revenir, en toute simplicité et sans fastes, à lui seul.

ISBN 978-2-8004-1530-7



9 782800 415307

www.editions-universite-bruxelles.be

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Archives & Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les Archives & Bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis. Toutefois les copies numériques ne peuvent être stockées dans une autre base de données dans le but d'y donner accès ; l'URL permanent (voir [Article 3](#)) doit toujours être utilisé pour donner accès à la copie numérique mise à disposition par les Archives & Bibliothèques.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.