

L'Émile, un roman de la nature :
Thèmes et formes d'une recherche philosophique

Thesis

zur Erlangung des akademischen Grades eines Master of Arts (M.A.)

im Studiengang

Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie – Philosophies allemande et
française : enjeux contemporains

Der Universitäten

Bergische Universität Wuppertal
Université Toulouse Jean-Jaurès
Univerzita Karlova Praha

vorgelegt von:	Luca Rizzo
Betreuende Gutachterin:	Prof. Dr. Friederike Kuster
Zweite Gutachterin:	Dr. Géraldine Lapan

Wuppertal, le 15/07/2020

Dédicace et remerciements

Je dédie ce travail à ma famille et aux amis qui m'ont soutenu durant son écriture. Je pense en particulier à mes parents et à mon frère ; mais aussi, à Agbéko, Charlotte, et Hugo.

Je remercie chaleureusement Frau. Prof. Dr. Kuster et Mme Dr. Lepan pour leurs conseils, sans lesquels ce travail n'aurait pas pu voir le jour.

Sommaire

Avertissement bibliographique et abréviations	4
Introduction.....	6
Poésie et philosophie dans le <i>Timée</i> et le <i>Critias</i> de Platon.....	10
Poésie dans le <i>Timée</i> et le <i>Critias</i>	10
Le problème de la cosmogonie.....	11
Le <i>Timée</i> : une fiction imaginative romanesque.....	14
Interprétation moderne du <i>Timée</i>	16
Imagination et vérité	17
Esthétique généralisée et philosophie de la nature	19
L'anthropologie rousseauiste : une théorie générale de la nature	22
Le contexte d'écriture de l' <i>Émile</i>	22
La théodicée et l'anthropodicée	24
L'homme de la nature	26
Des causes et du statut de l'évolution historique de l'espèce humaine	29
De la perfectibilité humaine	31
Une histoire en trois étapes	32
L' <i>Émile</i> , synthèse et dépassement de la recherche anthropologique	35
Critique sociale et éducation	35
Le renversement de l'artificialité : la bonne dénaturation	37
Statut du projet d'éducation d'Émile.....	39
Les principes fondamentaux de l'éducation.....	41
La permanence/persistance éducative de la nature.....	43
L'artificialité de l'éducation naturelle.....	46
L'éducation comme synthèse et solution pratique.....	48
L' <i>Émile</i> et le caractère composite de l'Homme	50
Le problème de la connaissance de la nature humaine.....	53
Un problème méthodologique	53
La difficulté méthodologique du temps et de l'« <i>insensibilité</i> »	55
Une théorie de la connaissance	57
Les actes de la conscience.....	61
La <i>Troisième promenade</i> : une explication du fonctionnement de la connaissance pratique	62

Le <i>Discours sur l'inégalité</i> : une tentative de résolution du problème de la connaissance de la nature humaine	64
L' <i>Émile</i> , un roman comme outil philosophique	69
Du <i>Discours sur l'inégalité</i> à l' <i>Émile</i>	69
Temporalité dans l' <i>Émile</i>	72
Émile comme personnage	73
Le statut de la fiction, du romanesque : réflexion sur les genres littéraires dans les <i>Rêveries du promeneur solitaire</i>	74
La question de la discipline historique	76
L' <i>Émile</i> , un roman	79
Le caractère philosophique de ce roman	82
Le rôle philosophique de la fonction significatrice du langage	83
Les conditions de possibilité de la fonction significatrice du langage : la question du <i>Style</i>	84
Écriture et musique	86
Conclusion	89
Bibliographie	92
Œuvres de Rousseau	92
Autres œuvres citées	93
Œuvres citées en format électronique	94

Avertissement bibliographique et abréviations

Le travail ci-dessous se présente selon la forme réglementaire imposée par la faculté de philosophie de la Bergische Universität de Wuppertal. Néanmoins, ayant eu la possibilité de rédiger notre recherche en langue française, nous nous sommes permis d'en utiliser les abréviations bibliographiques usuelles.

Du fait de la crise sanitaire advenue pendant l'écriture de ce travail, et de ses conséquences sur l'accès au matériel scientifique et pédagogique, nous avons été astreints à l'utilisation intensive de documents électroniques. Nous avons cherché à les limiter, dans la forme finale de notre travail, au stricte nécessaire. Néanmoins, pour certains ouvrages, nous n'avons pas eu d'autre choix que d'utiliser un format spécifique : le format électronique *Kindle*. Malheureusement, ce format ne contient pas toujours de pagination classique. Pour un nombre très réduit d'ouvrages nous n'avons donc pas pu faire intervenir ce mode de référencement commun.

Certains ouvrages sont désignés dans le corps du texte par des formulations raccourcies :

- Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est désigné par la dénomination « *Discours sur l'inégalité* » ou « *Second discours* »

- La *Lettre à Christophe de Beaumont* est désignée par la dénomination « *Lettre à C. de B.* »

- *Émile ou de l'éducation* est désigné par la dénomination « *Émile* »

- *Du contrat social ; ou, principes du droit politique* est désigné comme « *Du C.S.* »

Pour distinguer le livre l'*Émile ou de l'éducation* et l'individu Émile, nous écrivons le premier en *italique* et le second en écriture simple.

Introduction

Tout lecteur souhaitant se confronter à la philosophie de Jean-Jacques Rousseau – sa lecture, sa compréhension – doit faire face à différentes difficultés, certaines anecdotiques ; d'autres dangereuses. Bien qu'il ait essayé de s'en prémunir par son entreprise autobiographique¹, les 242 ans qui nous séparent de sa mort ont vu fleurir, et se perpétuer, nombre de préjugés sur la personne de Jean-Jacques ou sur le philosophe Rousseau. Il y a peut-être peu d'écrivains dont des épisodes de vie sont si populaires, et l'autobiographie si peu lue ; il y a sûrement peu de philosophes dont la pensée est si commentée, et dont l'œuvre est si mal comprise. La réception de l'œuvre de Rousseau est en soi un problème posé aux sciences humaines, à l'histoire et à la philosophie. Un grand commentateur contemporain de l'œuvre de Rousseau a exposé ce problème :

« On n'en a jamais fini avec lui : il faut toujours s'y reprendre à neuf, se réorienter ou se désorienter, oublier les formules et les images qui nous le rendaient familier et nous donnaient la rassurante conviction de l'avoir défini une fois pour toutes. Chaque génération découvre un nouveau Rousseau, en qui elle trouve l'exemple de ce qu'elle veut être, ou de ce qu'elle refuse passionnément. »²

Pour Starobinski, cette difficile interprétation relève des caractéristiques même de la philosophie de Rousseau :

« Ce foisonnement et ce renouvellement des points de vue tiennent à certains caractères propres de l'œuvre de Rousseau. Il en dit trop et trop peu tout ensemble. C'est une œuvre qui, de la réflexion philosophique à l'autobiographie, de la dialectique la plus serrée à l'épanchement lyrique, de la fiction

¹ Dans le dernier paragraphe du livre VIII des *Confessions*, Rousseau décrit clairement son objectif : « [...] mais puisque enfin mon nom doit vivre, je dois tâcher de transmettre avec lui le souvenir de l'homme infortuné qui le porta, tel qu'il fut réellement, et non tel que d'injustes ennemis travaillent sans relâche à le peindre. ». Rousseau, Jean-Jacques : *Les Confessions*. Éditions Gallimard. 1959. liv. XIII, p. 486

L'espoir que la postérité lui rende justice s'éteindra malheureusement lui aussi à la fin de sa vie : « Sitôt que j'ai commencé d'entrevoir la trame dans toute son étendue, j'ai perdu pour jamais l'idée de ramener de mon vivant le public sur mon compte, et même ce retour ne pouvant plus être réciproque me serait désormais bien inutile. Les hommes auraient beau revenir à moi, ils ne me retrouveraient plus. » Rousseau, Jean-Jacques : *Réveries du promeneur solitaire*. Association de Bibliophiles Universels. [<http://abu.cnam.fr/>]. Édition électronique libre de droit. 1999. *Première promenade*, p. 6

² Starobinski, Jean : *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi des sept essais sur Rousseau*. Éditions Gallimard. 1971. p. 319

à la législation, joue sur un nombre considérable de registres et occupe une étonnante diversité de dimension spirituelle. »³

Cependant, cette complexe diversité n'est pas un obstacle infranchissable :

« *Aventurier, rêveur, philosophe antiphilosophe, théoricien, politique, musicien, persécuté : Jean-Jacques a été tout cela. Si diverse que soit cette œuvre, nous croyons qu'elle peut-être parcourue et reconnue par un regard qui n'en refuserait aucun aspect : elle est assez riche pour nous suggérer elle-même les thèmes et les motifs qui nous permettront de la saisir à la fois dans la dispersion de ses tendances et dans l'unité de ses intentions.* »⁴

Quel est ce regard qui doit nous permettre de saisir l'œuvre de Rousseau dans sa globalité ; de son intime subtilité, à sa légalité, en passant par son originalité ? Rousseau lui-même semble nous montrer une voie possible. Dans *Les confessions* il nous donne des indications quant à la valeur d'un de ses ouvrages majeurs : *Émile ou de l'éducation*⁵. Dans un passage sur l'inquiétude que lui procure les retards de publication de l'*Émile*, il écrit que celui-ci est « *mon dernier et meilleur ouvrage,* »⁶. Quelques pages plus loin il ajoute : « *Ce que m'en dirent, ce que m'en écrivirent les gens les plus capables d'en juger me confirma que c'était là le meilleur de mes écrits, ainsi que le plus important* »⁷

L'hypothèse que nous souhaitons explorer dans ce travail est la suivante : l'*Émile* peut être compris comme une synthèse de la philosophie de Rousseau, car cet ouvrage se trouve être une concentration des différents thèmes, idées, types et formes de discours, caractéristiques de cette même philosophie. L'*Émile* se présente donc à nous comme un objet propice à l'étude de l'entreprise philosophique de Rousseau dans sa cohérence d'ensemble. Encore s'agit-il de comprendre quelle est selon nous cette systématité, et que signifie le caractère central de l'*Émile*. Nous nous confronterons dans cet exposé à ces deux questions. Il nous faut néanmoins, pour clarifier notre étude, en dire encore quelques phrases.

Nous pensons que la philosophie de Rousseau est un système de pensée cohérent, dont la systématité ne réside pas forcément sur l'ambition d'une seule logique conceptuelle

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 9

⁵ Rousseau, Jean-Jacques : *Émile ou de l'éducation*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV.

⁶ *Op. Cit.*, liv. XI, p. 672

⁷ *Ibid.*, p. 681

parfaite, mais sur un tissu complexe de représentations et de réflexions, à l'image de notre rapport au réel : protéiforme, dynamique et pratique. Une des questions majeures de ce travail est de se demander : quel est le ciment qui permet à cette grande diversité de se tenir en un tout cohérent ? Nous pensons que la diversité des thèmes et des formes de la philosophie de Rousseau, en particulier l'intervention d'outils littéraires, créent une toile réflexive, à la fois souple et solide, propice à une compréhension évolutive et pratique du réel. Notamment en ce qui concerne la conquête de l'indépendance individuelle ou la réalisation effective de la liberté collective.

L'*Émile* peut selon nous être vu comme une porte d'entrée permettant de se situer au centre de la philosophie de Rousseau, ou encore, une fenêtre permettant d'embrasser dans une très large mesure la recherche philosophique de Rousseau. Autrement dit, l'étude de l'*Émile* rend possible d'aborder, en un même mouvement, certains versants fondamentaux de sa pensée. Il s'agit pour nous, par ce travail, de nous demander : Sur quoi se fonde-on pour dire que l'*Émile* est comme la pierre angulaire de l'œuvre de Rousseau ? En quoi la construction particulière de l'*Émile* rend compte d'une certaine manière de faire et d'écrire la philosophie ? Et donc, d'une certaine manière de faire sens, de produire un système de vérité ? Notre projet est d'étudier le caractère névralgique de cet ouvrage ; en particulier, en quoi cette œuvre est une manifestation du fonctionnement de la recherche rousseauiste ; comment son caractère philosophique, son sens, son régime de vérité ne peuvent être dissociés – résident même – dans sa nature protéiforme. Soit, que les différentes formes d'écriture permettent l'érection d'une recherche philosophique et anthropologique subtile et nuancée, mais globalisante.

Il existe selon nous un troisième champ problématique que nous ne pouvons éviter dans notre étude du régime épistémologique de l'*Émile* : il nous faut saisir le rôle que joue la narration, la fiction, l'imagination dans cette recherche de la bonté naturelle de l'homme. Nous pensons en effet qu'une des particularités de la démarche de Rousseau consiste en une exploitation philosophique du récit fictionnel. La recherche des origines et la description du développement de nos facultés, nécessitent un investissement de ce récit fictionnel, de la narration. Ce qui nous amène à nous poser la question du régime de vérité, de la validité, d'une connaissance philosophique dans le cadre de ce même récit narratif ou fictionnel. La question de la spécificité de l'enseignement de Rousseau, ne peut être séparé d'un

questionnement esthétique sur les outils intellectuels et littéraires employés à l'édification de son système.

Avant de nous plonger définitivement dans la lettre de la philosophie de Rousseau, il nous faut aborder deux difficultés préliminaires. Quelle grille de lecture nous permet d'explorer légitimement le caractère romanesque de *L'Émile* ? Si celui-ci est un texte narratif, il est cependant d'abord un texte philosophique, qui fait sens, qui prétend participer directement de notre connaissance du réel. Qu'est-ce qui nous permet d'associer cette caractéristique littéraire à une entreprise de recherche de la vérité ?

Nous étudierons dans un premier temps la constitution particulière du couple que forment le *Timée* et le *Critias*⁸ de *Platon*, afin de saisir comment une *philosophie de la nature* peut proposer un certain type de connaissance du réel en tant qu'elle se présente comme une « *esthétique généralisée* ». Pour dans un second temps, chercher quelles sont exactement les caractéristiques d'une *philosophie de la nature* chez Rousseau. Dans un troisième moment, nous chercherons à saisir en quoi *l'Émile* est à la fois une synthèse de la théorie anthropologique et la tentative d'un dépassement de ses problématiques pratiques. Nous étudierons ensuite avec le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁹ pourquoi la connaissance de la nature humaine pose un problème méthodologique du fait de ses caractéristiques particulières, mais aussi avec les *Rêveries du promeneur solitaire* ou *La profession de foi du vicaire savoyard*¹⁰ du fait de ce que signifie pour nous connaître. Enfin, nous analyserons comment *l'Émile* en tant que *roman philosophique* se présente comme l'investissement d'outils littéraires permettant de résoudre ce problème méthodologique.

⁸ Platon : *Timée-Critias*. Traduction de Luc Brisson. Flammarion. Paris 1992.

⁹ Rousseau, Jean-Jacques : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Éditions Gallimard. 1964. O. C. t. III.

¹⁰ Rousseau, Jean-Jacques : *Profession de foi du vicaire savoyard*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV. Dans *l'Émile*, liv. IV.

Poésie et philosophie dans le *Timée* et le *Critias* de Platon

Poésie dans le *Timée* et le *Critias*

« [SOCRATE] : *Au reste, mon cher Critias, je t'avertis des dispositions de ton public. Le poète qui t'a précédé a obtenu auprès de lui un merveilleux succès . Aussi tu auras besoin d'une indulgence sans réserve pour pouvoir prendre sa succession.* »¹¹ [108a-d]

Dans ce passage du *Critias*, Socrate accorde au personnage éponyme, l'indulgence qu'il sollicite pour son récit de la guerre mythologique entre Athènes et l'Atlantide. Nous lisons que le discours de Critias n'est pas le seul que l'on a jugé ce soir-là avec indulgence. Socrate parle du « *poète qui t'a précédé* ». Il fait référence au premier orateur, Timée, lequel avait assumé la responsabilité de faire le récit de la naissance et du développement du cosmos (Cosmogonie et cosmologie)¹². Il est intéressant de noter que ces deux discours, qui se soutiennent et dont les objectifs philosophiques/théoriques sont divers mais bien présents – nous pouvons citer l'élaboration d'une méthode d'étude et de connaissance du réel, ou encore la fondation « en nature », historique et mythologique de la cité idéale décrite dans la *République*¹³ – sont déclamés par des poètes. Ce cela signifie-t-il que ces différents discours sont ce que nous entendons aujourd'hui par le terme *poème* ? Il serait hardi de répondre immédiatement et affirmativement à cette question.

Néanmoins, Cette référence à la poésie n'est pas la seule pour désigner la matière et la forme des deux discours. Critias en nous avertissant sur l'origine de la traduction grecques des barbares qui vont intervenir dans son récit, nous indique que Solon avait comme projet d'utiliser celui-ci (le récit de Critias) pour alimenter « *sa poésie* » : « *Solon, parce qu'il avait l'intention d'utiliser ce récit dans sa poésie,* »¹⁴

¹¹ *Critias*, [108a-d], p. 356

¹² « *Il nous a paru que Timée, celui d'entre nous qui est le meilleur astronome et qui a donné le plus de travail à pénétrer la nature de l'Univers, devait prendre la parole le premier et, partant de la naissance du Monde, terminer par la naissance (physis) de l'homme. [...]* » *Timée*, [27a], p. 114

¹³ « *je les ferai comparaître selon la pensée et la loi de Solon devant vous comme devant des juges et j'en ferai des citoyens de cette cité, comme étant des Athéniens d'autrefois, ces aïeux invisibles que nous révéla la tradition des écrits sacrés. Et pour le reste, je ferai mon discours en les considérant comme de vrais citoyens et Athéniens de maintenant.* » *Ibid.*, [27b], p. 115

¹⁴ *Ibid.*, [113a], p. 364 (Nous soulignons)

Comment se fait-il que ces différents thèmes, qui auront un riche futur philosophique et théorique, semblent ici relever de la poésie ? Que dit cette ambiguïté entretenue par Platon sur l'origine de la philosophie, et plus largement sur toute entreprise de connaissance du réel ?

Le problème de la cosmogonie

Il semble que ce que nous appelons rétrospectivement la philosophie occidentale, incorpore dès son expression classique, une tension, une inquiétude, quant à sa méthode et son objet. Un des exemples marquants – parmi tant d'autres – reste l'immense travail de Platon et ses différents sujets. Sans rentrer dans une analyse profonde et complexe de son système, de sa théorie philosophique, il nous est possible de déceler dans le *Timée* et le *Critias*, une expression de cette tension particulière entre l'objet d'étude de la philosophie et la manière, les outils, mis en œuvre pour sa connaissance.

Ces deux textes mettent donc en scène un semblant de dialogue entre Socrate, Timée, Hermocrate et Critias. Nous disons « semblant de dialogue » car la structure de ces prétendus dialogues ressemble beaucoup plus à un récit, dont un court dialogue fait office d'introduction, qu'à un dialogue platonicien en son sens classique. Cette forme de presque monologue est en fait une conséquence de la nature même des problèmes posés aux deux orateurs. La méthode dialectique du dialogue ne semble plus ou que partiellement répondre aux attentes de la situation. Si nous prenons par exemple *Timée*, nous observons que le philosophe qui cherche à fonder une cosmogonie et une cosmologie se trouve confronté à une difficulté insoluble : comment décrire et expliquer un phénomène, une réalité, qui n'a jamais été observé, qui ne sera jamais observé, et dont l'épaisseur et l'étendue dépasse d'une infinité la mesure de l'humanité ?

Face à ce problème, le commentateur Luc Brisson nous indique que :

*« À l'instar du poète, le philosophe tient alors un discours qui ne peut être déclaré ni vrai ni faux, dans la mesure où la référence de ce discours échappe à celui qui le tient ; tout naturellement il ne peut avoir été le témoin de l'origine de l'humanité et encore moins de celle de l'univers : or, ce type de discours, c'est le mythe. »*¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, Introduction au *Timée*, p. 10-11

Le caractère mythique de la recherche cosmologique de Platon est déjà un indice de cette complexité contradictoire de la recherche philosophique. Brisson écrit justement à ce propos : « Cette façon de procéder entre en contradiction avec les exigences d'une explication qui doit transcender le temps et ne faire intervenir que des entités générales ou abstraites. Une telle contradiction se trouve au cœur du *Timée*. »¹⁶. Le mythe est en effet l'occasion pour Platon de mettre en scène, non pas seulement des entités abstraites, mais de personnifier et temporaliser le développement du cosmos. Le démurge est par exemple doté d'un certain type de personnalité, il « travaille à la façon d'un artiste et d'un paysan, et tente de convaincre « la nécessité ». »¹⁷

Cette première contradiction s'accompagne d'un autre embarras majeur. Cet héritage poétique du mythe, est lié à une soif, une volonté, de compte rendu total et systématique du réel, dans sa diversité et son unité même. Cette prétention a pour conséquence concrète la grande diversité des connaissances invoquées par Platon :

« Aussi est-il particulièrement difficile de dissocier ce qui, dans le *Timée*, ressortit à la cosmologie de ce qui y relève d'un autre domaine de la connaissance : mathématique, physique, chimie, biologie, médecine, psychologie, économie, sociologie, politique et même religion. Tous ces thèmes se confondent en un même écheveau, inextricable. Aucun de ces domaines ne présente une véritable autonomie, celle qu'ils ont réussi à conquérir deux millénaires plus tard ; [...] »¹⁸

Bien que Platon ne présente dans le *Timée* et le *Critias* qu'un échantillon du futur développement des sciences et des sciences humaines, il n'empêche qu'ils font date dans l'histoire de la philosophie, car ils instituent une certaine pratique et méthode de la recherche philosophique ; « le *Timée* est cependant très novateur par la nature de l'explication qu'il propose, et cela sur trois points »¹⁹. Ces trois points, sont les suivants : premièrement, la connaissance scientifique ne peut être déduite immédiatement d'une collection de données sensibles, elle est synonyme de la découverte d'une lois infaillible de nécessité ; secondement, Platon a posé des axiomes à partir desquels se fonde la découverte et la validité des lois nécessaires, et la conformité des observations empiriques à ces mêmes lois; troisièmement, les

¹⁶ *Ibid.* p. 11

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* p. 11-12

¹⁹ *Ibid.*, p. 12

mathématiques sont l'outil à notre disposition pour exprimer les conséquences qui découlent des axiomes. La méthode scientifique fait ses premiers pas comme méthode *hypothético-déductive*.

Néanmoins, à moins de tomber dans l'anachronisme, il ne faut pas exagérer l'importance de l'observation et la vérification expérimentale. Comme l'explique Brisson à l'époque de Platon deux arguments s'opposent à cette observation et vérification expérimentale. Un argument d'ordre théorique : « *Pour Platon, la vérification expérimentale implique donc une reproduction exacte de la Nature, tâche impossible pour nous tout comme pour lui.* »²⁰ Un autre argument est d'ordre pragmatique :

« *observation et vérification expérimentale, deux activités qui impliquent avant toute chose la mesure, se heurtaient à un grand nombre d'obstacles décisifs : absence d'instruments de mesure, absence d'étalon de mesure, numération d'usage incommode et état particulièrement primitif des mathématiques.* »²¹

Comprendre où réside la validité des thèses avancées dans ces deux dialogues/récits n'est donc pas chose aisée. Nous nous trouvons confrontés à une entreprise scientifique qui préfigure le futur développement des sciences mathématiques et physiques, mais dont le déploiement effectif se trouve être un récit mythologique ; dont le régime de vérité même semble se trouver dans l'association de ces deux mouvements qui nous paraissent à première vue contradictoires. Définir la nature même de ce récit est chose ardue. Il existe en effet, dans le champ des études platoniciennes, un débat quant au *genre littéraire*²² du *Timée*. Sans rentrer dans les arguments tortueux de ce débat, il est intéressant de se pencher sur cette question car Platon lui-même semble indécis.

Comme nous l'avons indiqué plus haut Socrate caractérise ses interlocuteurs de « poète ». Que signifie cette caractérisation pour la nature du *Timée* ? Celui-ci est dénommé

²⁰ *Ibid.*, p. 64

²¹ *Ibid.*, p. 13

²² Comme l'aborde Brisson dans la note 9 de son introduction au *Timée*, parler d'un « genre littéraire » en ce qui concerne le *Timée* est un anachronisme. En effet, cette notion ne peut apparaître que dans une civilisation de l'écrit. Le mythe quant à lui se réfère à une société de « l'oral ». Néanmoins, Platon a la possibilité de jouer sur l'ambiguïté de la nature du *Timée* car il occupe une position charnière entre ces deux civilisations. De plus, bien qu'il soit à strictement parlé un anachronisme, le terme de genre littéraire est employé par les commentateurs du *Timée* et du *Critias*, par Brisson lui-même.

à la fois « *eikōs mûtos* » et « *eikōs lōgos* »²³. Le terme d'eikos est souvent traduit par « *vraisemblable* », ce qui doit être compris dans le cadre de la pensée de Platon comme ce « *qui porte sur les copies des formes intelligibles, c'est-à-dire sur les choses sensibles* »²⁴. Ce discours vraisemblable est dit « *logos* » car il est censé présenter une adéquation forte avec la réalité extérieure qu'il évoque. Néanmoins, son sujet même – l'origine de l'univers –, et sa partie narrative importante, apparentent le *Timée* à un mythe.

A se pencher un peu plus sur le détail des sujets abordées dans ces deux dialogues, on se trouve confronté à une diversité gargantuesque. Le démesurément grand et le démesurément proche se côtoient dans une totalité, présument logique. Le récit de Timée traite dans un même mouvement de *démurge, du corps de l'univers*, mais aussi de phénomènes biologiques locaux tel : « *Comment le sang est formé à l'aide de la respiration et transporté à travers les veines (80d-81e)*. »²⁵

Le *Timée* : une fiction imaginative romanesque

Le problème est de saisir comment tout cela se tient ? Quels sont les ressorts philosophiques, littéraires, scientifiques, argumentatifs, qui soutiennent, forment cette entreprise d'étude ? Finalement, n'est-ce pas par ce caractère protéiforme que l'entreprise de Platon se veut une entreprise philosophique ?

Pour aborder ces questions nous nous appuyons sur l'article de Pierre Hadot, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*²⁶. L'article débute hardiment : « *On a souvent dit que le Timée était un poème, ou même un roman.* »²⁷. Il nous faut nous pencher sur cette affirmation pour en saisir les implications. Hadot fonde celle-ci sur deux analystes Anglo-saxons du début du 20ème siècle : F. M. Cornford, et P. Shorey. Tout deux tendent à mettre en comparaison le *Timée* et le *De rerum nature* de Lucrèce. Le premier nous indique que : « *The Timaeus is a poem, no less than the De rerum natura of Lucretius, and indeed more so in certain*

²³ *Ibid.*, *Le genre littéraire*, p. 70

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, *Plan du Timée*, p. 69

²⁶ Hadot, Pierre : *Physique et poésie dans le Timée de Platon*. Revue de théologie et de philosophie. Volume 33. ETH-Bibliothek. Format électronique. [<http://doi.org/10.5169/seals-381243>]. Zürich 1983.

²⁷ *Ibid.*, p. 113

respects.»²⁸ . Son confrère quant à lui précise sur quoi est fondé l'interprétation « romanesque » de ces deux œuvres :

« Guided by a few great thoughts their majestic rhetoric sweeps across the entire field of knowledge from the origins of the world to the diseases of the human body. Both approach the investigation of nature in a spirit of glad wonder and awe. Both thrill with a sense of the beauty of the cosmos, the glory of the sum of things, that reflects itself in a sustained intensity of rhythm, diction and vivid imagery. »²⁹

Comme nous l'avons vu c'est l'addition de différents facteurs qui permettent l'interprétation « romanesque » du *Timée*. Certains sont récurrents : la diversité des objets, mais aussi une référence à la musicalité de la parole ; ou le « donné à voir » de la poésie. D'après Hadot, le *Timée* est une « fiction littéraire » qui répond à une épistémè particulière, qui joue un rôle particulier et nécessaire au sein d'un régime de vérité. Ce régime de vérité correspond évidemment aux problématiques scientifiques et philosophiques de l'époque. Le mode d'exposé employé dans le *Timée* et qui est toujours indiqué par le terme d'*eikos logos*, est symptomatique de ce fait. Pour Platon le champ de la *Physis* relève de ce qui est divin, et qui se soustrait à la connaissance exacte de la part des humains. Hadot écrit à ce sujet : « Seule la poiesis du langage humain peut essayer d'imiter la poiesis divine. [...] la fiction littéraire est conçue par Platon comme une sorte d'offrande religieuse, qui est en même temps un jeu qui répond au jeu divin. »³⁰

Selon lui la particularité du mode d'exposition du *Timée* correspond à l'imposition d'un thème littéraire spécifique : *le poème cosmique*. La spécificité de Platon est d'inscrire cette ambition à la vraisemblance dans la tradition du poème cosmique. Comment interpréter à notre mesure ce « discours de vraisemblance » qui semble si décisif ?

Comme nous l'avons vu plus haut cette appellation vient de la caractérisation ambivalente du *Timée* (Eikos Mythos- Eikos Logos). Hadot nous dit de cette ambivalence : « Cette identification entre logos et mythos ne doit pas nous étonner, parce que, comme nous le reverrons,

²⁸ F. M. Cornford : *Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato*. Londres. 1937. p. 31.

²⁹ P. Shorey : *Plato, Lucretius and Epicurus*. dans *Harvard Studies in Classical Philology* 11. 1901. p.

206

³⁰ *Op. Cit.*, p. 113

la « vraisemblance » du discours en question exige un effort de fiction imaginative qui correspond assez bien à la fabulation mythique. »³¹

La fiction imaginative est d'abord un héritage des grands poèmes philosophiques d'Hésiode, Xénophan ou Parménide, mais elle a aussi une justification structurelle :

« Quand il s'agit de parler d'une genesis, d'un événement, tel que celui de la naissance du monde et de l'humanité, un seul genre littéraire est possible, celui du récit, que l'on pourra appeler aussi bien mythos que logos, un récit qui sera la reproduction (mimesis), dans le langage, des événements en question, mais un récit qui ne pourra être que vraisemblable, puisqu'il ne peut raconter exactement ce qui s'est passé, mais seulement ce qui a dû se passer. »³²

Il ajoute Plus loin : « Narration de l'événement originel, de la genèse du Dieu cosmique, c'est-à-dire d'un événement qui, nous aurons encore à le redire, est caché et inaccessible à l'homme, le récit cosmologique du *Timée* ne peut être qu'une « fable vraisemblable »³³

Interprétation moderne du *Timée*

Hadot propose une interprétation moderne³⁴ de la « fable vraisemblable » et de son rôle : « Ce « discours de vraisemblance » a pour but de fournir un modèle, au sens moderne du terme, c'est-à-dire un schéma possible qui permette de penser la genèse du Monde. »³⁵

Ce modèle³⁶ tire aussi sa spécificité de son caractère performatif. Encore plus, et ce qui peut paraître étrange pour une étude « physique », du caractère performatif, de l'activité créative de l'imagination, et non seulement de la faculté de synthèse (et de systématisation) de l'entendement. Il existe donc une tension entre la prétention descriptive et la prétention normative. Le *Timée* semble toujours se situer à la frontière du rêve et du réel, de la

³¹ *Ibid.*, p. 119

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 120

³⁴ Hadot décèle cette dimension paradigmatique du « discours de vraisemblance » sous une forme moderne chez *Descartes*. Pour plus d'informations cf p. 121/122. *Op. Cit.*

³⁵ *Ibid.*, p. 121

³⁶ Le terme de modèle doit ici être rattaché au fait de poser des axiomes qui gouvernent le développement futur du discours, du raisonnement. Dans ce cas particulier, Platon raconte la genèse du cosmos tel qu'elle *doit s'être* produite, en fonction des principes fondamentaux de la causalité qu'il a posé au début du *Timée*. Le développement du cosmos s'articule donc autour de l'interaction entre le choix du meilleur et la résistance de la nature.

description et de la construction/création. En des termes modernes, nous pourrions dire que l'entreprise de Platon se présente comme un « assemblage » du divers du donné sensible et des facultés régulatrices de la raison. Pour Hadot cet assemblage est rendu possible par un double travail, de la réflexion et d'imagination : « [...] il [le Timée] n'est donc pas une simple « imitation » ou « copie », mais un effort de réflexion et d'imagination, une « fiction » au sens le plus fort du mot. »³⁷. Cet assemblage semble être une sorte de dépassement de la contradiction du projet initial. En effet, n'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal à vouloir fonder « en nature », ce qui implique la description et une adéquation stricte au réel, un développement « en droit » du cosmos ? Ou alors, ce sont les notions mêmes de droit et de nature qui s'associent pour engendrer la « vraisemblance ». Nous voulons dire par là que l'observation des caractéristiques actuelles, et la tentative de compréhension du fonctionnement de la nature, nous incline à certaines hypothèses quant à sa génération et son développement. Nous pensons que Rousseau reprendra d'une manière particulièrement féconde, cette orientation méthodologique. Dans tous les cas, le *Timée* revêt pour nous une dimension inaugurale car il nous confronte à la porosité de nos catégories ordinaires d'analyse ; il nous place au point où connaissance de l'objet et théorie de la connaissance, où extériorité des caractéristiques de l'objet et intériorité de son analyse, sa description, se mêlent inextricablement.

Imagination et vérité

A ce stade de notre étude, nous sommes malheureusement confrontés à un problème : ne peut-on pas légitimement nous reprocher d'exagérer artificiellement à la fois, l'importance de la démarche scientifique chez Platon, et le caractère « significatif » de la narration ? Dit autrement, d'exagérer l'importance de cette *intrication* ? Pour démontrer la permanence, dans la philosophie classique grecque, d'une correspondance entre la fonction significatrice (qui produit du sens) de l'imagination et la recherche théorique et philosophique, Hadot va faire un détour par la philosophie d'Aristote : « *D'ailleurs, plusieurs interprètes ont souligné déjà que le mot mimesis, au moins en ce qui concerne Aristote, correspondait finalement à ce que les modernes appellent « imagination créatrice »* »³⁸.

³⁷ *Ibid.*, p. 122

³⁸ *Ibid.*, p. 122 (Nous soulignons)

Il est évident que les notions de *mimesis* aristotélicienne et platonicienne sont en de nombreux points dissemblables, Hadot remarque tout de même une certaine similitude du fait du rôle de l'imagination : « le « discours de vraisemblance » du *Timée* fait appel à toutes les ressources de l'imagination pour « feindre » la naissance du Dieu cosmique, selon un modèle vraisemblable. »³⁹

Nous pensons que l'un des témoignages concrets de cette intrication se trouve dans la diversité des outils employés à l'édification de cette « fiction »⁴⁰, dite à la fois littéraire, « réflexive » et significatrice. Hadot va analyser dans le détail les éléments qui constituent cette association. D'un côté nous nous retrouvons avec : « les métaphores ou les personnifications, comme celle du *Démiurge*, de la *Nourrice* ou du *Cratère* dans lequel sont mélangées les substances qui constituent les *Âmes* ; »⁴¹, ou encore page suivante : « On y trouve des traits qui rappellent et imitent le genre littéraire des théogonies antiques, le *Démiurge* réfléchissant avant d'agir. » De l'autre : « On y trouve aussi des développements qui rappellent les recherches « physiques » des *Présocratiques*, [...] sous une forme « scientifique » et mathématique : c'est sur ce ton qu'il traite de la constitution des éléments et de la formation des minéraux. »⁴²

Ce sont de ces deux versants et de leur association que nous pensons tirer un champ d'étude philosophique que nous pourrions réinvestir dans notre étude de la philosophie de Rousseau. Quels sont les différentes caractéristiques que nous avons ici abordées ? Si nous résumons les différents points abordés dans cette partie de notre développement, nous nous retrouvons en présence d'une collection de problématiques et de thèmes qui ne vont pas sans rappeler un certain nombre de celles et ceux évoqués lors de l'introduction : l'association d'une narration fictionnelle et d'arguments physico-mathématiques ; la dimension structurelle de cette association de la méthode hypothético-déductive et la présentation en mouvement et en image ; donc, la forme particulière du discours exigé pour l'étude de certains objets ; objets qui posent la question de la totalité d'un côté, du particulier de l'autre, enfin, de la compréhension systématique du divers.

³⁹ *Ibid.* (Nous soulignons)

⁴⁰ Nous ne sommes pas les premiers à suivre cette hypothèse. Hadot écrit par exemple : « *Platon, pour sa part, utilise les moyens les plus divers pour fournir ce modèle vraisemblable.* ». p. 122. Il revient sur ce point à la page suivante : « *La « fable vraisemblable » du *Timée* mêle donc des composants de ton et de genre apparemment très différents.* » p. 123

⁴¹ *Ibid.*, p. 122

⁴² *Ibid.*

Esthétique généralisée et philosophie de la nature

Hadot conclut son article par le déploiement de deux mouvements, deux thèmes, tirés de son étude du *Timée*, qui joueront selon lui la fonction de paradigme dans l'histoire de la philosophie occidentale. Ils sont respectivement nommés : « le *Monde comme Poème, le Poème comme Monde* ». Il les définit :

« *Le premier a inspiré toute la tradition philosophique qui a cherché à retrouver, dans les processus de la nature, les démarches de l'invention mythique et de l'imagination créatrice, dans les formes de la nature, une structure littéraire et linguistique, l'idée fondamentale étant finalement que la nature nous parle, qu'elle nous fait signe, qu'il nous faut comprendre son langage ou son texte* »⁴³

Ce premier mouvement est celui de l'interprétation de la nature. Il ne peut être séparé d'un second qui est celui de la *mimesis* en son sens d'imitation :

« *Le second thème a été le motif fondamental de toutes les tentatives destinées à reproduire dans le poème les proportions du Cosmos, à enfermer en quelque sorte le Cosmos ou l'instant cosmique dans les limites d'un microcosme littéraire, ou encore à retrouver dans les lois de la création poétique, les processus et les lois mêmes de la nature.* »⁴⁴

Hadot définit un projet d'étude, de recherche, que nous reprenons à notre compte pour la philosophie de Rousseau :

« *Ces deux thèmes, si l'on déployait toutes leurs implications, permettraient peut-être, par leur complémentarité, d'élaborer une philosophie de la nature, qui serait, [...] une sorte d' « esthétique généralisée* » »⁴⁵

Nous allons en effet aborder dans le reste de ce travail les arguments qui nous incitent à penser que la philosophie de Rousseau répond à ces deux mouvements de la recherche philosophique. Et que sa philosophie globale et sa synthèse dans l'*Émile* peuvent être

⁴³ *Ibid.*, p. 132-133

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

considérées comme une réalisation particulière d'une « esthétique généralisée ». C'est à dire, une recherche philosophique qui fait de la question esthétique, de la question des formes et des statuts du discours, non pas seulement un champ problématique secondaire ou une question rhétorique, mais qui place cette question au centre d'une entreprise globale de refondation de notre connaissance du réel, et dont les problèmes anthropologiques, politiques, méthodologiques, etc. particuliers ne peuvent ignorer.

Rousseau hérite de l'idée antique de « cosmos », un monde clos et ordonné et de l'harmonie entre les entités qui le composent, son « esthétique généralisée » se présente alors comme une « philosophie de la nature » – philosophie de la nature aussi dans le sens où les Humains et leur caractère artificiel, leurs cultures, leurs régimes politiques devraient se placer sous l'égide des lois et des enseignements de la nature. Néanmoins, pour Rousseau cette concordance, cette adéquation, à la nature ne peut se faire, dans de nombreux cas, sans la médiation des virtualités actualisées dans le cadre de l'artificialité de nos sociétés et de nos institutions. Là où chez les antiques, la continuité, la prolongation de la nature dans les institutions humaines était plus ou moins spontanée, fluide ; chez Rousseau⁴⁶, il existe une inadéquation, un éloignement radical entre les lois qui régissent la nature et celles qui président nos institutions. L'adéquation à la nature passe, d'une manière à première vue paradoxale, par un surinvestissement des outils culturels, – que ce soit l'éducation, ou l'usage de la puissance coercitive de la force publique, etc. L'« esthétique générale » rousseauiste est donc plus complexe qu'une seule philosophie de la nature. Elle est une philosophie de l'*adéquation artificielle à la nature* ; – philosophie, qui en tant qu'elle les assemble, incorpore la possibilité d'une philosophie de la culture comme philosophie de la nature.

Nous nous sommes permis une analyse préliminaire de certaines composantes et problématiques du duo *Timée/Critias*, car celui-ci témoigne d'une manière ramassée et « originelle » des questionnements et de l'orientation philosophique qui nous incitent à considérer l'*Emile* comme, à la fois, un ouvrage littéraire et un ouvrage scientifique ; comme

⁴⁶ L'écart entre les Hommes et la nature, et la possibilité de notre accord, semblent fluctuer en intensité en fonction des œuvres et des époques. Cependant, la distance produite par l'artifice entre l'Homme et la nature est posé dès le *Discours sur les sciences et les arts* comme catégorique.
Rousseau, Jean-Jacques : *Discours sur les sciences et les arts*. Éditions Gallimard. 1964. O. C.t. III.

un projet de recherche particulier auquel correspond une forme spécifique du discours : le *roman philosophique*.

L'anthropologie rousseauiste : une théorie générale de la nature

D'après les dires de Rousseau lui-même, *L'Émile* tient une place particulière dans sa philosophie. Le contexte d'écriture de cet imposant ouvrage, nous donne déjà des indications quant à son rôle centrale dans une entreprise philosophique de connaissance de la nature humaine. Nous l'aborderons ici. Nous présenterons aussi et surtout, ce qui nous laisse penser qu'il existe bel et bien une philosophie de Rousseau à part entière, c'est à dire un système logique cohérent de problématiques, de concepts, et de propositions qui se déploie dans la diversité de ses œuvres. Nous chercherons à comprendre quels sont les piliers fondamentaux de la *doctrine* de Rousseau et comment ils s'articulent les uns par rapport aux autres.

Le contexte d'écriture de l'*Émile*

On trouve dans les *Confessions* de nombreux indices quant aux conditions de confection de ce livre : « *l'Émile, qui m'avait coûté vingt ans de méditation et trois ans de travail* »⁴⁷ a été composé pendant la période de grande activité littéraire et philosophique de l'Ermitage. En avril 1756, Rousseau s'installe avec son ménage dans cette maisonnette située à l'orée de la forêt de Montmorency et prêtée par Mme d'Épinay. Comme en atteste *Les confessions* Rousseau travailla, pendant les 6 ans qu'il passa à l'Ermitage, sur de nombreux projets, conjointement ou simultanément ; il écrit :

« *Outre ces deux livres [Émile et le Contrat Social] et mon Dictionnaire de musique, auquel je travaillais toujours de temps en temps, j'avais quelques autres écrits de moindre importance, tous en état de paraître, et que je me proposais de donner encore, soit séparément, soit avec mon recueil général, si je l'entreprenais jamais. Le principal de ces écrits, dont la plupart sont encore en manuscrit dans les mains de du Peyrou, était un Essai sur l'origine des langues, que je fis lire à M. de Malesherbes et au chevalier de Lorenzi, qui m'en dit du bien [...]* »⁴⁸

⁴⁷ *Confessions*, liv. VIII. p. 470

⁴⁸ *Ibid.*, liv. XI, p. 666

Cette période de travail intense, et de questionnement philosophique effréné, est celle de l'écriture des œuvres majeures – *Julie ou la nouvelle Héloïse*⁴⁹, *Du Contrat Social*, *Émile* –, d'autres aujourd'hui plus confidentielles – *Le Dictionnaire de musique*, *le Jugement du Projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*, *l'Essai sur l'origine des langues*, ou encore la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* – enfin, Rousseau évoque aussi un projet qui ne verra en tant que tel jamais le jour : *La Morale sensitive*.⁵⁰

Cet épisode fécond prend malheureusement fin durant l'été 1762. D'après les souvenirs de Rousseau⁵¹, paraissent avec quelques mois de différence *Du C.S* et *l'Émile*. Le second est presque immédiatement condamné par la Faculté de théologie et le Parlement français. Ils ne connaîtront pas un meilleur sort en Suisse.

« Les deux ouvrages sont condamnés à être brûlés devant l'Hôtel-de-Ville parce-qu'ils tendent à « détruire la religion chrétienne et tous les gouvernements ». Les autorités politiques et ecclésiastiques, de Paris et de Genève, ont condamné les deux ouvrages. »⁵²

Malgré son interdiction, *l'Émile* trouva dans les cercles littéraires et de savants une grande diffusion « et donna lieu à un très grand nombre de rééditions, de contrefaçons et de traductions jusqu'à la Révolution »⁵³

Conjointement à la condamnation de ses écrits, Rousseau est menacé de « prise de corps ». Il ne peut plus séjourner en France, ni dans une grande partie de la Suisse, sans risquer une arrestation ; avec sa fuite chez Frédéric II de Prusse débute pour lui une période difficile d'errance et de désagréments que l'on trouvera décrite dans les ouvrages autobiographiques.

Avant que Rousseau ne connaisse ce difficile destin, c'est dans l'effervescence particulière de l'Ermitage, qu'il écrit *l'Émile* ; ce livre qu'il considérait comme le meilleur, le plus important de ses écrits et comme la pierre angulaire de son système. Il n'est donc pas étonnant de retrouver dans les œuvres composés à cette époque des similitudes, des

⁴⁹ « *L'Émile*, auquel je m'étais mis tout de bon quand j'eus achevé *l'Héloïse*, était fort avancé, ». *Ibid.* liv. X, p. 616

⁵⁰ « J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage, dont le titre était *la Morale sensitive* ou le *Matérialisme du sage*. » *Ibid.*, liv. IX, p. 496

⁵¹ « *Le Contrat social* parut un mois ou deux avant *l'Émile*. » *Ibid.*, liv. XI, p. 678

⁵² Lèpan, Géraldine : *Émile, cours Sévigné*. p. 9-10

⁵³ *Ibid.*

correspondances, mais aussi certaines divergences, tant dans les thèmes que dans la manière de les aborder.

Quelle est précisément cette importance particulière que Rousseau prête à l'*Émile* ? Pour répondre à cette question il nous faut d'abord prendre de la hauteur et comprendre en quoi consiste exactement le système de la philosophie de Rousseau. En effet, si l'*Émile* est une certaine synthèse de l'entreprise rousseauiste, et la proposition d'un dépassement pratique de l'inadéquation entre nature et culture, il nous faut comprendre quelle est cette diversité qu'il synthétise et quel est exactement le problème qu'il résout. Il nous faut comprendre ce que signifie de dire que la philosophie de Rousseau est une philosophie de la bonté naturelle (de l'Homme).

La théodicée et l'anthropodicée

Bien qu'il ait décrit avec beaucoup de clairvoyance et de pathétique – de désespoir – les injustices des institutions sociales, leurs conséquences néfastes et la monstruosité repoussante de l'homme civile, son système philosophique prend appui sur un principe critique optimiste. Dans un fragment, probablement contemporain de l'*Émile*, Rousseau écrivait :

« *Le plus noble des êtres créés est l'homme, l'homme est la gloire de la terre qu'il habite ; si Dieu se complaît dans quelqu'un de ses ouvrages, c'est certainement dans le genre humain. Car tout ce qui est de la nature en nous est admirable, ce n'est que par son propre ouvrage que l'homme est défiguré.* »⁵⁴

Nous retrouvons cet axiome dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Il n'est plus ici question d'une seule bonté première de l'homme, mais d'une bonté générale du tout :

« *Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte et qui ne se laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran. Je ne sais, dirait-il à quoi le tout est bon, mais je vois que chaque pièce est faite pour les*

⁵⁴ Voir *Œuvres Complètes*, Pléiade, t. II, p. 1323

*autres, j'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir »*⁵⁵

De nombreux lecteurs de Rousseau ont identifié cette association de la monstruosité de l'homme civile et de l'organisation harmonieuse du tout comme le paradoxe initial et insoluble de la compréhension rousseauiste de l'homme. Ce paradoxe est censé disqualifier l'œuvre de Rousseau dans sa prétention à une compréhension proprement philosophique, globale et systématique du réel. Pourtant le philosophe *Ernst Cassirer* va opérer un renversement salvateur et comprendre que cette contradiction n'est pas une insurmontable, mais la problématique fondamentale et unificatrice de l'entreprise philosophique de Rousseau. Cassirer va concevoir cette contradiction, ce paradoxe, comme la cellule problématique primordiale de la philosophie de Rousseau. Chercher à saisir le projet de recherche de Rousseau, c'est se demander : « *Comment imputer à la nature humaine maux et culpabilité si précisément sa disposition originelle l'en affranchit, si elle ignore toute forme de dégénérescence ?* »⁵⁶

Cassirer aborde donc la compréhension de ce qui fait la systématisme et la cohérence/l'unité de la philosophie de Rousseau à partir de la question du mal. Ce problème est doublement décisif car il permet de saisir le point de départ du futur développement de l'unité « doctrinale » de la philosophie de Rousseau, mais aussi la concordance des formes d'existence de cette unité conceptuelle, et des outils théoriques, romanesques ou fictionnels employés à son érection.

Comme l'indique la question de Cassirer, la « théodicée » devient en fait chez Rousseau une « anthropodicée ». Les raisons du mal ne résident plus dans un être extérieur à nous, un dieu qui aurait manqué notre constitution ou qui nous aurait destiné à une vie de souffrances et d'humiliations ; le péché originel comme l'enseigne le dogme et la mythologie du christianisme est évacué de la question du mal. C'est l'homme lui-même qui est la cause de son malheur. Rousseau écrit toujours dans la profession de foi :

« Homme ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres et l'un et l'autre te vient de toi. [...] Le mal particulier n'est

⁵⁵ *Émile*, liv. IV, O. C., t. IV, p. 578

⁵⁶ Cassirer, Ernst : *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Hachette Littérature. 1987. p. 53 et 54

que dans le sentiment de l'être qui souffre, et ce sentiment l'homme ne l'a pas reçu de la nature » toujours dans le même paragraphe il ajoute : « Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien. »⁵⁷

A la lecture de ce passage la question reste néanmoins entière : la philosophie de Rousseau n'est-elle donc pas fondée sur une contradiction fondamentale indépassable ? Le paradoxe de la bonté de la nature, de l'homme naturel, et l'origine humaine du mal est insoluble si l'on prend les catégories d'homme et de nature comme des pures entités conceptuelles, et la question de l'origine du mal comme un problème métaphysique. Mais, la proposition philosophique de Rousseau est toute autre ; l'origine du mal se situe dans le caractère dynamique et évolutif de l'espèce humaine. L'étude du mal passe par la fondation d'un nouveau champ problématique : celui de la connaissance de l'homme en tant qu'il est un produit de son histoire, de ses conditions sociales et politiques d'existence. La connaissance de l'homme est alors la compréhension de la relation complexe existant entre le caractère artificiel et le caractère naturel de l'espèce humaine ; entre l'homme comme produit et acteur de l'histoire, sa nature et sa destination morale. Le *Discours sur l'inégalité* et *l'Émile* sont chacun à sa manière une recherche de l'évolution dans l'histoire de ces différents éléments et de leurs rapports. Comment fonctionne exactement l'association de ces différentes entités dans le système de pensée rousseauiste ?

L'homme de la nature

Un condensé du système de l'anthropologie de Rousseau se trouve dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*⁵⁸. Cette lettre est un document décisif pour comprendre l'unité de la pensée de Rousseau. Il y écrit : « J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes : toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et si l'on veut, les mêmes

⁵⁷ *Émile*, liv. IV., O. C., IV, p. 588

⁵⁸ Archevêque de Paris, il écrivit la lettre contenant les arguments justifiant la condamnation de *l'Émile*. Rousseau lui adressa une lettre pour défendre les positions déjà défendues dans *La profession de foi du vicaire savoyard* : apologie de la religion naturelle, récusation du péché originel ou encore la défense de la liberté de culte.

Rousseau, Jean-Jacques : *Lettre à Christophe de Beaumont*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV.

opinions »⁵⁹. Ces opinions vont être magistralement rappelées dans deux pages précises de cette même lettre.⁶⁰

Il fait dans un premier mouvement une sorte de description « ontologique » ou statique de l'être humain, et de ses facultés naturelles : « *Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Écrits, [...] [est] qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits.* »⁶¹. Nous retrouvons ici une nouvelle déclinaison de la bonté naturelle de l'homme. Que signifie-elle en ce qui concerne sa constitution effective ? La bonté naturelle de l'homme est définie dans ce passage comme « l'amour de soi » : « J'ai fait voir que l'unique passion qui naît avec l'homme, à savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal ; [...] »⁶². Rousseau revient dans le paragraphe suivant sur ce que signifie cette indifférence au bien et au mal. Il fait une courte description de l'homme dans l'état de nature : « *Dans cet état l'homme ne connaît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien ; borné au seul instinct physique il est nul, il est bête ; c'est ce que j'ai fait voir dans mon **Discours sur l'inégalité.*** »⁶³. La bonté de l'homme de la nature n'est donc pas une bonté *positive* comme celle des vertus de l'homme sage. A la lecture de Rousseau, il est possible de saisir cette indifférence en deux sens. D'abord car il existe peu d'occasions pour l'homme de la nature de faire le mal. En un certain sens le mal peut être considéré comme inexistant. Mais aussi, car le mal a une dimension nécessairement réflexive. Il faut connaître le mal pour que nos actions acquièrent un caractère moral. L'homme de la nature est comme l'enfant du livre I de l'*Émile* : « *Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître ; et il n'y a point de moralité dans nos actions* »⁶⁴. Ni le bien, ni le mal de l'état de nature ne sont moraux. Ils sont bien plus l'agréable ou le désagréable, ce qui est favorable ou défavorable à notre conservation.

La nature est dite bonne pour l'espèce humaine primitive car elle nous a conditionné intérieurement et extérieurement à une adéquation presque absolue, immédiate, à nous même. En effet, il n'existe pour l'homme de la nature aucune médiation entre lui et lui-même, entre lui et la satisfaction de ces désirs et besoins. La nature se présente alors comme un

⁵⁹ *Lettre à Christophe de Beaumont, O. C., t. IV, p. 928*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 936 et 937

⁶¹ *Ibid.*, p. 935 et 936

⁶² *Ibid.*, p. 936

⁶³ *Ibid.*, O. C., t. IV, p. 936 (nous soulignons)

⁶⁴ *Émile, O. C., t. IV, p. 281*

mécanisme parfait. Elle prévient intérieurement notre conservation grâce à l'*amour de soi* qui nous pousse à chercher notre avantage et notre subsistance du rapport avec les choses. Elle nous dote de la *pitié* pour prévenir tout abus de l'amour de soi ; celui-ci, ce principe de préférence, est alors borné aux seuls besoins nécessaires à notre conservation individuelle et collective (de l'espèce).

Extérieurement, elle pourvoit aux objets nécessaires à la satisfaction de ces mêmes désirs. L'harmonie entre la frugalité de nos besoins et la proximité et l'abondance des biens, font que l'homme bête ne distingue jamais aucun rapport entre les choses ; il est toujours simplement là, adhérent à lui-même, satisfait ou en voie de satisfaction. Il sent autant qu'il jouit, et ne jouit qu'autant qu'il sent. Rousseau écrit dans l'*Émile* : « *Plus l'homme est resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins, par conséquent, il est éloigné d'être heureux.* »⁶⁵

L'homme est alors dit « nul », car il ne vaut en effet rien. Il n'a d'importance pour personne, ni pour autrui, ni pour lui-même. Il est dit « bête » dans le sens que nous prêtons à ce mot aujourd'hui. Rousseau dit de celui-ci qu'il est stupide, dans le sens où il n'a encore développé aucune des facultés de l'esprit humain. Mais il est aussi dit « bête » car il est effectivement un animal ; il est comme l'oiseau⁶⁶ du *Discours sur l'inégalité* : une sorte d'automate de la nature. Tout comme l'amour de soi, l'homme de la nature est « a-moral » car ne sont pas présentes les conditions historiques et sociales, le développement de ses facultés, qui permettraient de le considérer comme responsable des conséquences de ses actions. Enfin, de le louer quand celles-ci sont positives, en adéquation avec la morale ; ou de le blâmer/punir dans le cas contraire.

⁶⁵ *Émile, O. C.*, t. IV, p. 304

⁶⁶ A la différence que l'homme est défini par sa « [...] *qualité d'agent libre* ». C'est à dire sa capacité à agir librement. Néanmoins, ayant très peu de relations qui le rattachent à autrui et aux choses, cette liberté s'exprime dans une latitude extrêmement restreinte. L'homme est fondamentalement libre, mais dans le cadre du pur état de nature, la liberté ne joue qu'un rôle effectif mineur. Elle semble être un statut existentiel, un principe anthropologique ; la définition ontologique de l'Homme. (Voir, *Discours sur l'inégalité, première partie, O. C.*, t. III, p. 141.)

Des causes et du statut de l'évolution historique de l'espèce humaine

Il faut attendre une révolution d'abord externe⁶⁷, et ensuite interne, pour que se transforme la constitution et les sentiments naturels de l'homme.⁶⁸ Si nous retournons à la *Lettre à C.*, Rousseau indique que l'unique passion, l'amour de soi « [...] ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe. ». Comme Rousseau l'a démontré dans le *Discours sur l'inégalité*, il va s'engager accidentellement pour l'espèce humaine en général, ses facultés et sentiments, un lent développement historique. L'amour de soi se réalise alors pleinement dans sa double nature : son versant naturel « sensitif » et son versant artificiel intelligent. Rousseau écrit toujours dans *Lettre à C. de B.* : « [...] l'amour de soi n'est plus une passion simple ; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien être n'est pas le même »⁶⁹. Ces deux principes correspondent à un dualisme entre l'âme et le corps⁷⁰. Rousseau s'attarde sur l'amour de l'ordre car « ce dernier amour **développé** et rendu **actif**⁷¹ [deux catégories qui sont étrangères à l'homme bête] porte le nom de **conscience** ». C'est seulement une fois que l'homme a *actualisé* ses facultés intellectuelles, ses « lumières », que la conscience fait entendre sa voix. Les lumières, la capacité de saisir les rapports entre les choses, les objets, nous permettent de « connaître l'ordre ». La conscience a un caractère fondamentalement moral car c'est elle qui nous porte à aimer l'ordre moral de la nature.

⁶⁷ Rousseau reste assez vague quant aux événements primordiaux qui ont mené à la transformation de notre rapport à la nature. Dans le *Discours sur l'inégalité* Rousseau indique que nos facultés ne « *pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères* » (Voir *Ibid*, p. 162) ou l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau élabore une hypothèse au sujet de cette révolution externe. Celle-ci se présenterait sous le jour d'une catastrophe climatique ou "écologique", soit une réduction des bienfaits de la nature, de par la réduction de sa surface habitable ou de l'abondance de ses ressources. Voir, Chap. IX, *Formation des langues méridionales*, p. 89 à 94

Rousseau, Jean-Jacques : *Essai sur l'origine des langues*. Flammarion. Paris 1993.

⁶⁸ Une seconde hypothèse avancée par Rousseau est celle de l'*imperfection superficielle de l'homme naturel*. Nous retrouvons tant dans le *Discours sur l'inégalité* que dans l'*Émile*, l'idée que notre sociabilité vient d'un certain manque primordial de notre nature. Ce manque est néanmoins contre balancé par notre caractère *perfectible*. A l'échelle primordiale de l'espèce nous avons dû palier les manques de notre instinct par l'imitation des autres animaux. Au début du livre I de l'*Émile*, Rousseau explique que notre sociabilité vient du besoin d'autrui qu'ont nécessairement les nourrissons pour subsister. Ce besoin place chaque nouveau-né dans un rapport immédiat à l'autre, dans un rapport social et conduit donc au développement de nos lumières et de notre sociabilité. L'origine de notre sociabilité, de nos lumières, est donc notre faiblesse, un manque. La cohérence du tout n'est cependant pas brisée, car la divinité a été assez prévoyante, pour faire de notre nature, une nature *perfectible*.

⁶⁹ *Lettre à Christophe de Beaumont, O. C.*, t. IV, p. 936

⁷⁰ « *L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme.* » *Ibid*, p. 936

⁷¹ Nous soulignons.

L'anthropologie de Rousseau semble parfois déroutante car, cherchant à saisir l'humain dans son caractère évolutif, elle ne présente pas les différents éléments comme des entités conceptuelles fixes mais comme des phénomènes dynamiques changeants. Il existe une forte réciprocity des différents éléments. La nature par exemple est initialement, quand l'homme n'est encore qu'un animal, un principe interne et externe qui gouverne notre subsistance. Tout comme l'homme borné et l'amour de soi, elle est a-morale, elle est un seul principe physique. Cependant, avec l'apparition des lumières, s'active aussi le caractère moral de la nature ; elle est pour l'homme une manifestation concrète de l'ordre, d'un ordre moral, que la conscience, terme médiateur entre l'homme et la nature, nous incite à aimer.

La théorie anthropologique de Rousseau est plus complexe qu'un simple dualisme entre corps et esprit, entre nature et culture. La nature est un principe complexe, qui veille sur l'espèce humaine aux différentes étapes de l'actualisation de nos *virtualités*. Elle a déterminé notre constitution première, mais elle nous a aussi indiqué une destination, une fin globale : le bonheur et la vertu. Rousseau ne fait pas de hiérarchie stricte entre l'appétit des sens et l'amour de l'ordre, la nature a réglé le développement de nos facultés afin que celles-ci atteignent un jour leur développement ultime, et sa conséquence morale : l'adéquation entre la satisfaction de l'appétit et la vertu. La nature n'est pas qu'un état mythologique elle est une réalité qui gouverne notre destination morale, soit : le caractère vertueux de la satisfaction de nos inclinations sensibles ; le caractère moral de la recherche du bonheur individuel et du bien public⁷². Le sensible et le spirituel semblent même devoir s'associer car l'apparition de la conscience implique une transformation morale de la sensibilité.⁷³

⁷² Kant n'oubliera pas les enseignements de l'anthropologie de Rousseau quand il écrira sa philosophie de l'histoire. Dans l'Idée d'une histoire universelle, il explique que la nature nous a constitué en vue d'une fin l'« *estime raisonnable de soi* ». Soit, la recherche de la satisfaction de nos désirs, du bonheur, dans le cadre de notre autonomie et des maximes de la raison pratique. Voir, Kant, Emmanuel : *La philosophie de l'histoire (opuscules). Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Éditions Mouton. Paris 1947. *Troisième proposition*, p. 63

⁷³ « Ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre des idées de convenance, de justice et d'ordre ; le beau moral commence à leur devenir sensible et la conscience agit. » *Op. Cit.*, p. 936. La conscience semble même ouvrir un espace médian entre la sensibilité et l'intellect : « *Les actes de la conscience ne sont pas des jugements mais des sentiments.* » *Émile*, liv. IV, O. C., t. IV, p. 599

De la perfectibilité humaine

L'évolution artificielle et accidentelle de l'espèce humaine se trouve donc être paradoxalement, aussi et toujours, une extension de notre nature ; la nature semble même présider à cette évolution. Comment cela est-il possible ? La nature ne détermine pas l'évolution concrète, empirique, de l'espèce humaine. L'histoire est effectivement la conséquence accidentelle de la liberté humaine. Néanmoins, la nature a conditionné la possibilité de cette liberté et de l'histoire. En effet, dans le *Discours sur l'inégalité* l'homme est décrit comme un être *perfectible* c'est à dire un être, un animal, qui contenait en lui-même *originellement*⁷⁴, sous forme de *germes* originaires, un certain nombre de facultés. Celles-ci n'existaient pas encore sous une forme effective, ou empirique, elles étaient dans un état latent, sous une forme virtuelle. Ces *virtualités* ont été activées et *actualisées* du fait de certains épisodes accidentels de notre histoire. Pour Rousseau nous sommes devenus une espèce sociale tout comme nous aurions pu rester des animaux solitaires⁷⁵. L'humanité telle que nous la connaissons aujourd'hui avec sa sociabilité et ses institutions, n'est pas une conséquence directe ou absolument déterminée du mécanisme de la nature. Néanmoins, ce processus n'est pas totalement étranger à la nature car c'est elle qui nous a constitué comme une espèce perfectible, à laquelle correspond la fin morale naturelle évoquée plus haut. Notre évolution historique est rendue possible du fait de notre *perfectibilité*. Néanmoins, celle-ci n'est initialement ni foncièrement positive, ni négative. Le malheur qu'est actuellement notre histoire aurait pu, et pourrait, être autrement. Rousseau va chercher à trouver et à communiquer par son œuvre les conditions de réalisation de cette autre histoire, de cette *adéquation artificielle à la nature*. La nature reste donc chez Rousseau ce principe, cette réalité, radicalement positive, favorable, qui revêt une signification différente en fonction des étapes de notre évolution et gouverne la possibilité d'une vie pleinement et authentiquement humaine.

⁷⁴ Il existe chez Rousseau une distinction décisive entre l'*originel* et l'*originaire*. L'*originel* est ce qui est premier ou primitif ; voilà pourquoi l'amour de soi et la pitié sont des passions originelles. L'*originaire* est ce qui relève du plein développement de l'humain. Nos lumières sont des facultés qui existaient en tant que *germes originaires* dans la mesure où celles-ci n'existent pas concrètement initialement mais comme développement possible.

⁷⁵ Pour « la faculté de se perfectionner » et le développement de nos virtualités voir les pages 142 et 141, ainsi que les différentes notes. *Discours sur l'inégalité, première partie. O. C.*, t. III., p. 142 et 143.

Une histoire en trois étapes

Les deux paragraphes suivants de la *Lettre à C. de Beaumont*, traitent de l'évolution malheureux de l'espèce humaine. En effet, si la nature conduit et veille au bon développement de nos facultés, cela ne signifie pas que le déploiement effectif de celles-ci, notre histoire, soit conforme aux maximes de la nature. Dans sa dimension la plus pessimiste, Rousseau conçoit notre histoire comme une lente dégradation de notre bonté naturelle. La particularité de la conception Rousseauiste du passage de l'état de nature à l'homme du 18^{ème} siècle, est que celui-ci ne s'opère plus selon un dualisme *État de nature/État social*, mais se présente comme un processus historique dynamique constitué de trois étapes. Il ajoute aux deux étapes classiques, une troisième étape intermédiaire : la société des cabanes⁷⁶. Dans la *Lettre à C. de Beaumont*⁷⁷, Rousseau parle d'un « *second état* » et d'un « *troisième et dernier terme* ». Le premier état, l'état de nature primordial est celui que nous avons décrit plus haut. Tout ne semble pas absolument malheureux dans l'histoire humaine vu que le second état est celui où « [...] *les hommes sont essentiellement bons* ». En effet, cette étape a la particularité de se présenter comme un moyen terme entre la bonté naturelle et les institutions culturelles. L'homme a déjà acquis certains traits – positifs – de la sociabilité sans néanmoins avoir totalement quitté le giron protecteur de la nature. C'est pourquoi les hommes « [...] *ont des vertus, et s'ils ont aussi des vices c'est parce que leurs intérêts se croisent et que leur ambition s'éveille, à mesure que leurs lumières s'étendent*.⁷⁸ ». Cependant, « [...] *il y a moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumières* ».

Quant à lui, « *le dernier terme* » est celui où « *la conscience, plus faible que les passions exaltées, est étouffée par elles* ». Ce passage est important pour notre étude, car il concentre de nombreux éléments de la *critique sociale* que contient l'anthropologie de Rousseau. On y retrouve les critères décisifs de la dégradation de la bonté naturelle au sein de la société civile. Nous nous retrouvons alors effectivement dans le cadre de la guerre de tous contre tous, de tous contre chacun, décrite par Hobbes dans le *Léviathan*⁷⁹. Cette guerre a diverses raisons et conséquences qui sont l'aboutissement d'un processus (« *Quand enfin* »). Elle a d'abord

⁷⁶ Voir, *Discours sur l'inégalité, seconde partie. O. C.*, t. III., p. 168 et 169

⁷⁷ Voir, *Lettre à C. de Beaumont. O. C.*, t. IV., p. 937

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Hobbes, Thomas : *Léviathan*. Éditions Gallimard. 2000. Voir le chapitre 13, *De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère*.

une dimension économique : « [...] *tous les intérêts particuliers agités s'entrechoquent* ». L'amour de soi s'est lui transformé en sa variante essentiellement artificielle : l'« *amour-propre* », qui n'est pas foncièrement une passion mauvaise, mais qui dans le cadre de « *l'opinion* », c'est à dire d'une société de la réflexivité du regard d'autrui, de l'empire de la seule apparence ; une société dans laquelle l'homme est presque l'exacte contraire de son état naturel, il n'est que pour les autres et paradoxalement veut être tout pour eux, produit une situation où : « *l'univers entier nécessaire à chaque homme, les rends tous ennemis les uns des autres et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d'autrui* »⁸⁰. Encore plus radical est le mal du mensonge. La morale et – ce qui est particulièrement intéressant pour notre étude – la langue, se renversent sur elles-mêmes ; derrière le masque de la vertu se cache l'immoralité⁸¹ ; la fonction significatrice de la langue a disparu pour laisser place au mensonge : « *et ne reste plus dans la bouche des hommes qu'un mot fait pour se tromper mutuellement* ». L'état civil est comme le reflet monstrueux de l'état de nature⁸², il y régné un mal décisif, une fondamentale et radicale inadéquation de l'homme à l'homme, des hommes entre eux. Aux injustices et aux crimes qui accompagnent cet état, s'ajoute un grand désespoir : l'état de la fonction du langage. Comment espérer un jour retrouver l'unité perdue, instituer une société civile juste, si le médium caractéristique de l'artificialité, de la culture, n'est plus à même de permettre la découverte et le partage de la vérité, qu'elle soit politique, anthropologique, collective ou individuelle ? Nous verrons plus loin comment la philosophie de Rousseau en général et l'*Émile* en particulier proposent une solution pragmatique à ce problème.

Ce type de présentation de la philosophie de Rousseau comme une *doctrine* unitaire et comme le déploiement d'une seule logique conceptuelle, n'est rendue possible que par l'interprétation et un travail de restitution de son œuvre. En effet, bien qu'il ait revendiqué d'avoir écrit un système, il ne l'a jamais lui-même présenté comme un système doctrinale ou conceptuelle rigide et définitif. Bien au contraire ce système semble tirer sa cohérence,

⁸⁰ *Op. Cit.*, p. 937

⁸¹ « *Chacun feint alors de vouloir sacrifier ses intérêts à ceux du public, et tous mentent.* » *Ibid.*

⁸² L'horreur de l'état civil est condensée dans les deux premières phrases du chapitre I du livre I *Du contrat social* : « *L'homme est né libre et partout il est dans les fers.* ». Il existe donc une horreur matérielle : l'esclavage de l'homme par l'homme. Mais aussi un assujettissement psychologique. Nous pensons que le « *partout* » n'est pas à comprendre dans un seul sens géographique, mais aussi dans le sens que l'homme est asservi dans sa totalité. Dans la seconde phrase Rousseau indique que celui qui « *se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux* ».

Rousseau, Jean-Jacques : *Du contrat social, ou principes du droit politique*. Éditions Gallimard. 1964. *O. C. t.* III, p. 351

son originalité, et sa validité, de son *régime effectif d'existence*, de la variété des textes et des registres qui le composent, mais aussi des contradictions fondamentales qui le constituent. Il nous a néanmoins semblé nécessaire de tenter de restituer un mouvement global de la pensée de Rousseau, en tant que ce mouvement va être synthétisé dans l'*Émile*, et que par ailleurs, cet œuvre se situe elle-même dans ce mouvement, que les considérations générales sur la nature humaine ont une influence décisive sur la proposition philosophique qu'est l'*Émile*.

L'Émile, synthèse et dépassement de la recherche anthropologique

Critique sociale et éducation

L'Émile est à la fois une confirmation des découvertes anthropologiques et la tentative d'un dépassement par l'éducation. Rousseau va défendre, dans cette même *Lettre à C. de Beaumont*, le caractère synthétique de l'Émile et son rapport à la question de l'« anthropodécée » :

« Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, **et que j'ai développé dans ce dernier [l'Émile] avec toute la clarté dont j'étais capable**, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. »⁸³

Il écrit aussi dans le troisième dialogue de l'ouvrage autobiographique *Rousseau juge de Jean-Jacques* :

« [...] j'y vis partout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon, mais que la société le déprave et le rend misérable. **L'Émile en particulier, ce livre tant lu si peu entendu et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme**, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du de-hors et l'altèrent insensiblement »⁸⁴

La portée de l'Émile est assez considérable, ce « livre-somme », qui est à première vue un « recueil de réflexions et d'observations »⁸⁵ sur l'éducation, est en fait l'occasion pour Rousseau de revenir sur les axiomes de sa pensée, mais aussi de synthétiser ses recherches sur la nature et la culture, la morale, la métaphysique, la théorie de la connaissance, ou encore l'analyse et la critique de la société civile, afin de proposer une solution pratique aux

⁸³ *Op. Cit.*, p. 935 (nous soulignons)

⁸⁴ Rousseau, Jean-Jacques : *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*. Édité par la bibliothèque numérique Romande. [www.ebooks-bnr.com]. p. 305 (Nous soulignons)

⁸⁵ *Émile*, préface, *O. C.*, t. IV, p. 241

désordres des institutions⁸⁶. Nous chercherons ici à comprendre quelle est exactement la nature de cette solution éducative. En quoi elle semble à la fois se distancer et s'associer à une solution proprement politique.

Si la nature est fondamentalement bonne et que le mal est la production de nos artifices, s'agit-il, pour améliorer notre condition de tenter de retourner à l'état de nature ? Aucunement. Rousseau s'en défend même :

« Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné ; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. Ainsi son objet ne pouvait être de ramener les peuples nombreux ni les grands États à leur première simplicité »⁸⁷

L'actualisation de nos virtualités, l'établissement de la société civile, a transformé irréversiblement la nature humaine ; la société est comme une seconde nature pour l'homme. Dans le premier paragraphe de l'*Émile*, Rousseau expose clairement la condition sociale de l'homme :

« Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre ; un arbre à porter les fruits d'un autre. Il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons. Il mutile son chien, son cheval, son esclave. Il bouleverse tout, il défigure tout : il aime la difformité, les monstres. Il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme [...] »⁸⁸

Rousseau tire un constat sévère de la situation de l'homme social : *« Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous »⁸⁹*. En effet, un tel homme aurait l'infortune de voir sa nature, sa constitution, se conformer absolument aux institutions néfastes de nos sociétés civiles. Il serait en proie à la pire *dénaturation*, car : *« Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions*

⁸⁶ Cette importance du rôle que joue l'*Émile* dans la pensée de Rousseau se retrouve dans une lettre écrite à M. Duschenes datée du 21 novembre 1761. Il nous dit que l'*Émile* est : *« Le dernier, le plus utile, le plus considérable de mes ouvrages »*

⁸⁷ *Rousseau juge de Jean-Jacques*. p. 306

⁸⁸ *Émile, O. C.*, t. IV, p. 245

⁸⁹ *Ibid.*

sociales dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à la place »⁹⁰. Cet homme serait le plus démunis des hommes car il n'aurait trouvé aucun secours, ni des hommes, ni de la nature pour fortifier depuis l'enfance sa constitution morale et physique, et plus tard lui indiquer des maximes justes et favorables à sa conservation. Cet homme aurait été éduqué selon les difficultés de la nature et les défauts la société ; il ne serait ni un homme social, ni un homme bête, la société tout entière serait pour lui toute nature : il serait alors une bête sociale. Quel secours devons-nous attendre, dans quelle direction devons-nous nous porter si : « Elle [la nature] serait [pour cet homme] comme un arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin, et que les passants font bientôt périr en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens. »⁹¹? Comment faire en sorte qu'un individu soit bien éduqué ? C'est à dire : Quelles sont les conditions pour qu'un individu civilisé soit vertueux dans nos sociétés corruptrices ?

Le renversement de l'artificialité : la bonne dénaturation

Rousseau opère une sorte de renversement. Les hommes étant devenus une espèce radicalement artificielle, le mal de la dénaturation devient un moindre mal. Les hommes doivent nécessairement passer par une dénaturation, qu'elle soit bonne ou mauvaise. L'artifice se retourne sur lui-même et devient le moyen nécessaire à notre sauvegarde, à notre bonne constitution⁹². C'est pourquoi Rousseau écrit, toujours dans ce second paragraphe de l'*Émile* : « Sans cela tout irait plus mal encore, notre espèce ne veut pas être façonnée à demi ». Les hommes ne pouvant plus être façonnés uniquement par la nature, il faut en recourir à l'artifice. Encore plus, il faut aller au terme de notre artificialité. Cela signifie qu'il existe une « bonne culture », Rousseau parle d'une « perfection de la société »⁹³, une bonne dénaturation. Il est possible de trouver deux hypothèses distinctes de cette bonne

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Nous trouvons déjà ce geste philosophique d'une grande force, qui consiste à faire des causes de nos maux, le moyen de nous en libérer, dans le *Discours sur l'inégalité*, (Préface, O. C., t. III., p. 127) Rousseau fait l'éloge de la divinité et de la prévoyance qu'elle a mis dans la nature afin que celle-ci soit l'« assiette inébranlable » de nos institutions, et ce faisant « a prévenu les désordres qui devaient en résulter, **et fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère** » (Nous soulignons)

⁹³ *Rousseau juge de Jean-Jacques* p. 306. Il faut néanmoins faire attention. Pour Rousseau la dénaturation est toujours quelque chose d'ambivalent cette perfection de la société s'accompagne d'une « détérioration de l'espèce » dans le sens de la bonté naturelle. Il semble que ce que nous gagnions de culturelle, dans son sens le plus positif/favorable, s'accompagne tout de même toujours de la perte en nous d'une certaine dimension naturelle primitive.

dénaturation, l'une radicale, collective, et proprement politique dans le *Contrat social*, l'autre plus nuancée, individuelle et morale dans l'*Émile*. Rousseau nous indique dans les *Confessions* une proximité d'exécution, d'écriture : « *J'avais fait de ce donjon mon cabinet de travail, en sorte que j'y avais une table couverte d'épreuves et de feuilles de l'Émile et du Contrat social ;* »⁹⁴. Néanmoins, la proposition concrète pratique diverge. Rousseau va traiter ce point au début du livre I de l'*Émile*. Selon lui, il faut faire un choix entre faire un homme et faire un citoyen. Le problème se présente à Rousseau comme une opposition, une contradiction radicale. Si :

« *Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi (Rousseau souligne) dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout* »⁹⁵

alors, il existe effectivement un conflit entre la conception d'une société civile parfaite et l'éducation citoyenne, politique, qui l'accompagne, et le projet d'éduquer Émile en conformité avec les préceptes de la nature, d'adapter sa nature aux conditions sociales d'existences. Autrement dit et toujours pour penser avec Rousseau ; si, « *l'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable.* »⁹⁶, et que : « *L'homme civile n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social.* »⁹⁷. Alors, « *le concert est impossible. Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou faire un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre* »⁹⁸.

Rousseau veut dire par cette contradiction, qu'il existe une inadéquation radicale entre les « dispositions primitives » de l'homme et l'état, le statut de citoyen. En effet, quand la femme de Sparte⁹⁹ apprend d'un Ilote que ses 5 fils ont été tués lors de la dernière bataille et qu'elle répond : « *Vil esclave, t'ai-je demandé cela ?* » ; qu'instruite de la victoire, elle « *court au temple et rend grâce aux Dieux.* », elle va à l'encontre de l'empathie impliquée par le sentiment naturel de pitié. Ces enfants morts au combat et ayant valeureusement et

⁹⁴ *Les Confessions*, liv. XI, p. 677

⁹⁵ *Émile*, liv. I, O. C., p. 249

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ « Voilà la citoyenne » toujours *Émile*, p. 249

glorieusement combattus pour la cité de Sparte, ont dû quant à eux faire violence à leur *amour de soi* comme instinct naturel primordiale de conservation. La connaissance des bonnes institutions sociales et de l'institution du sujet comme citoyen est l'ambition *Du contrat social*.

Quelle est donc cette seconde voie que propose Rousseau dans l'*Émile* ? Que signifie cette éducation individuelle qui s'éloigne de la dénaturation stricte du citoyen et semble bien plutôt se présenter comme une sauvegarde artificielle, une perpétuation sociale, de notre nature. Pour répondre à cette question, il nous faut nous arrêter sur ce que Rousseau entend par le projet d'éducation d'Émile.

Statut du projet d'éducation d'Émile

A la lecture de la préface et du début du livre I, ce projet peut sembler paradoxal. Rousseau écrit à la première page de la préface : « *Je parlerai peu de l'importance d'une bonne éducation ; [...]* »¹⁰⁰, deux pages plus loin : « *Pères et Mères, ce qui est faisable est ce que vous voulez faire. Dois-je répondre de votre volonté ?* »¹⁰¹. Rousseau va se défendre d'avoir écrit strictement un traité de pédagogie, de présenter une collection définitive des gestes et des mesures empiriques à réaliser pour arriver à une bonne éducation. L'ambition de Rousseau est plus profonde et plus théorique. Tout comme « *La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme* »¹⁰², Rousseau remarque au début de l'*Émile* que « *la première de toutes les utilités, qui est l'art de former des hommes, est encore oubliée.* »¹⁰³. Il se propose de remédier à ce problème. Cette entreprise théorique de découverte l'*art de former les hommes*, semble se positionner dans un entre deux particulier. En effet, si l'*Émile* n'est pas un simple manuel technique, il n'est pas non plus un traité abstrait de métaphysique¹⁰⁴. Rousseau semble chercher dans un même mouvement à rendre compte, à travers et par l'éducation, d'une science de l'homme avec ses incidences éducatives et pédagogiques. En effet, pour voir la finalité du projet éducatif :

¹⁰⁰ *Op. Cit.* p. 241

¹⁰¹ *Op. Cit.* p. 243

¹⁰² *Discours sur l'inégalité. O.C.*, t. III, p. 122

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Rousseau s'en défend dans la préface : « *Pour proposer, il faut prendre un [ton], auquel la hauteur philosophique se complait moins.* » *Émile, préface.* p. 241

« Il faudrait pour en juger voir [l'homme] tout formé ; il faudrait avoir observé ses penchants, vu ses progrès, suivi sa marche : il faudrait, **en un mot connaître l'homme naturel** », c'est pourquoi : « **Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lu cet écrit** »¹⁰⁵. Il écrit sans ambiguïté au début du livre I : « *Notre véritable étude est celle de la condition humaine* »¹⁰⁶. Pour Pierre Burgelin, l'éducation est le « *revêtement concret* », nous disons une *forme effective d'existence*, « *d'une recherche philosophique* ».

L'éducation se présente donc à Rousseau comme le support concret qui permet de réaliser une exploration, une recherche, de la nature, de la condition humaine, dans sa dimension empirique et idéale, *en droit*, et *en fait*, en tant que cette recherche ne peut être isolée de ses conséquences pratiques immédiates.

Cette association du droit et du fait s'accompagne d'une orientation méthodologique complexe. La dimension proprement strictement factuelle est clairement résumée par Burgelin :

« [...] dans l'éducation concrète, chacun fait ce qu'il peut, étant donné ce qu'il est lui-même et des conditions toujours différentes, ici une cité, là un simple pays, ici de l'argent, des loisirs, là le souci du travail et de la pauvreté. La structure de la famille, les dispositions innées des enfants, le milieu, tout doit être pris en considération. Pour agir au mieux et non dans le chimérique absolu. »¹⁰⁷

Une trace du caractère normatif de cette méthode est la qualité « chimérique » ou hypothétique d'Émile : « *Cela posé nous pouvons faire l'hypothèse la plus générale et voir ce qu'est pour un enfant devenir un homme accompli, pleinement et authentiquement humain, nécessairement intégré dans une société.* »¹⁰⁸. Émile est donc un individu imaginaire, car Rousseau a besoin, pour déployer son projet de recherche, de réduire au strict nécessaire, au strict minimum, les difficultés accidentelles de la fortune. Émile est bien portant, riche, d'un bon naturel, etc. car il n'est pas question de chercher une solution pédagogique à un problème spécifique, mais de chercher les lois, un archétype d'éducation, qui garderait sa validité dans le cadre de situations politiques, économiques, sociales, à la fois concrètes et diverses. Rousseau semble nous proposer l'Émile comme une expérience de pensée. Pour aller à l'essentiel et toucher

¹⁰⁵ *Émile*, liv. I, O. C., p. 251 (Nous soulignons)

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 252

¹⁰⁷ Voir note de Burgelin n°1 (*Émile*, p. 243), Pléiade, O. C., t. IV, p. 1291

¹⁰⁸ *Ibid.*

cette généralité, il faut réduire au maximum les problèmes pédagogiques contingents. Le livre ne cherche pas à édifier une pédagogie absolue, mais sa lecture est une incitation à la réflexion sur les principes et les mesures effectives que chacun de nous souhaite mettre en application en vue de sa propre éducation ou de l'éducation d'autrui. La lecture de l'*Émile* semble nous placer comme dans un cadre, dans un plan imaginaire, d'inspiration et d'orientation, à l'usage éducatif pratique et pragmatique en tant que l'éducation est l'occasion de développer une représentation, un modèle, des rapports de l'homme/des hommes au réel. Qu'est-ce qui définit concrètement ce « plan » particulier de la connaissance pratique du réel ? Quels sont les caractéristiques de ce « revêtement concret » ? Quels sont les principes fondamentaux de la proposition éducative de Rousseau ?

Émile est un individu imaginaire, mais il ne peut être ni une pure abstraction, ni un être de pure nature, ni un être purement social. L'entreprise que représente l'*Émile* est si particulière, car elle cherche à embrasser la réalité dans cette triple dimension, dans une certaine totalité. Émile est comme un nœud problématique qui permet d'observer à la mesure de nos lumières, la superposition et la complexité des phénomènes qui composent la réalité dans son sens proprement humain. L'*Émile* comme entreprise philosophique et Émile comme personnage, intègrent des éléments imaginaires, mais aussi des observations précises que Rousseau tire des sciences biologiques et des sciences humaines/sociales naissantes. C'est pourquoi Émile est si difficile à appréhender, qu'il nous semble toujours revêtir la proximité du fait et l'éloignement du rêve. Rousseau explicite néanmoins son statut unique :

*« Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux. »*¹⁰⁹

Les principes fondamentaux de l'éducation

La manière dont Rousseau souhaite éduquer Émile semble donc plus complexe qu'une simple éducation selon les *préceptes*, les *faveurs*, de la nature. Ou du moins, comme nous avons essayé de le montrer plus haut, ce que signifie pour nous aujourd'hui une

¹⁰⁹ *Émile*, liv. III, O. C., p. 483-484

éducation en adéquation avec *la nature*, *notre nature* s'est transformée avec nos institutions. Les besoins et les conditions d'existence d'Émile ne sont plus celles de l'homme à l'état de nature. C'est pourquoi Rousseau précise :

« [...] Voulant former l'homme de la nature il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois, mais qu'enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes, qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son cœur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison [...]. Le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes quand il y sera simple spectateur. »¹¹⁰

L'éducation qui permet de faire d'Émile un individu civilisé, vertueux et satisfait dans le cadre d'une société corrompue, se trouve être une triple éducation. Rousseau définit l'éducation comme ce qui nous est ajouté en vue de notre conservation¹¹¹. Celle-ci vient de trois sources distinctes « *de la nature, ou des hommes, ou des choses* ». Il définit immédiatement la spécificité de chaque type :

« *Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature ; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes ; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses.* »¹¹²

Le « *disciple* » qui est « *seul bien élevé* », est « *Celui dans lequel elles tombent toutes sur les mêmes points et tendent aux mêmes fins va seul à son but et vit conséquemment* ». Rousseau nous répète que le but de l'association des trois éducations « *est celui même de la nature* »¹¹³. Dans un monde où presque tout est acquis, tout est éducation, réaliser la nature de l'homme signifie donc concourir du mieux possible à l'actualisation de ses organes et facultés. L'éducation est alors un art nécessaire à l'activation de nos virtualités, qui resteraient en sommeil sans stimulation, comme l'indique le cas de l'enfant sauvage. Le concours des trois types d'éducation est mis

¹¹⁰ *Émile*, liv. IV, O. C., p. 550-551

¹¹¹ « *Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation* ». *Ibid*, p. 247

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

par Rousseau sous la direction de notre versant proprement naturel, car c'est de l'étude de la nature que nous connaissons le bon développement de nos facultés, c'est par analogie que nous pouvons respecter un ordre dans l'éveil de nos lumières. *Géraldine Lèpan* précise que l'éducation peut être définie comme : « *l'art de placer l'enfant dans les conditions qui permettent à sa perfectibilité naturelle de se développer dans l'ordre.* »¹¹⁴

Le plan de l'*Émile* va suivre et témoigner de l'évolution la plus ordonnée possible de notre rapport au monde : Émile nourrisson et enfant découvre la relation aux choses et aux être animés, que Rousseau nomme « *rappports physiques* » ; l'adolescence, marquée par la puberté, est l'âge de l'introduction aux « *rappports moraux* ». A la fin du livre IV, Émile sera prêt à être regardé « *par ses rappports civils avec ses concitoyens* »¹¹⁵.

L'objectif final, la conclusion du projet éducatif d'Émile est la constitution d'un individu sociale, convenant à la vie sociale, mais manifestant concrètement la réalisation de nos dispositions naturelles : l'autonomie morale et l'indépendance physique. Rousseau décrit, dans le *Manuscrit Favre*¹¹⁶, Émile à 25 ans :

« *Tel est l'Émile ayant atteint la maturité de l'âge et de la raison, et tel doit être à peu près selon moi l'homme nourri dans l'ordre de la nature mais élevé pour la société. Il n'aura pas une des qualités qui éblouissent le vulgaire, il n'aura point acquis de talent particulier; il ne sera pas formé pour tel ou tel emploi, mais il possédera les instruments qui servent à tous. Il ne sera point ceci ou cela, il ne sera qu'homme ; il ne sera rien, mais il sera propre à tout ; il n'aura qu'un seul mérite, un seul art, mais qui supplée à tous, et le seul qui manque à ceux qui en ont tant d'autres : c'est de voir sa place et de s'y tenir. Quoi qu'il puisse être dans l'avenir, quoi que la fortune lui donne ou lui ôte, ce qu'il a dès à présent et que rien ne peut lui ôter, c'est 25 ans de sa vie passés dans le bonheur et la sagesse.* »¹¹⁷

La permanence/persistance éducative de la nature

¹¹⁴ Lèpan, Géraldine : *Émile, cours Sévigné*. p. 41

¹¹⁵ *Émile*, liv. IV, O. C., t. IV p. 833

¹¹⁶ Rousseau, Jean-Jacques : *Émile, première version (Manuscrit Favre)*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV. Le manuscrit Favre est le brouillon préparatoire à l'*Émile ou de l'éducation*.

¹¹⁷ *Émile (manuscrit Favre)*, O. C., t. IV p. 237

Il existe deux conditions primordiales à la réalisation de ce projet : une certaine permanence de la nature, et un surinvestissement de l'art, de l'artificialité. Rousseau revient au début de l'*Émile* sur ce qu'il entend exactement par le terme « *nature* ». Il va donner une définition de la spécificité éducative de la nature. La nature et l'éducation sont tout deux définis comme « *habitude* »¹¹⁸. S'il est néanmoins possible d'oublier ses habitudes, son éducation, en changeant d'état, de situation, il existe une éducation que l'on ne perd pas et qui ressurgit : l'*éducation de la nature*¹¹⁹. C'est pourquoi : « [...] *il faut borner le nom de nature aux habitudes conformes à la nature [...]* »¹²⁰. Qu'elles sont exactement ces habitudes ? Rousseau répond à cette question dans le paragraphe suivant.

L'habitude naturelle est d'abord un principe de conservation : « *Sitôt que nous avons pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent [...]* ». Les critères de ce principe changent en fonction de l'évolution de nos facultés ; de l'instinct physiologique premier (« *agréable* » ou « *désagréable* »), à « *l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne* », en passant par « *la convenance ou disconvenance* ». A la fin de ce paragraphe Rousseau explique que la naturalité de ce principe de conservation, et des habitudes qui le complètent, ne se trouve pas seulement dans l'instinct primaire, mais est investie/réinvestie dans le cadre du développement de nos facultés : « *Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés [...]* ». Les différentes dimensions de ce principe de conservation semblent s'associer. Encore plus, et contrairement à ce que nous pourrions imaginer, l'apparition de nos lumières n'est pas immédiatement un frein au principe de conservation. Cette apparition est un « *affermissment* ». Il semble donc qu'il y ait une continuité de la nature dans nos facultés artificielles. Nos facultés, notre nature, se transforment, mais quelque chose se perpétue dans notre caractère artificiel. Comme si, notre nature changeant, la nature perdue et se transforme en nous. La nature est donc un principe permanent et évolutif. Rousseau poursuit en indiquant ce qui est cependant problématique dans l'état actuel des choses : « [...] *mais contraintes [Ces dispositions] par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération elles sont ce que j'appelle en nous la nature* »¹²¹. Il faut ici noter que se sont « *nos*

¹¹⁸ « *La nature, nous dit-on, n'est que l'habitude.* » puis « *L'éducation n'est certainement qu'une habitude* ». *Op. Cit.* Respectivement p. 247 et 248

¹¹⁹ « [...] *sitôt que la situation change l'habitude cesse, et le naturel revient.* ». *Op. Cit.* p. 248

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.* pour les citations jusqu'ici

opinions », c'est à dire les préjugés aberrants que nous héritons du caractère néfaste et déréglé de l'évolution historique de nos sociétés, qui altèrent le principe de conservation. Mais non immédiatement nos lumières¹²².

Nous venons de voir ce que signifie *en droit* la permanence ou la persistance de la nature. Ce que nous pourrions attendre qu'elle soit, ce qu'elle est en puissance. Mais, qu'elle est *en fait* la permanence de la nature ? Cette nature existe-elle toujours dans l'état actuel de nos sociétés ?¹²³ Pour étudier cette question nous nous en référons encore à l'une des occurrences de la métaphore de « l'arbrisseau ». Rousseau écrit dans le *Manuscrit Favre* :

« Mais l'art qui peut déguiser, plier, étouffer même la nature ne peut la changer tout à fait. Il éteindrait plutôt le germe de nos passions que de leur donner une direction aussi contraire qu'il le faudrait pour nous rendre vraiment civils, c'est à dire pour nous donner cette urbanité de cœur qui fait préférer les autres à soi-même. Vous pouvez arracher un végétal, un arbrisseau, vous le ferez aisément mourir mais si vous le plantez en sens contraire aurez-vous pour cela des feuilles en terre et des racines en l'air ? Non, si l'arbrisseau ne périt pas, le côté des feuilles prendra racine et le côté des racines se feuillera ; la loi de la végétation sera gardée en dépit de vous. »¹²⁴

Rousseau parle souvent de la nature en terme de « voix » ou de « voix de la nature »¹²⁵. L'idée que nous retrouvons dans la métaphore ci-dessus ou dans la nature comme « voix », est l'idée que la société, nos opinions, nos préjugés, constituent comme un bruit assourdissant, qui étouffe, recouvre, la musique de la nature, mais qui ne la supprime pas. Pour qui prête vraiment attention, il est possible d'entendre cette mélodie. Dans la partie suivante nous chercherons à comprendre quels problèmes méthodologiques pose cette audition, cette perception, de la nature. Dans tous les cas il existe donc pour Rousseau une

¹²² Il est intéressant de remarquer que l'opposition des facultés sensibles et des facultés intellectuelles n'est pas aussi marquée que voudraient le faire croire certains lecteurs de Rousseau. Il semble qu'il existe une forte réciprocité entre elles. Être plus sensible signifie être plus éclairé, et inversement.

¹²³ Le problème de la persistance de la nature peut être comprise à partir de la métaphore de la statue du dieu *Glauco* (Voir, *Discours sur l'inégalité, préface, O. C.*, t. III, p. 122). Est-ce que les intempéries ont défiguré la statue au point qu'elle est absolument méconnaissable qu'elle n'est plus elle-même et ne sera plus jamais la même ? Ou, est-ce que les rigueurs du temps, l'ont brisé, souillé, mais que sous cette crasse il est possible de percevoir, et donc possiblement de restaurer, sa beauté et sa grandeur ? Il semble que Rousseau oscille entre les deux possibilités en fonction de l'optimisme et du pessimisme du texte dans lequel elles se déploient.

¹²⁴ *Émile (Manuscrit Favre), O. C.*, t. IV p. 56

¹²⁵ Voir *Discours sur l'inégalité, préface, O. C.*, t. III, p. 125

permanence *effective* de la nature. Il existe une fixité et perpétuation des déterminations naturelles.

L'artificialité de l'éducation naturelle

Cette persistance de la nature et sa dimension éducative s'accompagne nécessairement d'un investissement de la technique, de l'art. L'éducation d'Émile correspond au développement naturel de l'homme. L'enfance est le temps de l'« *éducation négative* »¹²⁶, la conduite à bon terme du développement de sa constitution physique et de ses facultés sensibles et intellectuelles premières et primaires. Il s'agit pour cette éducation de suivre le chemin qu'à tracer pour nous la nature. Avec l'adolescence vient le temps de l'ouverture sur le monde ; plus Émile grandit plus il devient artificiel et tient à la société. Il faut donc éduquer, façonner, favorablement son caractère toujours plus artificiel : lui apprendre la convenance, former sa raison, l'instruire du caractère civil de l'état, etc. Voilà l'« *éducation positive* »¹²⁷.

L'éducation négative est dans ses moyens et sa constitution toute aussi artificielle que l'éducation positive. En effet, suivre les indications de la nature, ne peut signifier, dans nos sociétés, un « laisser-faire ». Au contraire, cette éducation est dite négative car il s'agit de soustraire l'enfant aux apports extérieurs néfastes. Le précepteur a comme tâche de substituer au caractère illusoire de notre société, une autre société toute aussi illusoire mais favorable au bon développement d'Émile. Tout doit être planifié, du caractère de la nourrice¹²⁸, aux interactions sociales d'Émile, car la force corruptrice de la société est si puissante, et la permanence de la nature si faible et si fragile que le moindre vice, le moindre avancement trop rapide, pourrait remettre en cause l'ensemble de l'entreprise.

Il faut éduquer Émile à la campagne car l'orientation de l'éducation infantile, est de permettre à Émile d'étendre ses capacités en faisant l'expérience personnelle de leur finitude intrinsèque. Là où la ville ne nous permet de nous confronter qu'à notre finitude dans notre rapport à autrui, dans son regard, l'injustice de ses traitements, le monde fictif champêtre que Rousseau élabore pour Émile est l'occasion de le protéger contre l'injustice des hommes

¹²⁶ Voir *Lettre à C. de B.*, O. C., t. IV

¹²⁷ *Op. Cit.*, O. C., t. IV

¹²⁸ *Émile*, liv. I, O. C., p. 273

et le laisser entre les mains de la nature. Pourtant, cette éducation n'est jamais définitive, le précepteur doit toujours se trouver au côté de son élève, il doit lui aussi, pour que ce monde soit parfaitement clos, une parfaite illusion, vivre la permanence et l'épaisseur de cette société factice¹²⁹. Sans qu'Émile s'en rende compte car il doit de lui-même faire l'expérience son indépendance, de son autonomie morale, il faut le mettre à l'épreuve, faire semblant de le mettre en danger pour qu'il puisse affermir son caractère ; forcer son aptitude à juger et à choisir selon son propre tempérament, donc s'égarer dans les bois¹³⁰. Si l'on veut lui donner le goût de la course, de l'effort physique, on utilise contre lui les vices propres à son âge : le précepteur organise avec les paysans des environs un concours de course, auquel il ajoute un prix et fait bien attention que les autres enfants courent moins vite qu'Émile. Celui-ci vainqueur voudra gagner de nouveaux prix et se plaira à la course. Pour lui rendre sensible l'inégalité et l'injustice et veiller à ce qu'il ne devienne pas trop orgueilleux, le précepteur lui fera courir une distance plus grande que celle de ces camarades¹³¹.

Nos lumières elles-mêmes doivent naître de leur source légitime : la sensibilité, les sensations. Les exercices physiques sont aussi l'occasion pour Émile d'expérimenter les rapports des corps entre eux. Voilà comment il est introduit aux sciences physiques. La position des astres sert de boussole. Tout ce qu'il peut trouver, satisfaire, dans la nature doit en être ainsi. C'est pourquoi on l'éloigne des montres, des ustensiles inutiles. Veut-il connaître l'heure de la journée ? Il n'a qu'à l'étudier à partir de la position du soleil, etc.

Plus Émile grandit, plus cet art devient difficile, car il faut l'introduire, toujours selon ces mêmes principes de bonté naturelle, d'intérêt particulier et de sensibilité, aux institutions de la société. Veut-on lui apprendre ce qu'est la propriété ? Il faut la mettre en scène avec le jardinier Robert¹³². Voilà pourquoi Rousseau écrit livre IV : « *il faut employer beaucoup d'art pour empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel* »¹³³.

Comme nous avons essayé de le montrer jusqu'ici, le caractère « naturel » de cette éducation n'est pas du tout évident. Il résulte d'un long cheminement philosophique. La nature ne peut être comprise à la lecture de la philosophie de Rousseau comme un simple

¹²⁹ « Voulez-vous donc qu'il garde sa forme originelle ? Conservez-là dès l'instant qu'il vient au monde. Sitôt qu'il naît, emparez vous de lui, et ne le quittez plus qu'il ne soit homme : vous ne réussirez jamais sans cela ». *Ibid.*, p. 261

¹³⁰ Voir *Émile*, liv. III, *O. C.*, p. 448 à 451

¹³¹ Pour la course voir, *Op. Cit.*, liv. II, p. 393 à 396

¹³² Voir, *Ibid.*, liv. II, p. 330 à 333

¹³³ *Ibid.*, liv. IV, p. 640

élément dogmatique ou idéologique, ou un axiome de pensée. Elle est tout cela, mais elle est encore plus. La nature est à l'image de la philosophie de Rousseau, ou inversement ; elle se présente sous différentes formes en fonction de son contexte d'apparition. Dans le cas de l'éducation la situation est particulièrement complexe, car la nature semble avoir un caractère éducatif artificiel en tant que technique et moyen dans l'objectif de perpétuer, de fortifier, l'éducation dans son sens naturel, l'ensemble des habitudes conforme à la nature. Encore plus troublant, là où l'artifice, l'outil, devrait ériger une médiation défavorable à la bonne constitution de l'individu humain, l'éducation ne semble pas ériger un obstacle entre nous et nous-mêmes, entre nous et notre développement naturel, mais bien se présenter comme l'artifice nécessaire à l'adéquation avec la nature. L'éducation présentée dans l'*Émile* semble permettre de dépasser, de trouver une forme de résolution individuelle, à l'opposition dialectique classique chez les modernes entre nature et culture : « *le conflit inévitable de la culture avec la nature du genre humain comme espèce physique au sein de laquelle tout individu devrait atteindre pleinement sa destination.* »¹³⁴

L'éducation comme synthèse et solution pratique

Dans la philosophie de Rousseau, l'éducation *en général* permet ce dépassement. La dénaturation dans son acception la plus radicale et politique est elle aussi une forme d'éducation. Toujours au livre I Rousseau nous dit : « *Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique ? Lisez la République de Platon. Ce n'est point un ouvrage politique, [...]. C'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait* »¹³⁵. Un autre exemple significatif de cette éducation *publique* comme dénaturation est l'action constitutive de Lycurgue, législateur mythique de Sparte : « *Platon n'a fait qu'épurer le cœur de l'homme ; Lycurgue l'a dénaturé* »¹³⁶. Rousseau va néanmoins préférer pour *Émile* l'« *éducation domestique* »¹³⁷, dont nous avons essayé de rendre compte plus haut. Différente de l'éducation publique, celle-ci est bien plus une éducation *au public*, au fait de vivre parmi les hommes, d'être vu, jugé, méconnu, et de soi-même participer à ce monde du regard/des regards. L'éducation publique n'est pas

¹³⁴ Philonenko, Alexis : *La théorie Kantienne de l'histoire*. Librairie philosophique J. Vrin. France 1986. p. 73

¹³⁵ *Op. Cit.*, liv. I, p. 250

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ « *Reste enfin l'éducation domestique ou celle de la nature* » *Op. Cit.*, liv. I, p. 251

abandonnée arbitrairement, elle résulte d'un constat définitif : « *L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister ; parce qu'ou il n'y a plus de patrie il ne peut plus y avoir de citoyen. Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes* »¹³⁸.

Cela ne signifie cependant pas que l'entreprise éducative d'Émile et l'entreprise politique n'ont rien à voir. La problématique politique fait même partie intégrante de l'éducation positive d'Émile. On trouve en effet, au livre V un résumé problématique *Du C.S. Le voyage éducatif d'Émile*, qui précède son mariage avec Sophie, et au cours duquel il a pu se confronter à divers types de constitution et diverses formes de gouvernement, est pour lui l'occasion de se cultiver à la connaissance des institutions politiques¹³⁹. De plus, étant condamné à vivre dans un pays quel qu'il soit, il lui faut, pour que son éducation soit complète, qu'il puisse pleinement jouer son rôle de citoyen si la nécessité s'en fait sentir.

Il se trouve dans la philosophie de Rousseau une complémentarité certaine entre la politique et la morale. Comme nous l'avons abordé, elles sont, dans une certaine mesure, toutes les deux « éducation ». Elles témoignent aussi du renversement bénéfique et possible de l'artifice. Nous retrouvons dans le *Contrat social* l'idée que l'origine de notre malheur puisse, sous certaines conditions, devenir l'outil, le moyen, de la réalisation de notre bonheur et de la justice. Rousseau écrit dans la première version *Du Contrat social* : « [...] *efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir.* »¹⁴⁰. C'est un perfectionnement, une surexploitation de l'artifice qui permet d'opérer ce renversement. Un peu plus loin Rousseau nous dit : « [...] *dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature* ». (Nous soulignons)

L'éducation dans sa dimension à la fois politique et morale semble même rendre compte de la liaison structurelle du politique et du moral au sein du phénomène social. Rousseau nous indique dans le livre IV de l'*Émile* qu'« *Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux.* »¹⁴¹

¹³⁸ *Ibid.* p. 250. Cette affirmation de Rousseau est à nuancer et à contextualiser. Elle traduit un pessimisme politique radical. Néanmoins, Rousseau a cherché dans le *Contrat Social* à répondre en droit à la question de l'institution d'une société civile juste. Le *Projet de constitution pour la corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* sont des propositions historiques et effectives d'organisation politique. Il semble qu'il existe la possibilité d'une excellence du politique mais que celle-ci ne soit pas le sujet immédiat de l'*Émile*. Pour l'écrit sur la Corse et sur la Pologne, Voir : Rousseau, Jean-Jacques : *Œuvres complètes*. Éditions Gallimard. 1964. t. III.

¹³⁹ Voir la partie du livre V intitulée « *Des voyages* ». *Op. Cit.*, liv. V, début p. 826

¹⁴⁰ Rousseau, Jean-Jacques : *Du Contrat social (première version)*. Éditions Gallimard. 1964. *O. C. t.* III, liv. I, chap. II, p. 288

¹⁴¹ *Émile*, liv. IV, *O. C.*, p. 524

Enfin, ce que reproche Rousseau à la technique, à l'art, c'est qu'il participe activement et d'une manière prédominante à la désintégration de l'unité sociale, à la destruction du lien social. Les arts et les sciences, dans les circonstances actuelles, favorisent et accélèrent cette destruction. Mais, l'éducation comme savoir de l'homme et comme technique doit permettre de fonder et de restaurer le lien social. Encore plus, notre activité morale, théorique, et politique pourraient s'accorder pour le bonheur des hommes. Rousseau écrit à la dernière page du *Discours sur les sciences et les arts* :

Si les savants enseignaient la sagesse aux peuples « [...] *c'est alors seulement qu'on verra ce que peuvent la vertu, la science et l'autorité animées d'une noble émulation et travaillant de concert à la félicité du genre humain. Mais tant que la puissance sera seule d'un côté, les lumières et la sagesse seules d'un autre, les savants penseront rarement de grandes choses, les princes en feront plus rarement de belles, et les peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux* »¹⁴²

L'Émile et le caractère composite de l'Homme

Si la théorie éducative et la théorie politique divergent, elles semblent aussi pouvoir s'associer dans un horizon commun. L'intérêt particulier de l'*Émile* tient à la force avec laquelle il cherche à rendre compte de ces mouvements d'oppositions et d'associations qui relèvent du caractère composite de l'Homme ; du caractère composite du rapport de l'Homme au réel. Le caractère composite de l'*Émile* doit être mit en parallèle avec le caractère composite de l'être humain que Rousseau cherche à étudier, démontrer et instituer. Pierre Burgelin écrit à ce propos dans une note de l'édition de la pléiade : « *n'oublions pas que la nature humaine implique un dynamisme qu'Émile a pour propos, justement, de décrire et qui va de l'état de nature à la nature humaine accomplie, à la perfection de l'homme selon la nature.* »¹⁴³

La métaphore végétale est encore l'occasion de mettre en avant ce caractère composite. Si lors de notre première référence à celle-ci, elle avait pour but de démontrer la permanence de la nature, à la page suivante du Manuscrit Favre, Rousseau en fait usage afin de témoigner de la transformation radicalement sociale de l'homme :

¹⁴² *Discours sur les sciences et les arts. O.C., t. III, p. 30.* (Nous soulignons)

¹⁴³ Voir note n°2 (*Émile*, p. 245), *O. C., Pléiade*, t. IV, p. 1291

« Ceux qui concluent de là [de la permanence de la nature] que rien n'est changé dans nous que l'apparence et qu'au fond l'homme de la société n'est que l'homme naturel sous le masque se trompent. Car quoiqu'on ne puisse renverser l'ordre de la nature ou l'altérer, on donne à la tige de l'arbrisseau une direction oblique, et à l'homme des inclinations modifiées selon l'état des choses dans lequel il s'est trouvé, selon l'institution civile dans laquelle il vit. »¹⁴⁴

L'*Émile* interroge cette composition complexe de l'être humain en tant que l'éducation domestique se présente comme une stabilisation, une mise en ordre, psychologique, pratique, physique, de la confusion tourmentée qu'est l'individu de la société civile ; confusion beaucoup plus complexe et enchevêtrée qu'une opposition classique ou dogmatique entre nature et culture. Il écrit toujours à cette même page :

« Nous ne sommes pas précisément doubles mais composés. Tantôt entraînés par les passions et réprimés par les lois, tantôt poussés par l'opinion et retenus par la nature nous ne sommes bien ni pour nous ni pour les autres, nous unissons les vices de l'état social aux abus de l'état de nature, les préjugés des conditions aux erreurs du raisonnement, nous sommes paysans, Bourgeois, Rois, Gentilshommes, Peuple, nous ne sommes ni homme ni citoyen. »¹⁴⁵

Cette conception de l'homme que nous retrouvons dans l'*Émile* est l'une des raisons principales de la mécompréhension de ses objectifs, de ses thèses, de ses arguments, de sa forme. Elle est aussi la raison qui nous permet d'affirmer que tant théoriquement, que dans sa réalisation concrète, Rousseau fait preuve d'une grande profondeur philosophique. L'idée que le caractère composite de l'homme est ce qui rend compte d'une possibilité de salut qui se situe dans un horizon à son image, (lui-même) divers et varié, à la fois éducatif, politique, social, individuel et collectif ; nous permet de comprendre l'étonnante modernité de cet ouvrage qui fait peut-être de Rousseau le plus moderne des penseurs des Lumières francophones.

Il nous semble donc que l'*Émile* tire une partie de son sens et de son importance dans l'entreprise de recherche rousseauiste, du rôle central que joue l'éducation, à la fois comme synthèse et comme dépassement pratique, mais aussi comme corps concret de la constitution

¹⁴⁴ *Émile, Manuscrit Favre, O. C.*, p. 57

¹⁴⁵ *Ibid.*

d'une science de l'homme. Cette science de l'homme, et ses incidences pratiques, sont cependant liés à une double nécessité : la possibilité d'atteindre et de rendre compte de la nature, de notre nature. Jusqu'ici nous avons considéré cette possibilité comme allant de soi. Pourtant, d'un point de vue large, la connaissance de la nature pose un problème méthodologique décisif qui ne peut être résolu que par l'élaboration d'une théorie spécifique de la connaissance et l'intervention décisive d'outils littéraires narratifs. Il nous faut maintenant comprendre quel est exactement ce problème méthodologique et quelle réponse philosophique et littéraire Rousseau va présenter. En quoi le *Discours sur l'inégalité* d'abord, mais surtout l'*Émile* comme *roman philosophique* ensuite, vont se présenter comme une résolution concrète du problème de la connaissance pratique de la nature.

Le problème de la connaissance de la nature humaine

Un problème méthodologique

La possibilité d'éducation d'Émile est donc fondée sur le principe fondamental d'une permanence de la bonté naturelle de l'homme. Néanmoins, celle-ci pose un problème méthodologique particulier. Dans notre tentative de restitution du déploiement de la théorie anthropologique et éducative de Rousseau, nous avons présenté cette permanence et sa connaissance comme allant de soi, alors que Rousseau lui-même semble la considérée comme problématique. Nous trouvons une expression de ce caractère problématique dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Rousseau expose le sujet de ce discours :

« De quoi s'agit il donc précisément dans ce discours ? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi, d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle. »¹⁴⁶

Rousseau cherche donc à peindre l'évolution historique de l'espèce humaine, en tant que l'homme naturel vivait satisfait dans le giron de la nature et que la transformation de l'homme au sein de sa propre histoire est un développement contingent, et la véritable source de l'inégalité. Cela pose deux problèmes. Premièrement, d'être capable de connaître et de rendre compte, de décrire, l'homme lors de son état naturel. Secondement, d'expliquer et de retracer les raisons de notre éloignement de cet état. Comprendre en quoi ces deux mouvements sont méthodologiquement problématiques est une étape décisive de notre propre développement. En effet, il existe de nombreuses critiques externes et de remises en cause de la validité de l'anthropologie de Rousseau. Cependant, ce qui nous intéresse ici est le fait que ce problème méthodologique se présente à Rousseau lui-même. C'est à dire qu'il est interne à sa philosophie, et qu'il se propose de le dépasser. Nous cherchons dans cette partie à comprendre en quoi ce problème méthodologique implique une réponse littéraire et scientifique particulière. Pourquoi la forme de la recherche philosophique de Rousseau est

¹⁴⁶ *Op. Cit., O. C., t. III, p. 132*

induite par le problème de la connaissance de la nature et la théorie de la connaissance qui l'accompagne. Enfin, en quoi le *Discours sur l'inégalité* est une déjà solution concrète à ce problème ; solution, que nous pouvons saisir comme un réinvestissement moderne du discours de vraisemblance platonicien. Si la philosophie de Rousseau est bien cette « esthétique généralisée » qu'est ce qui explique ce caractère esthétique ? En quoi la manière dont se présente le problème de la connaissance de la nature est l'un des facteurs décisifs qui induisent la nécessité de l'intervention d'outils littéraires en vue d'une connaissance pratique du réel ?

Comment se présente exactement cette difficulté de méthode ? Rousseau nous met en garde dans la préface : « *Que mes Lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir.* ». Pourquoi l'homme naturel, l'état de nature est si difficile à observer ? Pourquoi ne pouvons-nous pas le « voir » ? Cela tient d'abord aux caractéristiques même de l'objet d'étude. D'après Rousseau, il nous serait possible de mieux connaître les caractéristiques empiriques de l'état de nature qu'il ne l'a fait lui-même, mais néanmoins, sa connaissance définitive est impossible :

« *Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, [...]* »¹⁴⁷

Un plus loin il ajoute : « *Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plus part des nôtres de douter que l'état de Nature eût existé [...] même avant le Déluge, les Hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de Nature [...]* »¹⁴⁸

S'il nous est possible de douter de l'existence même de cet état de nature, pourquoi Rousseau cherche-t-il à le connaître ? Celui-ci est présente par Rousseau comme « *quelques conjectures* » hasardeuses¹⁴⁹. Elles sont pourtant d'une importance capitale, car elles ont une visée normative et critique. Normative car bien que difficile, il prend à bras le corps la question de l'inégalité et cherche à « *l'éclaircir* » et « *[...] la réduire à son véritable état* » ;

¹⁴⁷ *Op. Cit.*, p. 123 et 124

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 132

¹⁴⁹ « *J'ai hasardé quelques conjectures* ». *Ibid.* p. 123

Critique car : « [...] il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes [de l'état de nature] pour bien juger de notre état présent. »¹⁵⁰. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette question. Il nous suffit pour le moment de dire que le caractère conjoncturel de la connaissance de l'état de nature et son utilité étant posés, toutes les difficultés de méthode ne sont pas levées. En effet, à l'intérieur même de cette hypothèse nous retrouvons le caractère méconnaissable de la nature humaine et de son évolution artificielle primitive. L'obstacle à la connaissance de ces phénomènes sont deux caractéristiques intimement liées : sa temporalité et son « insensibilité ».

La difficulté méthodologique du temps et de l'« insensibilité »

En différent point de ce discours Rousseau rappelle que le temps lié à l'évolution de l'espèce humaine est un temps gigantesque, titanesque :

*« Combien de siècles se sont peut-être écoulés avant que les hommes ayant été portée de voir d'autre feu que celui du ciel ? Combien ne leur a-t-il pas fallu de différents hasards pour apprendre les usages les plus commun des cet élément ? [...] »*¹⁵¹

On retrouve cette temporalité associée à différentes étapes du développement de nos facultés. De l'apparition des abstractions du langage : « Je les supplie de réfléchir à ce qu'il a fallu de temps, et de connaissance pour trouver les nombres, les mots abstraits, [...] »¹⁵², à leur organisation au sein d'une langue :

*« [...] et qu'on pense aux peines inconcevables, et au temps infinis qu'à dû coûter la première invention des Langues ; qu'on joigne ces réflexions aux précédentes, et l'on jugera combien il eût fallu de milliers de siècles, pour développer successivement dans l'Esprit humain les opérations, dont il était capable. »*¹⁵³

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 144

¹⁵² *Ibid.*, p. 151

¹⁵³ *Ibid.*, p. 146

Rousseau attribue à la durée un rôle considérable dans développement de nos facultés. Il se rattache en ce sens à Platon qui fait du temps, au début du troisième livre des *Lois*¹⁵⁴, un élément décisif de « *l'origine de la société politique* ». Il faut pour la connaître « *remonter à des temps infiniment lointains* », et supposer une « *infinité de changements* » (676 a, b). Il nous faut reconnaître que pendant « *des milliers et des milliers d'années* », les apports de notre développement « *sont restés inconnus des hommes* » (677 d).

Ce rôle de la durée se retrouve aussi dans la forme que va prendre la connaissance de l'histoire humaine. Le type d'exposition du *Discours sur l'inégalité* est directement influencé par cette temporalité. Rousseau écrit :

« *Je parcours comme un trait des multitudes de siècles, forcé par le temps qui s'écoule, par l'abondance des choses que j'ai à dire, et par le progrès **presque insensible** des commencements ; **car plus les événements étaient lents à se succéder, plus ils sont prompts à décrire.*** »¹⁵⁵

L'on observe ici une seconde caractérisation qui accompagne ce temps titanesque : l'*insensibilité*. Rousseau va en effet faire intervenir ce caractère d'insensibilité en ce qui concerne l'actualisation de nos virtualités tant dans ce *Second discours* que dans l'*Émile*¹⁵⁶. Il nous dit dans le discours : « *Voilà comment les hommes purent **insensiblement** acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir,* »¹⁵⁷. Il existe un parallèle entre le développement de l'artifice chez l'espèce et chez l'enfant :

¹⁵⁴ Platon : *Les Lois*, liv. III. Traduction par Victor Cousin. *Œuvres complètes*. Format électronique Kindle.

¹⁵⁵ *Op. Cit.*, p. 167 (Nous soulignons)

¹⁵⁶ Dans l'*Émile*, le terme « *insensible* » est aussi employé dans son sens le plus commun, sans le contenu philosophique que nous lui prêtons. Néanmoins, nous considérons que cela ne remet pas en cause la dimension décisive que nous y trouvons. En effet, la récurrence du terme ; le fait que le développement d'une faculté, ou d'une artificialité, implique toujours sa présence, ne peut être anodin. Ces deux éléments semblent fondamentalement liés dans la philosophie de Rousseau.

¹⁵⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. t. III, *O. C.*, p. 166 (nous soulignons)

« Si jusqu'ici je me suis fait entendre, on doit concevoir comment avec l'habitude de l'exercice du corps et du travail des mains, je donne **insensiblement** à mon élève le goût de la réflexion et de la méditation. »¹⁵⁸

Cette durée et l'insensibilité¹⁵⁹ qui l'accompagne viennent « [...] de la puissance surprenante des causes très légères lorsqu'elles agissent sans relâche ¹⁶⁰ ». Pour Rousseau, la connaissance de la nature est si difficile car ce processus historique est le produit d'une immensité d'influences souterraines et rampantes. Il n'y a pas eu de prise de conscience ponctuelle, mais plutôt une évolution si lente, et si graduelle que nous n'en gardons pas même de trace. Le développement de notre artificialité, de nos lumières, s'est fait presque *imperceptiblement*. Cette évolution à l'insu de notre sensibilité est rendue radicalement problématique par la signification de la connaissance pour Rousseau. Si par le passé, l'apparition de nos lumières a été si graduelle qu'elle n'a pas laissé d'impression morale perceptible, et qu'aujourd'hui, il ne reste plus aucun homme naturel à observer, alors vers laquelle de nos facultés se tourner, quelle méthode employée, pour répondre à la question de la connaissance de l'Homme ? Pour explorer ce problème, il nous faut nous pencher sur la théorie de la connaissance rousseauiste ; il nous faut comprendre comment fonctionne la production, la découverte, de la vérité selon Rousseau.

Une théorie de la connaissance

Rousseau va en plein siècle des lumières décrire nos facultés intellectuelles. Il produit une critique du couple que forment notre faculté réflexive et imaginative. La réflexion, la capacité que nous avons de réfléchir, c'est à dire de nous projeter à l'extérieur de nous-mêmes, ou de nous représenter des objets extérieurs et leurs rapports par nos facultés intellectuelles, est dans le *Discours sur l'inégalité* liée à une dégradation radicale de l'espèce humaine : « Si [la nature] nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer, que l'état de réflexion est

¹⁵⁸ *Émile*, liv. III., O. C., t. IV, p. 480 (nous soulignons). Nous avons choisi de ne citer qu'une seule occurrence, mais chaque nouvelle étape du développement des facultés d'Émile est caractérisée par cette insensibilité.

¹⁵⁹ Pour Rousseau, l'insensibilité est décisive car elle implique une *imperceptibilité* du processus de développement. Pour saisir la portée problématique de cette insensibilité, il nous faut comprendre ce que signifie connaître.

¹⁶⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. t. III, O. C., p. 162

un état contre Nature et que l'homme qui médite est un animal dépravé. »¹⁶¹. La réflexion se présente spontanément comme une déchéance morale. Nous trouvons une explication à cela dans le caractère négatif de l'imagination : « Ce sont les erreurs de l'imagination qui transforment en vices les passions de tous les êtres bornés... [...] »¹⁶². Rousseau dit par exemple qu'en ce qui concerne l'amour : « L'imagination qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs Sauvages ; [...] »¹⁶³. Selon lui, la réflexion et l'imagination, sont à la fois des symptômes et des acteurs du développement de nos institutions et de notre misère sociale.

Cependant, comme toujours chez Rousseau, une réalité est ambivalente. Nous l'avons vu plus haut, l'homme étant condamné au dénuement des institutions sociales, il lui faut trouver dans ces nouveaux outils, dans les causes même de sa dépravation, les conditions d'un développement plein et satisfaisant de ses facultés originaires. C'est pourquoi, Rousseau va jouer pleinement le jeu de la recherche philosophique. Il existe une perfection de l'emploi de nos facultés, c'est vers elle qu'il nous faut tendre.¹⁶⁴

Rousseau présente dans *La profession de foi du Vicaire savoyard* une conciliation de l'ensemble de nos facultés en vue de la connaissance. Par la bouche du vicaire, il élabore une théorie de la connaissance. Ce fameux vicaire se décrit lui-même à un moment particulier de sa vie en proie au doute radical. Cet état le jetant dans un trouble inadéquat à une vie saine et vertueuse, il chercha à fixer ses idées une bonne fois sur ce qu'il nous est possible de connaître, et comment. Il chercha à établir un régime de vérité et sa dimension morale. Le problème et l'objectif moral sont exprimés par Rousseau dans le livre IV de *l'Émile* : « **Il faut que le sentiment enchaîne l'imagination, et que la raison fasse taire l'opinion des hommes. La source de toutes les passions est la sensibilité, l'imagination détermine leur pente.** »¹⁶⁵

La première proposition qui suit le doute radical du vicaire est la limitation pratique de la connaissance. Le Vicaire nous dit :

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 138

¹⁶² *Émile*, liv. IV, O. C., t. IV, p. 501-502

¹⁶³ *Discours sur l'inégalité*, O. C., t. III, p. 158

¹⁶⁴ L'imagination n'est pas en elle-même absolument mauvaise. Dans les *Confessions*, elle va même sauver Rousseau : « Dans cette étrange situation mon inquiète imagination prit un parti qui me sauva de moi-même et calma ma naissante sensualité. ». (*Confessions*, liv. I, p. 74-75) Rousseau cherche à saisir, dans le cadre d'une réalité dynamique, quel pourrait être l'excellence de l'emploi de nos facultés.

¹⁶⁵ *Émile*, liv. IV., O. C., t. IV, p. 501. (Nous soulignons)

« Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressait immédiatement ; à me reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, et à ne m'inquiéter jusqu'au doute que des choses qu'il m'importait de savoir ».166

Une page plus loin il explique ce qu'il entend par là, en prenant comme point central le cas d'une théorie de la connaissance. La connaissance humaine possible est limitée et doit rester essentiellement pratique, néanmoins, dans ce cadre et portée à sa perfection, elle serait : un « [...] nouveau système si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la vertu, et en même temps si frappant, si lumineux, si simple »167. De plus, ce système est soumis à un principe d'efficience : « et ce me semble offrant moins de choses incompréhensibles à l'esprit humain qu'il n'en trouve dans tout autre système ! »168. La connaissance est dite pratique lorsque l'Homme se borne à étudier les objets qu'il peut connaître en considération de leur importance politique, morale, ou même technique.

Ce système de la connaissance pratique implique une définition de la philosophie et une méthode : « Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments [...] »169. Cette méthode relève du caractère moral de notre sensibilité, ou plutôt de notre *sentimentalité* comme faculté de ressentir des impressions morales, en tant que cette faculté d'éprouver des sentiments est un terme médian et unificateur des sensations les plus primaires et des jugements intellectuels : « résolu d'admettre pour évidentes celles [les connaissances] auxquelles dans la sincérité de mon cœur je ne pourrai refuser mon consentement ». Rousseau pose « pour vrai, toutes celles qui me paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec ces premières ». Le versant négatif de cette théorie de la connaissance est une certaine humilité théorique : « et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique. »170

Dans ce passage inaugural de la profession de foi, Rousseau va poser ses axiomes métaphysiques et justifier cette théorie de la connaissance. Les pages 570, 571, 572 et 573, sont l'occasion pour lui de traiter de la question de l'existence du monde, de l'existence

166 *Ibid.*, p. 569

167 *Ibid.*, p. 570

168 *Ibid.*

169 *Ibid.*

170 *Ibid.*

individuelle, de la définition de nos facultés et de leurs rapports, du mouvement de la matière, etc. Il en tire une double conclusion qu'il expose à la page 573. D'abord en ce qui concerne l'homme : « *Je ne suis pas un simple être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et quoi qu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser.* », ensuite en ce qui concerne la vérité :

*« la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité. »*¹⁷¹

Enfin il ajoute : « *ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même* ». Rousseau ajoute cette dernière phrase à propos. Il ne faut pas se méprendre, Rousseau ne fait pas de la *sensation* la source de la connaissance, mais le *sentiment*. Différence notable, car cela signifie que la connaissance légitime, et la plus élaboré du réel, ne réside ni dans notre faculté à être impressionné par des objets sensibles, ni dans notre faculté de juger. Mais bien plutôt dans un concours de l'ensemble de nos facultés, qui font de l'homme un être capable d'éprouver des sentiments moraux. La plus pure sensation comme la plus haute abstraction ne sont ni absolument relégués au second plan, ni érigés en maître. Elles sont une composante, une étape nécessaire de la connaissance pratique du réel. A la question de l'existence ou non de mouvements spontanés, c'est à dire de mouvements qui ne sont pas les produit d'une nécessité matérielle mécanique, rousseau et le vicaire répondent :

*« Vous me demanderez encore comment je sais donc qu'il y a des mouvements spontanés ; je vous dirai que je le sais par ce que **je le sens**. Je veux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté. C'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en moi **ce sentiment** ; il est plus fort que toute évidence ; autant vouloir me prouver que je n'existe pas. »*¹⁷²

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 573

¹⁷² *Ibid.* p. 574 (Nous soulignons)

Les actes de la conscience

L'évidence n'est plus ici intellectuelle, comme chez Descartes, mais *sentimentale*. Ce sentiment est celui d'un être parcellaire et composite dont les facultés doivent concourir pour qu'il puisse atteindre une connaissance légitime du réel, c'est à dire : à sa mesure. La vérité est pratique car elle est à l'image de l'homme. Elle est dite pratique, dans le sens de moral, car il ne faut pas oublier que l'instance ultime, le catalyseur de nos différentes facultés reste la *conscience*. Cette instance morale est celle qui nous guide, par laquelle se fait entendre la voix de la nature, en tant que nous sommes des êtres fondamentalement *perfectibles, libres, et volontaires*. Rousseau va indiquer dans l'*Émile* que l'activité de cette instance est sentimentale : « *Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments ; quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous... Exister pour nous c'est sentir* »¹⁷³

Il semble donc que la vérité, la connaissance, soit-elle aussi un long processus, qui invite l'homme à développer pleinement l'ensemble de ses facultés selon une fin morale unificatrice. On retrouve ce caractère unifié de nos différentes facultés et la dimension pratique de la connaissance dans la généalogie de nos facultés. Rousseau écrit dans le *Discours sur l'inégalité* : « *Quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu lui doivent beaucoup aussi : c'est par leur activité, que notre raison se perfectionne ;* »¹⁷⁴

La dimension pratique de la connaissance est aussi à comprendre du point de vue de son origine. Le besoin de connaître, ne naît pas comme Aristote l'indique au début de la métaphysique¹⁷⁵, d'un instinct, d'un désir gratuit de connaître, mais de l'inconfort de l'existence humaine, de notre finitude, de la nécessité que nous avons de transformer le réel pour satisfaire nos besoins :

¹⁷³ *Ibid.* p. 599-600

¹⁷⁴ *Op. Cit.*, p. 143

¹⁷⁵ « [980a 21] *Tous les humains ont par nature le désir de savoir. Preuve en est le plaisir qu'ils prennent aux sensations, car elles leur plaisent d'elles-mêmes indépendamment de leur utilité et, plus que les autres, la sensation visuelle.* » Livre A des traités métaphysiques, *Genèse de la sagesse*. Aristote : *Métaphysique*. Éditions Flammarion. Paris 2008. p. 71

« Nous ne cherchons à connaître, que parce que nous désirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désir ni craintes se donnerait la peine de raisonner. »¹⁷⁶

La connaissance est donc pour Rousseau une entité complexe. Elle semble même se placer en dehors du cadre de ce que nous appelons aujourd'hui la scientificité. Elle est tout à la fois une réalité sensible fondamentalement moral, un moyen en vue de notre jouissance, une production du concours permanent de nos facultés.

La Troisième promenade : une explication du fonctionnement de la connaissance pratique

Une démonstration du fonctionnement dynamique de cette théorie de la connaissance, et du rapport entre ces différents éléments, se trouve dans la troisième promenade des *rêveries du promeneur solitaire*. Nous retrouvons un Rousseau en proie au même doute radical que ce cher Vicaire : « J'avoue encore que je ne levai pas toujours à ma satisfaction toutes ces difficultés qui m'avaient embarrassé, et dont nos philosophes avaient si souvent rebattu mes oreilles. »¹⁷⁷ Comme lui, il veut se défaire de cet état désagréable, c'est pourquoi il met en application les principes de recherche que nous avons vu plus haut. Nous retrouvons le caractère sentimental de l'évidence : « j'adoptai dans chaque question le sentiment qui me parut le mieux établi directement », ce sentiment est lié à notre faculté de croire¹⁷⁸, donc non à la logique absolue et nécessaire de la théorie, ou à une description empirique absolument conforme, mais à sa vraisemblance. Cette évidence s'accompagne d'une critique de l'artificielle gratuité et de l'inconséquence de la manière dont les philosophes cherchent à connaître le réel : « sans m'arrêter aux objections que je ne pouvais résoudre mais qui se rétorquaient par d'autres objections non moins fortes dans le système opposé. Le ton dogmatique sur ces matières ne convient qu'à des charlatans ; »¹⁷⁹

Rousseau défend le caractère existentiel de ce type de savoir ; existentiel, en tant qu'il relève de notre existence effective, réelle, et non d'un « dogme » abstrait : « il importe

¹⁷⁶ *Discours sur l'inégalité, O. C.*, t. III, p. 143

¹⁷⁷ *Op. Cit., Troisième promenade*, p. 29

¹⁷⁸ « [ce sentiment] le plus croyable en lui-même ». *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, Troisième promenade p. 29

d'avoir un sentiment pour soi »¹⁸⁰. Il est indispensable de statuer sur certaines questions afin d'élaborer ce sentiment, qui jouera pour nous le rôle que joue l'instinct pour l'animal, qui nous guidera vers l'ataraxie et le développement le plus parfait possible de nos facultés. Cela signifie-t-il que la raison n'a aucune importance, que Rousseau est antirationaliste ? Absolument pas, comme le prouve ce même passage de la troisième promenade, l'inspection logique, rationnelle, est aussi importante que nos autres facultés, néanmoins, elle n'est qu'un des facteurs qui compose la vérité, elle n'est pas toute la vérité. D'après Rousseau il faut choisir ce sentiment pour soi, « *avec toute la maturité de jugement qu'on peut y mettre* »¹⁸¹. Soit, avec le jugement le plus élaboré, le plus juste, qu'il nous est donné de concevoir au moment de la recherche de la vérité.

Rousseau reconnaît à la fin de ce passage que sa méthode, sa théorie, ne nous permet pas d'atteindre avec certitude, sans aucune chance d'erreur, la vérité – qui peut se targuer d'avoir découvert une méthode infaillible ? –, cependant, grâce à cette conception de la connaissance comme « processus pratique », nous ne pourrions porter la responsabilité de l'erreur : « *Si malgré cela nous tombons dans l'erreur, nous n'en saurions porter la peine en bonne justice puisque nous n'en aurons point la culpé.* »¹⁸²

A la mesure de ce que signifie connaître pour Rousseau, on comprend toute la profondeur du problème de la connaissance de la nature, de l'apparition et le développement de l'artificialité humaine. Le problème de méthode ne vient pas seulement de l'absence, la disparition, de la pure nature mais de la constitution même de l'homme, dans son rapport de connaissance aux objets. Confronté à la probable inexistence de l'état de pure nature, la presque insensibilité du développement passé de nos facultés au niveau de l'espèce, l'insensibilité du développement actuel chez les enfants, la connaissance de ce qui est originaire et artificiel chez les hommes semble tout bonnement impossible. Si la connaissance dans son acceptation la plus haute, la plus excellente, est le fait d'éprouver des sentiments moraux, de constituer un instinct moral, comment est-il possible de connaître un phénomène *insensible, imperceptible* ? Pourtant, la philosophie de Rousseau est bien là et elle propose une solution à ce problème méthodologique. Quelle est donc exactement cette solution ? Quel est son statut épistémologique ? Quel est son régime de vérité, sa légalité ?

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

Le *Discours sur l'inégalité* : une tentative de résolution du problème de la connaissance de la nature humaine

Dans la préface du *Discours sur l'inégalité* Rousseau se pose la question suivante : « *Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ?* »¹⁸³

Le *Discours sur l'inégalité* est une forme particulière du déploiement de l'entreprise philosophique de Rousseau qui a pour objectif de résoudre ce problème de la connaissance de l'homme et des conditions de possibilité de cette même connaissance.

Nous pensons que la proposition de ce discours, d'un point de vue du cadre épistémologique, ne s'éloigne pas de tant de la proposition platonicienne du *Timée* et du *Critias*, que nous avons étudié précédemment. Nous retrouvons dans le *Discours sur l'inégalité* certaines des caractéristiques que nous avons observées plus haut, en particulier le caractère fondamental et structurel du rapport frictionnel entre des prétentions contradictoires : la prétention à la totalité, le compte rendu de la permanence et du changement, du divers et du particulier, une étude conjointe du fait et du droit, une connaissance sûre, rationnelle, et une intervention décisive des forces évocatrices de la poésie, etc. qui collaborent néanmoins dans un système à la fois cohérent et plastique.

Ce discours a d'abord pour objectif de synthétiser la diversité des observations que les sciences humaines naissantes ont accumulées sur l'homme : « *Tâchons de rassembler sous un seul point de vue cette lente succession d'événements et de connaissances, dans leur ordre le plus naturel* »¹⁸⁴. Comme Platon, Rousseau cherche la cohérence de l'empirique à partir d'un principe axiomatique : *l'ordre naturel*. La nécessité de faire intervenir ce principe régulateur n'est pas arbitraire, il vient d'une disqualification des sciences proprement empiriques. Au début du *Discours sur l'inégalité* il écrit : « [...] *l'Anatomie comparée a fait encore trop peu de progrès, les observations des Naturalistes sont encore trop incertaines, pour qu'on puisse établir sur de pareils fondements la base d'un raisonnement solide.* »¹⁸⁵

¹⁸³ *Op. Cit., préface*, p. 123 et 124

¹⁸⁴ *Ibid., Seconde partie*, p. 164

¹⁸⁵ *Ibid., Première partie*, p. 124

Les observations empiriques ne sont pas absolument écartées en atteste les références aux anthropologies et ethnographies de son temps, ou encore le balbutiement de l'éthologie, plus généralement aux sciences naturelles et physiques.¹⁸⁶

Cependant, la vérité du seconds discours n'est pas une vérité historique, dans le sens de la description du déroulement effectif et exact de faits avérés et indubitables. Rousseau reconnaît cet état de fait : « *J'avoue que les événements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures ;* »¹⁸⁷. Néanmoins, ces conjectures sont considérées par Rousseau comme ayant un contenu de vérité spécifique. C'est en tant que système vraisemblable, érigé par la raison, et conforté par notre sentimentalité que cette histoire hypothétique est véridique. En effet, si ces « *recherches* » ne sont pas des « *vérités historiques, mais seulement des raisonnements hypothétiques et conditionnels ;* »¹⁸⁸, elles ont néanmoins un rôle particulier : elles sont « *plus propre à éclaircir la Nature des choses, qu'à montrer la véritable origine* ». Rousseau fait un parallèle entre la capacité qu'à le *Discours sur l'inégalité* de produire une représentation globale d'un phénomène, qui tire sa vérité de sa dimension normative, et ce même type de vérité dans le cadre des modèles d'explication de la naissance de la matière (Théorie du Big-Bang) : ces conjectures sont des raisonnements « *semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde.* »¹⁸⁹

Rousseau semble présenter un régime de vérité différent de celui de l'adéquation absolue entre la représentation de l'objet et ses caractéristiques purement empiriques. Ces conjectures qui sont incertaines peuvent devenir « *des raisons quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité* »¹⁹⁰. C'est bien ici la probabilité, la vraisemblance de ces conjectures, qui du fait de la nature presque inconnaissable de l'objet, nous permet de les considérer comme véridiques. Tout comme les conjectures changent de statut, les conséquences elles-mêmes changent d'état¹⁹¹.

¹⁸⁶ Rousseau s'en réfère notamment à *Buffon*. De nombreux commentateurs ont mis en lumière les similitudes entre la conception rousseauiste de la nature et certaines hypothèses développées dans l'*Histoire naturelle* de Buffon. Buffon, Georges-Louis Leclerc : *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roy*. Paris 1749-1804. Bibliothèque nationale de France. Date de mise en ligne : 23/03/2015

¹⁸⁷ *Op. Cit., Première partie*, p. 162

¹⁸⁸ *Ibid., Première partie*, p. 133

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid., Première partie*, p. 162

¹⁹¹ « *les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales,* » *Ibid.*

Les conclusions morales, politiques, et même théoriques, tirées de ces conjectures, tiennent leur véracité de la cohérence, la logique, du modèle proposé :

« les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes que je viens d'établir, on ne saurait former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions. »¹⁹²

Comme dans le *Timée* et le *Critias*, la production de la cohérence interne d'une recherche de la vérité comme son fondement le plus sûr, est rendue possible, du fait des caractéristiques de la recherche philosophique. Rousseau constate que même s'il ne peut donner à ses hypothèses le « degré de certitude des faits », la philosophie permet néanmoins d'explorer le champ des possibles : « c'est à la Philosophie à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier ». « les » désigne ici « deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels »¹⁹³

Le régime de vérité du *Discours sur l'inégalité* réside donc dans son caractère de *fiction théorique*. Rousseau va répondre doublement à l'insensibilité de notre évolution. D'abord en produisant un modèle qui est une abstraction idéalisée de cette insensible évolution. Rousseau a produit un monde fictif, un cadre, de façon à pouvoir observer l'élément « l'Humain », en mouvement dans un environnement spécifique : l'état de nature. Mais aussi, en tant que connaître signifie pour les hommes atteindre un sentiment intime et pratique de la vérité, le *Second discours* nécessite l'investissement d'outils littéraires, de la narration d'élément fictif, car son entreprise peut être comprise comme la tentative de nous rendre sensible cette insensible évolution ; de nous la rendre sensible selon le régime particulier que sont les actes de la conscience comme sentiments. Nous retrouvons dans le *Second discours* l'utilisation d'outils, d'arguments, de champs d'études, qui nécessitent l'intervention unifiée de nos facultés afin de donner corps, de produire, une véritable connaissance pratique du réel.

Nous pensons que cette démarche se présente comme une sorte de radicalisation philosophique de la démarche galiléenne. Tout comme celui-ci a fait abstraction des éléments du réel et ensuite crée un plan abstrait propice à l'étude de la chute des corps,

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

Rousseau a dans un premier temps fait abstraction de la société de son temps pour ensuite rendre compte de ce qui est humain dans son engendrement, sa généalogie sociale et historique. Cependant, il nous faut reconnaître qu'il existe une différence fondamentale entre la manière de rendre présent, de « donner à voir » la chute des corps, le mouvement physique, qui ne nécessite qu'une formulation algébrique et mathématique, et l'histoire de l'homme qui demande une narration – telle celle du *Second discours*. Le fait que la présentation de notre propre évolution en appelle à une narration, pose alors la question du style, du texte, et leur relation au sujet relaté ; par extension le problème du caractère littéraire de cette fiction et donc une réflexion d'ordre esthétique. Nous avons cherché dans cette partie à rendre compte du lien tenu existant entre la philosophie de Rousseau dans son sens théorique, ses objectifs anthropologiques, et la forme sous laquelle se présente cette recherche philosophique. En effet, il nous semble qu'il existe un lien que l'on ne peut ignorer entre la théorie de la connaissance, la manière dont les problèmes se présentent à Rousseau, et le caractère particulier de la réponse qui y est apportée ; à cheval entre différentes disciplines, et donnant une place décisive à l'exposition littéraire.¹⁹⁴

Le *Discours sur l'inégalité* peut être compris comme une réalisation moderne d'une philosophie de la nature comme « poème monde ». Rousseau réclame notre attention car il souhaite nous déclamer cet important poème dont le contenu est notre « 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.* [...] »¹⁹⁵. Cette lecture, cette déclamation, est aussi une tentative d'imitation de cette nature ; une entreprise de reproduction, de soutien, d'amplification de la douce mais faible mélodie qui se joue dans notre conscience, afin de proposer une expérience, une expérimentation philosophique, comme connaissance véridique et pratique de la nature.

Comme le fait remarquer Jean Starobinski, Rousseau peut connaître l'évolution historique des hommes :

¹⁹⁴ L'exposition narrative et sa dimension rhétorique prend même le pas sur le déroulement chronologique de l'évolution de l'espèce humaine. En effet, la seconde partie débute par le célèbre passage de la première enclosure d'un terrain, alors qu'à la fin de la première partie, Rousseau n'en était pas encore arrivé à ce stade de notre histoire. « *Il fallut bien des progrès, [...], avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature.* ». C'est pourquoi il nous faut : « [Reprendre] *donc les choses de plus haut [...]* », afin de poursuivre convenablement notre étude.

¹⁹⁵ *Op. Cit.*, p. 135

« par un effort de l'imagination, « en écartant tous les faits » ». [car,] Pour qui subit l'iniquité du monde corrompu, l'état de nature n'existe qu'à l'état d'image. Il faut que Rousseau s'isole dans les bois de Saint-Germain, pour y chercher « l'image des premiers temps ». 196

La fiction et la narration jouent donc un rôle nécessaire et spécifique dans la philosophie de Rousseau. Qu'en est-il dans l'*Émile* ? – œuvre bien plus romanesque que ce second discours. Quel usage fait Rousseau des outils littéraires et pourquoi ? Dans la partie suivante nous chercherons à comprendre comment l'*Émile*, poursuit et diversifie la recherche du ce discours et la méthode mise en application.

¹⁹⁶ Starobinski, Jean : *L'œil vivant. (Tome 1)*. Éditions Gallimard. 1961. Format électronique Kindle. Starobinski fait ici référence à un passage célèbre des *Confessions* : « Tout le reste du jour, enfoncé dans la forêt, j'y cherchais, j'y trouvais l'image des premiers temps, dont je traçais fièrement l'histoire ; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes ; j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères. » *Confessions*, liv. VIII, p. 472. A la lecture de ce passage, l'activité philosophique de Rousseau semble proche de celle d'un poète romantique.

L'Émile, un roman comme outil philosophique

Du *Discours sur l'inégalité* à l'Émile

Comme nous l'avons constaté dans les parties précédentes, la doctrine de Rousseau, sa philosophie, n'est pas une simple collection de lois, de sentences, mais se présente comme une sorte d'expérience philosophique. Rousseau se pose la question du statut de sa production philosophique ; quelles sont les conditions épistémologiques de son existence ? Quels axiomes, quelle méthode, impliquent et justifient cette expérimentation du caractère composite de l'homme ? Rousseau ne peut faire dans sa démarche philosophique l'économie de l'usage d'outils littéraire, de la narration fictionnelle, car philosopher – pour lui en tant que producteur – signifie donner à voir cette nature, en tant que la donner voir veut dire la faire sentir. Pour nous en tant que lecteur, l'expérience philosophique signifie sentir, faire l'expérience de cette nature. Il existe dans l'œuvre de Rousseau une implication décisive du pouvoir évocateur de la langue, car c'est lui qui permet de faire ressurgir les passions primitives de l'homme, de s'en référer à ce type particulier de sentimentalité.¹⁹⁷ On comprend alors pourquoi le style préromantique ou romantique de Rousseau, son caractère emphatique, prend dans ce cadre une dimension décidément philosophique ; c'est à lui que revient la tâche d'émouvoir. Être ému est l'aboutissement d'un long processus de recherche du sens ; s'émouvoir atteste de la possibilité que nous avons de trouver la vérité, de signifier, de faire sens.

L'étude du second discours nous a permis de comprendre en quoi ce pouvoir d'évocation n'est pas – comme on tend souvent à le penser – qu'une illumination infondée, mais relève d'un système global de compréhension du réel. Nous avons vu comment s'articule le problème de la connaissance chez Rousseau, et la réponse particulière qu'apporte le *Discours sur l'inégalité*. Nous avons cherché à comprendre d'une manière générale ce qui sous-tend la possibilité de l'évocation de la nature. Pour en saisir la profondeur il nous faut maintenant étudier comment cette problématique générale trouve une réalisation spécifique marquante dans l'Émile. En effet, l'Émile revêt pour nous une double

¹⁹⁷ Rousseau est explicite quand il écrit au livre IV de l'Émile : « Je vous ai déjà dit que je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre cœur. Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas d'avantage. » *Op. Cit.*, liv. IV, p. 599

importance : il est une exécution concrète de ce pouvoir évocateur du langage littéraire, et l'on trouve en son sein même une réflexion en ce qui le concerne. Il semble que l'importance de la dimension littéraire de la recherche de la vérité ne se présente pas à Rousseau abstraitement et comme allant de soi. Au contraire, l'*Émile* est pour notre étude un sujet décisif car il est un foyer d'accumulation des problématiques et des contradictions profondes qui constituent la question du rôle de l'artifice artistique/poétique.

Pourquoi Rousseau a-t-il eu besoin/choisi, pour exposer sa théorie éducative, si importante pour le reste de sa philosophie, d'écrire le récit de la vie d'un être individuel, particulier, imaginaire, à la place d'exposer celle-ci sous forme d'une seule doctrine, d'une collection rationnelle de lois ?

Une partie de la réponse réside dans les similitudes entre le *Second discours* et l'*Émile*. Nous retrouvons dans les deux cas l'importance de leur dimension critique et normative. Nous retrouvons aussi dans l'*Émile* le statut particulier des observations empiriques. Elles ne sont pas ignorées, elles sont même valorisées par Rousseau qui écrit dans la préface :

« Je puis avoir très-mal vu ce qu'il faut faire, mais je crois avoir bien vu le sujet sur lequel on doit opérer. Commencez donc par mieux étudier vos élevés ; car très-assurément, vous ne les connaissez point. Or si vous lisez ce livre dans cette vue, je ne le crois pas sans utilité pour vous. »¹⁹⁸

Pourtant l'*Émile* n'est pas une simple présentation descriptive de l'évolution factuelle d'un phénomène. Le livre se présente lui aussi comme une sorte de reconstruction ou d'assemblage à cheval entre l'être et le devoir être, et se fixe pour objectif d'atteindre la connaissance de l'excellence du possible humain. Nous y retrouvons la prétention de produire une connaissance globale du réel, dans son versant éducatif, synthétisant de nombreux et divers savoirs. Il existe aussi une permanence de la question anthropologique et de sa dimension problématique : « L'*Émile* en particulier, ce livre tant lu si peu entendu et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent **insensiblement**. »¹⁹⁹

¹⁹⁸ *Op. Cit, préface, p. 242*

¹⁹⁹ *Rousseau juge de Jean-Jacques. p. 305*

La réponse méthodologique, que va apporter l'*Émile* va néanmoins différée de celle que nous avons étudié précédemment. D'un côté nous avons le *Discours sur l'inégalité*, un texte plutôt court, bien que son sujet sous très ample, et de l'autre un livre somme descriptif, foisonnant de thèmes et de problématiques, alliant d'une manière parfois déconcertante les différentes formes du discours (argumentatif, descriptif, injonctif, narratif et explicatif). Rousseau a jugé avec beaucoup de sévérité mais aussi de clairvoyance son livre, lorsqu'il présente l'*Émile* comme un : « *Recueil de réflexions et d'observations, sans ordre, et presque sans suite* »²⁰⁰. Selon lui, l'*Émile* se caractérise par une certaine démesure : « *mon sujet m'entraînant malgré moi, ce Mémoire devint insensiblement une espèce d'ouvrage, trop gros, sans doute, pour ce qu'il contient* »²⁰¹. Cette démesure n'est pas absolument gratuite, elle suit le changement de perspective effectué dans l'*Émile*. Cet ouvrage reste néanmoins « *trop petit pour la matière qu'il traite* »²⁰². Effectivement, la connaissance de l'homme au travers de son histoire hypothétique est un objectif infini, sans fin ; il en va de même pour la connaissance de l'homme par le biais de l'éducation.

Le changement de perspective méthodologique part d'un constat simple : bien que la pure nature ait presque disparue et que l'espèce humaine se présente comme une espèce totalement artificielle, tous les jours naissent des individus qui semblent présenter d'importantes similitudes avec l'homme bête, les sauvages primitifs : le nourrisson. Rousseau fait dans l'*Émile* un parallèle entre l'homme de la nature et le nourrisson, l'enfant, l'adolescent. En effet, l'individu qui vient de naître est comme l'homme bête : il n'est pas institué. Les bébés ne naissent pas comme des êtres immédiatement réflexifs. Les institutions humaines sont étrangères au nourrisson tout comme à l'homme naturel. Pour l'un comme pour l'autre, l'acquisition de nos facultés relève d'une *actualisation* d'une potentialité humaine. L'enfant n'est pas une réalisation stricte et pure de la nature car notre espèce est déjà trop artificielle pour que cela soit possible, mais il est tout de même pour Rousseau comme un écho vivant, un écho dynamique, de la nature. Prendre l'évolution, l'éducation d'un homme comme perspective introduit certaines distinctions décisives avec le *Discours sur l'inégalité*.

²⁰⁰ *Émile, préface, O. C.*, t. IV, p. 241

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

Temporalité dans l'*Émile*

Le point de référence n'est plus l'espèce en général, mais un individu particulier. Cela implique que la temporalité ne soit pas la même. Là où pour l'espèce il a fallu des siècles et des siècles pour acquérir nos premiers artifices, le nourrisson est un être naturel immédiatement encerclé par les institutions humaines. Nous avons vu que la temporalité du seconds discours impliquée une « accélération » du rythme du récit comme accélération du rythme de l'histoire. Dans l'*Émile* il en va exactement de l'inverse. L'évolution des enfants est si rapide et la nature si fragile que pour s'en faire une idée claire il faut comme ralentir le temps du développement d'Émile. Rousseau met en place dans ce livre une sorte de temporalité distordue. Ce ralentissement est une sorte de loupe conceptuelle ; le temps des différentes évolutions étendu à notre guise, nous permet de saisir ces évolutions, actualisations, dans toute leur complexité. La quantité d'étapes successives et simultanés du processus d'actualisation d'une virtualité, et la répétition à l'identique de ces expériences fondamentales, nous rendent cette même actualisation insensible. Elle est pour nous comme un instant à la foi éphémère et se répétant inlassablement – quel être humain peut revendiquer d'avoir des souvenirs de l'actualisation de ses virtualités ? –. Intellectuellement nous nous représentons cet instant comme un point. La possibilité que donne l'écriture poétique et le récit narratif de comme étendre le temps signifie étendre la durée de réalisation du phénomène dans la conscience. D'un point, il se transforme en une droite constituée d'une multitude de points qui s'offrent à nous dans leur diversité et variété. Il existe donc bien un rapport profond, structurel, entre l'éducation d'Émile, sa recherche et sa présentation. Si l'éducation d'Émile consiste à perdre, à gâcher du temps²⁰³, sa découverte par Rousseau consiste à en perdre pour l'écrire, la saisir, dans toute sa subtilité ; pour nous, perdre du temps à la lire dans son caractère démesuré, composite, protéiforme.

²⁰³ Nous retrouvons l'argument de la perte de temps en plusieurs points de l'*Émile*. Il écrit : « Oserai-je exposer ici la plus grande, la plus importante, la plus utile règle de toute l'éducation ? Ce n'est pas de gagner du temps, c'est d'en perdre. » *Op. Cit.*, liv. II, p. 323. Cette perte de temps est soumise à une sorte de dialectique qui permet finalement d'avancer prestement : « [...] l'institution des enfants est un métier où il faut savoir perdre du temps pour en gagner. » *Ibid.*, liv. II, p. 394

Émile comme personnage

Prendre un individu comme point central introduit une nouvelle donnée décisive : la psychologie de ce même personnage, donc la psychologie d'Émile. Rendre compte de l'évolution de l'éducation d'Émile, du développement de ses potentialités, de son caractère, signifie que Rousseau a à rendre compte de l'évolution de la manière dont Émile va faire usage de sa liberté, de la manière dont certaines étapes, certaines péripéties, vont marquer définitivement sa manière de se rapporter au monde et à lui-même²⁰⁴. C'est aussi en cela qu'Émile est un être imaginaire, que l'œuvre *l'Émile* est un roman, et que sa validité réside dans certaines possibilités d'exploration qu'offre l'imagination. Le caractère imaginaire d'Émile n'est pas le même dans toute l'œuvre. Il s'accroît en proportion de sa liberté et de son individualité. Nourrisson il est peu différent de n'importe quel autre et ses besoins sont presque tous dans la nature. Mais plus il vieillit, plus il est sujet à l'artifice, plus ses lumières s'éveillent et plus la réalisation de sa liberté fait de lui un être unique. La forme romanesque s'impose alors à Rousseau pour exprimer ce qui est vraisemblable car Émile ne peut plus être comparé à aucun autre enfant réel. Il devient absolument imaginaire et romanesque. Mais cela ne veut pas dire qu'il soit absolument factice ou faux.

Rousseau se doute que la particularité du statut philosophique d'Émile va poser problème : « *Lecteur, j'aurai beau faire, je le sens bien que vous et moi ne verront jamais mon Emile sous les mêmes traits* »²⁰⁵. Il s'attarde sur cette question au livre IV de *l'Émile*. Il pressent les critiques qui vont lui être faites : « *Vous direz : ce rêveur [Rousseau] poursuit toujours sa chimère ; en nous donnant un élève de sa façon, il ne le forme pas seulement, il le crée, il le tire de son cerveau et croyant toujours suivre la nature, il s'en écarte à chaque instant.* »²⁰⁶

Il ne va pas récuser la dimension chimérique d'Émile. Il va récuser sa prétendue inadéquation naturelle. A la page suivante Rousseau nous demande de comparer les jeunes personnes que nous rencontrons dans le réel et Émile : « *Voulez-vous savoir lesquels d'eux ou de*

²⁰⁴ Rousseau va finalement dans le projet autobiographique faire l'économie de ce personnage intermédiaire. Il va chercher dans le compte rendu de sa propre psychologie « *un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme ce sera moi* ». (*Confessions*, liv. I, p. 33). L'entreprise autobiographique permet elle aussi de présenter une vérité qui n'est pas pure adéquation aux faits. Rousseau écrit à *Dom Deschamps*, dans une lettre du 12 septembre 1761 : « *Je suis persuadé qu'on est toujours très bien peint lorsqu'on s'est peint soi-même, quand même le portrait ne ressemblerait point.* » Cité à partir de Starobinski, *Op. Cit.*, p. 237

²⁰⁵ *Émile*, liv. IV, O. C., t. IV, p. 637

²⁰⁶ *Ibid.*

lui sont mieux en cela dans l'ordre de la nature ?»²⁰⁷. Émile est l'individu le plus conforme à la nature car il est celui qui ressemble le plus à ceux qui en sont proches : les jeunes villageois et les sauvages. Il est néanmoins *chimérique* car l'éducation comme réinvestissement artificiel de la nature a produit chez lui une différence radicale avec ces mêmes villageois et sauvages : « *Toute la différence est qu'au lieu d'agir uniquement pour jouer ou pour se nourrir, il a dans ses travaux et ses jeux appris à penser.* »²⁰⁸. Émile comme personnage tient donc sa validité, sa légitimité philosophique, de son adéquation avec l'ordre de la nature. Son caractère fictif ne semble pas ici poser de difficulté. Il n'en va pas toujours ainsi.

Le statut de la fiction, du romanesque : réflexion sur les genres littéraires dans les *Rêveries du promeneur solitaire*.

La légitimité de ce qui est fictif, romanesque, en vue d'une connaissance pratique est ambiguë. En effet, ces outils littéraires et intellectuels sont marqués par l'ambivalence de la réflexion et de l'imagination. Dans un passage des *Confessions* Rousseau présente favorablement les pouvoirs de l'imagination et du romanesque. Ceux-ci l'ont protégé des « *brutales voluptés* » du sexe :

« *J'ai donc fort peu possédé, mais je n'ai pas laissé de jouir beaucoup à ma manière, c'est-à-dire par l'imagination. Voilà comment mes sens, d'accord avec mon humeur timide et mon esprit romanesque, m'ont conservé des sentiments purs et des mœurs honnêtes, par les mêmes goûts qui, peut-être avec un peu plus d'effronterie, m'auraient plongé dans les plus brutales voluptés.* »²⁰⁹

Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que la fiction est un élément décisif de notre avilissement social ; toujours dans les *Confessions* Rousseau nous indique que :

« *jusqu'à mon asservissement sous un maître, je n'ai pas su ce que c'était qu'une fantaisie.* »²¹⁰

A l'occasion d'une méditation générale sur le mensonge Rousseau va, dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, présenter une réflexion sur différents genres littéraires. Celle-ci est assez classique et s'articule à partir de l'opposition entre *instruction* et

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 638

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Confessions*, liv. I, p. 47-48

²¹⁰ *Ibid.*, liv. I, p. 39 (nous soulignons)

amusement. Cette réflexion est importante pour notre étude car elle nous permet d'observer comment une question méthodologique générale, n'en reste pas à l'abstraction, mais implique un questionnement littéraire particulier. Elle nous permet aussi de préciser ce que Rousseau entend par le *roman*.

Dans un premier temps Rousseau exclut la fiction d'une conception globale des différents types de mensonges : « *Mentir sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui n'est pas mentir : ce n'est pas mensonge, c'est fiction.* »²¹¹. Cependant, toutes les fictions ne sont pas identiques, il existe pour Rousseau une classification :

« *Les fictions qui ont un objet moral s'appellent apologues ou fables, et comme leur objet n'est ou ne doit être que d'envelopper des vérités utiles sous des formes sensibles et agréables, en pareil cas on ne s'attache guère à cacher le mensonge de fait qui n'est que l'habit de la vérité, et celui qui ne débite une fable que pour une fable ne ment en aucune façon.* »²¹²

A la page suivante Rousseau introduit un type de fiction plus problématique ; le roman ! Il écrit :

« *Il est d'autres fictions purement oiseuses, telles que sont la plupart des contes et des romans qui, sans renfermer aucune instruction véritable, n'ont pour objet que l'amusement. Celles-là, dépouillées de toute utilité morale, ne peuvent s'apprécier que par l'intention de celui qui les invente, et lorsqu'il les débite avec affirmation comme des vérités réelles on ne peut guère disconvenir qu'elles ne soient de vrais mensonges.* »²¹³

La fiction peut donc se faire mensonge, être fausse ; et le roman n'être qu'un objet consommable en vue de la satisfaction de désirs superflus. La fin morale est l'étalon qui permet de discriminer des différents types de fiction. Dans les *Réveries*, Rousseau semble nous en présenter trois différentes : deux que nous avons déjà vu ; la fable et le roman. Une troisième est la fiction fausse mais qui n'implique rien d'autre qu'elle-même. Elle n'a rien à voir avec le bien et le mal, l'avantage ou le désavantage qu'autrui puisse en tirer. Elle semble être comme indifférente : « *mais tout ce qui, contraire à la vérité, n'intéresse la justice en aucune*

²¹¹ *Réveries du promeneur solitaire, quatrième promenade, p. 41*

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 42

sorte, n'est que fiction, et j'avoue que quiconque se reproche une pure fiction comme un mensonge a la conscience plus délicate que moi. »²¹⁴. Rousseau conclut sa réflexion sur la fiction en appliquant son étalon de mesure au poème en prose de Montesquieu : *Le temple de Gnide*. Montesquieu fit publier son poème sous le pseudonyme d'un évêque grec, précédée d'une *Préface du traducteur*. Selon Rousseau : « Si le Temple de Gnide est un ouvrage utile, l'histoire du manuscrit grec n'est qu'une fiction très innocente ; elle est un mensonge très punissable si l'ouvrage est dangereux. »²¹⁵.

Au vu de ces réflexions, l'*Émile* semble devoir être classé dans la catégorie des fables, des apologues, pourtant Rousseau le caractérise aussi de « roman de la nature humaine »²¹⁶. Pour répondre à la question de la nature de l'*Émile*, il nous faut explorer un autre versant du problème de la possibilité d'une vérité qui ne soit pas pure adéquation aux faits : la question du statut de l'histoire.

La question de la discipline historique

Le livre IV de l'*Émile* traite de la période de la puberté ; période de grande révolution physique et morale qui constitue pour les hommes une seconde naissance « pour le sexe »²¹⁷. C'est par cette révolution que nous entrons pleinement dans la communauté humaine : « c'est ici que l'homme naît véritablement à la vie et que rien d'humain n'est étranger à lui. »²¹⁸. Une tâche décisive de l'éducation de cet âge sera de présider au bon développement des passions. En effet, si l'homme n'est pas fait pour rester indéfiniment enfant, l'âge des « premiers regards sur ses semblables ; de là les premières comparaisons avec eux ; »²¹⁹, et des passions qui les accompagnent, est donc nécessaire. Les passions sont une composante inévitable de notre être, et comme le reste de notre constitution, il s'agit de les façonner au mieux. La méthode éducative en vue de cet objectif change par rapport à celle que nous avons observé jusqu'ici. Il faut « instruire plutôt le jeune homme par l'expérience d'autrui, que par la sienne. » car, « si les hommes le trompent, il les prendra en haine ; mais si respecté d'eux il les voit se tromper mutuellement, il en aura pitié »²²⁰. Cette méthode est l'éducation par l'observation. Néanmoins, elle présente

²¹⁴ *Ibid.*, p. 43

²¹⁵ *Ibid.*, p. 44-45

²¹⁶ *Émile*, liv. V, O. C., t. IV, p. 777

²¹⁷ *Ibid.*, p. 489

²¹⁸ *Ibid.*, p. 490

²¹⁹ *Ibid.*, p. 494

²²⁰ *Ibid.*, p. 525

deux inconvénients. Premièrement, si Émile développe un sens trop aigu de l'observation empirique, et qu'il la pratique avec trop de plaisir, il ne verra les hommes que par leurs mauvais côtés et développera un esprit satirique qui l'inclinera « [...] à ne voir en bien, rien même de ce qui est bien. »²²¹. Le second inconvénient, est celui de tomber dans l'observation purement intellectuelle. Le soucis est d'« employer une métaphysique qu'il n'est point en état de comprendre ; ». De manière à dépasser ces deux difficultés, Rousseau nous dit : « je voudrais lui montrer les hommes au loin, les lui montrer dans d'autres temps ou d'autres lieux ». L'histoire est la discipline par laquelle Émile « lira dans les cœurs sans les leçons de la philosophie ». Pour Rousseau connaître les hommes signifie « les voir agir ». A priori c'est à l'histoire que revient la tâche de mettre en scène les actions des hommes.

Cependant, l'histoire elle-même ne va pas sans quelques difficultés. Rousseau fait d'abord une critique du point de vue de la fin morale : « Il n'y a que les méchants de célèbres, les bons sont oubliés ou tournés en ridicule ; et voilà comment l'histoire ainsi que la philosophie calomnie sans cesse le genre humain. »²²²

Une autre critique décisive est celle de la valeur de la vérité délivrée par l'histoire et la critique historique. Celle-ci se déploie dans deux directions : le problème de la validité des faits et de leurs liaisons. Pour Rousseau : « il s'en faut bien que les faits décrit dans l'Histoire ne soient la peinture exacte des mêmes faits tels qu'ils sont arrivés : ils changent de forme dans la tête de l'historien, ils se moulent sur ses intérêts, ils prennent la teinte de ses préjugés. »²²³

Dans la seconde partie de ce paragraphe Rousseau défend qu'en ce qui concerne l'enchaînement des phénomènes qui lient deux faits, les historiens font eux aussi des conjectures. C'est pourquoi l'histoire, comme le *Second discours*, n'est que « l'art de choisir entre plusieurs mensonges celui qui ressemble le mieux à la vérité. »²²⁴. Il approfondit ce point à la page suivante. Ce n'est plus seulement les faits intermédiaires qui sont inconnus mais aussi les causes profondes. La discipline historique est confrontée à la même problématique méthodologique que le *Second discours* et l'*Émile*. Rousseau indique que :

²²¹ *Ibid.*, p. 526

²²² *Ibid.*, p. 527

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 528

« l'histoire en général est défectueuse en ce qu'elle ne tient registre que des faits sensibles et marqués qu'on peut fixer par des noms, des lieux, des dates, ; mais les **causes lentes et progressives** de ces faits, lesquelles ne peuvent s'assigner de même, restent toujours inconnues. »²²⁵

L'histoire peut atteindre elle aussi son excellence, les antiques en sont un exemple car : « [ils] mettent moins d'esprit et plus de **sens** dans leurs jugements »²²⁶. L'excellence de l'histoire semble elle aussi résider dans son pouvoir de *signification* et de *vision*. Rousseau se demande au sujet de l'histoire : « *Qui est-ce qui sait mettre exactement le lecteur au lieu de la scène pour voir un événement tel qu'il s'est passé ?* »²²⁷. Thucydide en est capable car « il met tout ce qu'il raconte sous les yeux du lecteur [...] on ne croit plus lire, on croit **voir** »²²⁸

Cette histoire est néanmoins en partie disqualifié car son sujet est inadapté à la condition d'Émile. En effet, Thucydide traite toujours de « guerre » et de « combats » alors que l'éducation d'Émile consiste à former un homme et non un citoyen. Le sujet de Thucydide ne correspond pas à l'éducation domestique. Il faut pour Émile une histoire qui suive l'Humain : « dans sa maison, dans son cabinet, dans sa famille, au milieu de ses amis [...] »²²⁹.

L'histoire adéquate à l'éducation d'Émile, à son âge, à sa nature, est celle des biographies de *Plutarque*. Il est celui qui a réussi à faire du langage un *système de signification par l'action*. Rousseau écrit à son propos : « [Plutarque] a une grâce inimitable à peindre les grands hommes dans les petites choses, et il est si heureux dans le choix de ses traits que souvent un mot, un sourire, un geste lui suffit pour caractériser son héros »²³⁰. Il cite ensuite quelques exemples tirés de l'œuvre de Plutarque :

« [...] Alexandre avale une médecine, **et ne dit pas un seul mot** ; c'est le plus beau moment de sa vie ; Aristide écrit son propre nom sur une coquille et justifie ainsi sur surnom ; Philopemen le manteau bas coupe du bois dans la cuisine de son hôte. **Voilà le véritable art de peindre.** »²³¹

²²⁵ *Émile*, liv. IV, O. C., p. 529 (Nous soulignons)

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, p. 527

²²⁸ *Ibid.*, p. 529 (Nous soulignons)

²²⁹ *Ibid.*, p. 530

²³⁰ *Ibid.*, p. 531

²³¹ *Ibid.*, p. 531 (Nous soulignons)

L'Émile, un roman

Au vu de ce que nous avons appris de la critique rousseauiste de l'histoire, et du fait que nous vivions aujourd'hui dans un monde où les différentes sciences humaines et sociales se sont détachées de la problématique morale, et tendent à se constituer toujours plus « scientifiquement », c'est à dire qu'elles définissent d'elles-mêmes leur objet d'étude et les moyens nécessaires à leur exploration, il peut sembler au lecteur contemporain que Rousseau liquide tout simplement ce que nous appelons aujourd'hui la science historique au profit de ce qu'il nomme la fable ou l'apologue. Ce lecteur n'a peut-être pas totalement tort. Néanmoins, il nous semble que la manière dont Rousseau cherche à saisir les différences entre les divers types de fiction et l'histoire, laisse penser que la situation est légèrement plus complexe. Si en effet, l'histoire comme nous l'entendons aujourd'hui semble être disqualifiée, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas son importance, et que tant du point de vue de l'éducation, que de la recherche de la vérité, tout relève de la *fable*. Nous pensons que l'Émile propose un projet d'éducation, de connaissance, qui s'établit entre et avec l'histoire et la fable. Nous revendiquons un regard contemporain et interprétatif quand nous considérons que le statut de l'Émile est celui d'un *roman philosophique*, ou d'un *traité philosophique romanesque*, et que l'œuvre de Rousseau se présente comme une *esthétique généralisée*. Nous pensons en effet, que la classification que Rousseau effectue dans les *Rêveries* ne permet pas de saisir la nature de l'Émile. Pour nous l'Émile ne peut être considéré seulement comme une fable, comme nous pouvons en trouver chez *La fontaine* ou *Esopé* ; le sujet, la taille, les registres d'écritures, les objectifs, etc. sont trop vastes pour que nous puissions réduire l'Émile à une seule enveloppe propice à la transmission d'une maxime. Mais, ce livre n'est pas non plus un simple roman, comme il en existe à foison dans notre société de consommation, où le livre, le roman, n'est presque qu'un objet de consommation culturelle prompt à nous divertir comme le sont l'ensemble des beaux-arts. Il est en partie tout cela, mais il est aussi quelque chose d'extrêmement spécifique, la tentative de constitution d'une connaissance pratique du réel, par un moyen – par l'accumulation et l'association d'outils – qui en font un objet philosophique particulier instituant l'importance de la fiction, du « littéraire », dans toute entreprise de recherche/ de connaissance.

L'Émile peut donc être dit roman pour différentes raisons. Pour Rousseau il est d'abord roman dans son sens négatif, faux, chimérique. Si « *c'est un assez beau roman que celui*

de la nature humaine. », il n'en reste pas moins roman. Il « [...] devrait être l'histoire de [notre] espèce »²³². Mais dans les faits, il n'en est rien, et l'*Émile* relève du discours fictif car notre histoire n'est que l'histoire de notre propre dépravation. C'est une cause extérieure : les actions des hommes, qui ont pour conséquence de faire de l'*Émile*, du récit du développement et de la constitution d'un Homme dans toute son excellence une fiction. « [...] vous qui dépravez [l'espèce humaine], c'est vous qui faites un roman de mon livre »²³³.

Nous pensons cependant qu'un regard externe à la philosophie de Rousseau, nous laisse penser que l'*Émile* est un roman dans son acception contemporaine et qu'il tient sa place dans l'histoire du développement de cette forme littéraire.

Il est impossible de donner une définition définitive de ce qu'est un roman²³⁴, ce genre littéraire est devenu au fil des derniers siècles le genre littéraire majeur, composé d'une multitude de sous-genres. Bien que le romanesque se présente sous des formes multiples, il semble qu'il existe certaines caractéristiques essentielles que nous retrouvons dans l'*Émile*. Ce livre est bien, comme nous l'avons vu plus haut, la narration de l'évolution d'un personnage fictif, imaginaire, au travers de péripéties, d'obstacles, introduisant une dynamique tant dans le récit que dans l'état physiologique et psychologique des différents personnages.

L'*Émile* semble être caractéristique de l'état du roman et de la littérature francophone du 18^{ème} siècle²³⁵. Difficile à répertorier, il est souvent rangé dans la « littérature d'idées », au côté par exemple des contes philosophiques de Voltaire. Néanmoins, sa taille, la diversité de ses sujets, ses prétentions, le classent aussi parmi les essais proprement philosophiques. Il est certain que l'*Émile* se place dans la lignée d'autres œuvres marquantes du 18^{ème}. Le caractère littéraire et poétique de l'*Émile* fluctue en fonction de l'état du personnage Émile, de son âge, des objectifs de son éducation. Nous retrouvons par exemple dans le livre V, qui décrit en grande partie la rencontre et les péripéties amoureuses entre Émile et l'autre personnage imaginaire majeur (avec le précepteur), Sophie, sa future femme, une grande

²³² *Émile*, liv. V, O. C., t. IV, p. 777. Pour les deux citations

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Une bonne introduction à la question de la définition du roman se trouve dans l'article de Cabriès, Jean : *Roman Essai de typologie*. Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 20 mai 2020. URL : [http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/roman-essai-de-typologie/]

²³⁵ Sur ce sujet voir, Frantz, Pierre : *Littérature française, XVIII^{ème} siècle*. Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 20 mai 2020. URL : [https://www.universalis.fr/encyclopedie/litterature-francaise-xviii-e-s/]

liberté de ton, un épanchement descriptif et sentimental, qui rappellent l'autre grande histoire d'amour entre Julie d'Étange et Saint Preux. Il est certain que *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, composé dans une période contemporaine ou précédant de peu celle de l'*Émile*, publié un an plus tôt (1761), a eu une influence décisive sur la manière dont Rousseau se pose les questions du sentiment amoureux, du mariage, et le style le plus propre à leur description et exploration. Ces deux ouvrages de R, nous paraissent comme deux exemples marquants de l'évolution du *roman psychologique*. Leur grand succès préfigure l'avènement de ce genre au 19^{ème} siècle.

*Les solitaires*²³⁶, semblent quant à eux se rapprocher du roman d'aventure. Nous pouvons y retrouver une influence importante du style, et du genre, d'un des livres favoris de Rousseau : *Robinson Crusoé*²³⁷ de l'auteur britannique *Daniel Defoe*. Récit épistolaire de la vie d'Émile et de Sophie après leur mariage ; Ces lettres nous décrivent les malheurs qui se sont abattus sur le ménage et leur séparation. *Les solitaires*, fait une sorte de contradiction à l'*Émile*. Là où ce livre donnait à voir l'érection, la constitution, d'un homme juste et la possibilité d'un lien social sain, sa suite inédite décrit la décomposition de celui-ci. L'*Émile* a pour vocation de porter à notre connaissance l'institution humaine en retraçant les étapes de sa « construction », les *Solitaires* quant à lui par la description des étapes de sa « déconstruction » ; mais dans les deux cas, l'objectif est le même : mettre en avant l'importance de l'institution éducative de l'homme, comme un être libre, indépendant, et auto-suffisant, qui sait tirer son avantage de toutes les situations, de tous les états. Émile vivra dans les *Solitaires*, les épreuves les plus difficiles et les plus romanesques qu'il n'ait jamais vécu : la fin malheureuse de son mariage, l'esclavage, la déportation, etc.

²³⁶ Rousseau, Jean-Jacques : *Émile et Sophie, ou Les solitaires*. Éditions Gallimard. O. C., t. IV. *Les solitaires* est une ébauche de suite des aventures d'Émile et de Sophie. Cette suite inédite est constituée de deux lettres écrites par Émile à son précepteur. Elle a été publiée pour la première fois en 1780. Cette ébauche est un texte assez méconnu. Pour plus d'informations nous conseillons de s'en référer à l'article d'Hatzenberger, Antoine : *Rupture et liberté : la question du nœud social dans les solitaires de Rousseau*. Distribution électronique Cairn.info pour la découverte. [<https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2009-1-page-283.htm>]. 2009/1 n°41, p. 283 à 301.

²³⁷ Defoe, Daniel : *Robinson Crusoé*. Traduction par Petrus Borel publiée en 1836. Format électronique Kindle.

Le caractère philosophique de ce roman

Si l'*Émile* est bien un Roman, il n'est pas à mettre au même niveau que les « *fictiones oiseuses, telles que sont la plupart des contes et des Romans* »²³⁸. L'*Émile* fait partie de ces romans qui ont un propos et sont à propos. Nous considérons l'*Émile* comme un *roman philosophique*, c'est à dire, que sa forme de roman n'est pas absolument gratuite, mais relève d'une certaine nécessité philosophique, méthodologique, pratique, théorique etc. Cette forme se présente comme l'outil nécessaire d'une synthèse d'un projet global de connaissance. Nous pensons avoir jusqu'ici abordé les raisons qui impliquent le romanesque et son fonctionnement. Néanmoins, pour saisir dans le détail quel est le ressort philosophique des outils littéraires, il nous faut nous attarder sur ce point. Nous souhaitons maintenant explorer une hypothèse, une interprétation de l'*Émile*.

Nous considérons que l'*Émile* peut être lu comme une sorte de mise en abîme ; Rousseau a écrit un traité de morale, d'éducation des hommes, dans lequel est mis en scène un précepteur chargé de l'éducation d'un individu. Encore plus ambitieux, et selon nous plus juste, cette mise en abîme est réflexive, et sert un traité d'auto-éducation. En effet, il ne s'agit pas de considérer que le lecteur soit un enfant et Rousseau son précepteur, mais bien plutôt d'écrire une œuvre qui permette au lecteur d'élaborer une méthode propice à l'éducation, c'est à dire à la constitution d'un système d'habitudes, favorable à la conservation de sa vie, son bonheur, et sa vertu, qu'il puisse appliquer autant pour le profit d'autrui que pour son propre profit. Nous voulons dire par là que nous sommes tous toujours Émile, nous sommes en perpétuelle formation. Émile, cet être imaginaire mais vrai, s'est développé selon les prescriptions de la nature, c'est pourquoi jeune homme il est déjà mûr, et le précepteur peut le quitter et le laisser seul entre les mains de sa conscience. Mais nous lecteurs, qui avons crû, avec l'appui des engrais néfastes de nos sociétés civiles, les préjugés et les opinions communes, la servitude, etc. nos facultés, notre force, notre liberté, ne se sont pas développés selon leur ordre naturel. Voilà pourquoi nous sommes un mélange informe de tous les âges, de tous les vices, des tous les besoins. Un homme mûr peut dans nos sociétés ne pas avoir convenablement actualisé certaines des virtualités de l'enfance, ou au contraire un adolescent peut avoir développé des goûts, des tares, des passions, d'un âge qui n'est pas

²³⁸ *Réveries, quatrième promenade*, p. 42 (nous soulignons)

encore le sien. L'*Émile* est alors le soutien qui nous permet de prendre conscience de notre mauvaise artificialité, et nous en indique une propice à notre propre éducation/correction.

Si *Robinson Crusoé* est pour *Émile* « le plus heureux traité d'éducation naturelle. »²³⁹, l'*Émile* est pour nous « homme de l'homme », homme composite, notre traité d'éducation naturelle. Les deux ouvrages répondent, à l'échelle de leur lecteur, au même objectif : nous rendre sensible la connaissance de nos besoins et le moyen le plus sûr de les satisfaire. *Émile* doit se faire Robinson : « qu'il pense être Robinson lui-même ; qu'il se voie habillé de peaux, portant un grand bonnet, un grand sabre, tout le grotesque équipage de la figure, au parasol près, dont il n'aura pas besoin. »²⁴⁰

Nous devons sûrement nous faire *Émile*, mais aussi le précepteur ou encore Sophie, pour atteindre une connaissance véritable, une connaissance à la mesure de nos besoins. Et le moyen qui permet au lecteur de penser être *Émile*, qui lui permet d'accéder, à une connaissance pratique de ce qu'est l'Humain, n'est ni la fable, ni le roman, ni les traités de philosophies ou de métaphysique, mais leur association dans une narration de l'éducation fictive d'un individu imaginaire de sa naissance à sa condition de jeune homme, puis dans les *Solitaires*, à sa vie d'adulte.

Le rôle philosophique de la fonction significatrice du langage

Starobinski explique dans son ouvrage *L'œil vivant* que cette vision sensible est rendu possible grâce à l'impression imaginaire et la fonction significatrice du langage. D'après lui l'imagination possède dans la philosophie de Rousseau :

« des privilèges qui, dans l'ordre intellectuel, lui donnent une fonction importante : avant que l'adolescent soit devenu capable d'exercer pleinement ses facultés rationnelles et discursives, il est vain de lui parler le langage de la raison rigoureuse ; adressons-nous à lui par les moyens qui « frappent l'imagination », par des **signes concrets**, par des exemples. »²⁴¹

²³⁹ *Émile*, liv. III, O. C., p. 454

²⁴⁰ *Ibid.* p. 455

²⁴¹ *Op. Cit.* (nous soulignons)

Il précise que cette référence à la concrétude des signes véhiculés par le langage est d'inspiration antique « *Tel était le secret de l'éloquence des anciens* »²⁴². Il cite un passage de l'Émile :

« *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* »²⁴³. Starobinski ajoute que : « *Rousseau nous invite à faire « passer par le cœur le langage de l'esprit » : seule méthode valable pour être entendu par les jeunes gens, « qui ne pensent qu'autant qu'ils imaginent* ».²⁴⁴

Les conditions de possibilité de la fonction significatrice du langage : la question du *Style*

Comment se fait-il que l'artifice du langage, de l'écriture, permet le caractère philosophique d'une certaine littérature, d'un certain type de narration fictionnelle ? L'expérience philosophique que nous propose Rousseau est hautement problématique. Il nous propose d'apprendre à nous connaître par l'adhérence radicale à des fantaisies, alors même que pour l'animal dépravé, l'artifice a produit une distance a priori insurmontable entre l'individu et lui-même, que la langue a perdu toute substance car elle n'est que la voie de transmission des mensonges des hommes, l'outil de leur asservissement mutuel. Retournement définitif, l'écriture doit permettre de faire de ce langage de l'homme social une imitation du langage naturel radicalement significatif. Comment est-il possible que le même homme puisse affirmer : « *Je hais les livres ; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas.* »²⁴⁵, et rester dans l'histoire comme une figure majeure de la littérature européenne ? Quel état du langage, de l'écriture, faut-il réaliser pour dépasser cette haine livresque ?

Rousseau reproche à l'écriture d'être une médiation particulièrement indirecte. Il écrit : « *l'analyse de la pensée se fait par la parole et l'analyse de la parole par l'écriture ; la parole représente la pensée par des signes conventionnels, et l'écriture représente de même la parole. Ainsi l'art d'écrire n'est que représentation médiate de la pensée* »²⁴⁶. Starobinski nous dit à ce sujet : « *Nous*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Émile*, liv. IV, O. C., t. IV, p. 647

²⁴⁴ *Ibid.*, liv. IV, p. 648

²⁴⁵ *Ibid.*, liv. III, p. 454

²⁴⁶ G. Streckeisen-Moultou : *Œuvres et correspondances inédites de J.-J. Rousseau*. Paris 1861. p. 299

voici pris dans l'épaisseur de l'action instrumentale, alors que l'idéal serait d'être compris sans avoir à se faire comprendre »²⁴⁷. Pour remédier à ce problème, Rousseau va chercher à faire de l'écriture, de son style, une forme particulièrement expressive et significative de langage ; un langage adhérent radicalement à lui-même, adhérent radicalement à soi, tel « *le cri de la nature* »²⁴⁸, les intonations de voix, les gesticulations des premiers hommes. La remarque que fait Rousseau au sujet de l'entreprise des *Confessions*, ne s'applique-t-elle pas à l'*Émile* comme projet philosophique et à *Émile* comme personnage ?

« Il faudrait pour ce que j'ai à dire inventer un langage aussi nouveau que mon projet : car quel ton, quel style prendre pour débrouiller ce chaos immense de sentiments si divers, si contradictoires, souvent si vils et quelquefois si sublimes dont je fus sans cesse agité »²⁴⁹

Ce style, Rousseau va le définir :

« Je prends donc mon parti sur le style comme sur les choses. Je ne m'attacherai point à le rendre uniforme ; j'aurais toujours celui qui me viendra, j'en changerai selon mon humeur sans scrupule, je dirai chaque chose comme je la sens, comme je la vois, sans recherche sans gêne, sans m'embarrasser de la bigarrure. [...] mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt sage et tantôt fou, tantôt grave et tantôt gai fera lui même partie de mon histoire. »²⁵⁰

Nous pouvons lire qu'il existe bien une correspondance entre le style et les choses : « **Je prends donc mon parti sur le style comme sur les choses.** » Une conséquence décisive de cette prise de parti est que pour atteindre une communication originaire l'écriture doit devenir une parole, acquérir les caractéristiques de l'oralité, encore plus radicalement, il faut en faire un acte, une performance. Le style est comme un artifice d'unité entre le sens et le signe.

Dans le cadre de l'*Émile*, cela suppose de faire du romanesque, l'évidence du sens dans l'expressivité du drame, de l'action. En différentes stations, l'éducation d'*Émile* ne nous est plus présentée à l'occasion d'une description de la part d'un narrateur omniscient (style indirect), mais prend vie dans le discours direct, et l'écriture par Rousseau de dialogues,

²⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau. *La transparence et l'obstacle*. p. 170

²⁴⁸ Pour la langue des hommes primitifs voir p. 148, 149, 150 *Discours sur l'inégalité*

²⁴⁹ *Confessions. Préambule du manuscrit de Neufchâtel*. Cité à partir de Starobinski, *Op. Cit.*, p. 229.

Voir aussi, Rousseau : *O. C.*, t. I, p. 1153

²⁵⁰ Rousseau : *O. C.*, t. I, p. 1154

de « scénettes ». L'une des plus remarquables est celle de la découverte de la propriété avec le jardinier Robert²⁵¹. Dans ces scénettes, le récit de l'*Émile* semble se faire en propre la scène des aventures d'Émile et du précepteur ; l'action prend le pas sur la réflexion, et le roman se fait théâtre. Il en acquiert alors certains attributs, notamment la double énonciation. Le précepteur, Robert, ne s'adressent plus seulement à Émile, mais aussi à nous lecteurs. Dans ces scénettes, l'écriture, la langue, cherchent à disparaître derrière l'action qu'elles construisent. L'écriture n'est plus un obstacle à la connaissance, mais devient une sorte d'illusion artificiel de transparence, dans laquelle l'évidence sentimentale transparait de toute sa force.

En général, cela signifie que l'écriture doit prétendre à atteindre l'organicité du corps, de la voix. L'écriture doit tendre à devenir un organe au même titre que notre cœur, notre foie, ou nos reins. Starobinski cite à ce sujet deux remarques de Joubert :

« Dans les écrits de J.-J. Rousseau par exemple, l'âme est toujours mêlée avec le corps et elle ne s'en sépare jamais. » Mais aussi, et avec une nuance de dérision : « **Rousseau a donné des entrailles et des mamelles aux mots.** »²⁵²

Écriture et musique

Si les mots peuvent prendre corps, ils doivent pour se réaliser remarquablement devenir œil, se faire vision ; encore plus, pour s'accorder à l'harmonieuse mélodie chantée par la voix de la nature, l'écriture doit se faire corde vocale et musique.

Starobinski revient précisément sur cette question du style aux pages 178 et 179 de *La transparence et l'obstacle*. Il nous apprend que d'après Rousseau on ne peut revenir à la langue primitive qui était : « en images, en sentiments, en figures »²⁵³. Néanmoins, Rousseau cherche à imiter et à restituer le chant de la langue primitive. Starobinski nous dit que « son écriture, souple et musicale, semble à l'écoute de la « première langue ». Cette musicalité peut se retrouver dans les détails techniques de l'écriture de Rousseau. Dans une brève note du chapitre V de l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau déplore que l'on ne puisse restituer à l'écrit l'énergie de la parole accentuée. Il suggère un perfectionnement de la ponctuation

²⁵¹ *Émile*, liv. II, p. 330 à 333

²⁵² Voir, *La transparence et l'obstacle*, note n°3 p. 55 (Nous soulignons)

²⁵³ *Essai sur l'origine des langues*, Chap. IV, p. 66

et regrette l'absence du point vocatif et du signe d'ironie²⁵⁴. Starobinski tire de son étude du style de Rousseau la conclusion suivante : « [Rousseau] ne cessera donc de chercher, dans l'ordre de l'écriture, les équivalents des moyens plus simples qui précèdent l'écriture ». Nous retrouvons ici un principe que nous avons étudié plus haut pour l'éducation. C'est un sur-engagement de l'artifice, dans ce cas le style foisonnant de Rousseau, l'association paradoxale et très technique d'une sorte de *rococo bucolique* et d'un *laconisme antique*, qui permet de réaliser pleinement la destination, le caractère naturel d'une réalité concrète/d'un objet effectif ; ici : la possibilité d'une communication véritable au sein de l'écriture. Cette possibilité ne peut être séparé de la simple mais pénétrante musicalité des langues primitives et de la voix de la nature. La surabondance de la technique artificielle doit, d'un point de vue stylistique et philosophique, permettre son propre effacement, sa propre disparition.

Dans l'*Essai sur l'origine des langues* c'est par exemple sa qualité de chanteur qui distingue Homère des autres poètes : « Ce fut quand la Grèce commença d'abonder en livres et en poésie écrite que tout le charme d'Homère se fit sentir par comparaison. Les autres poètes écrivaient, Homère seul avait chanté. »²⁵⁵

Il existe chez Rousseau une forte analogie entre, l'art d'écrire, notre manière de faire usage de la langue, et la musique. La musique et sa forte propension à nous émouvoir sont un instrument particulier de l'accession à la mélodie immédiatement signifiante.

Dans son étude *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*²⁵⁶, Denise Leduc-Fayette nous instruit du statut de la musique dans l'œuvre de Rousseau. Les causes de la décadence sont toujours les mêmes : « Dès que la Grèce fut pleine de sophistes et de philosophes (on n'y vit plus ni poètes ni musiciens célèbres. »²⁵⁷. C'est le même mal qui a tué « les deux membres de ce couple indissociable : musique/poésie. » Il existe néanmoins une musique qui s'accorde avec les différents pans de la philosophie de Rousseau : l'opéra bouffe. Leduc Fayette nous indique qu'il s'agit : « d'une musique qui exprime avec simplicité, sans artifices, des passions profondes pour

²⁵⁴ Sur l'écriture en général voir le chapitre V : *De l'écriture*, de l'*Essai sur l'origine des langues*. Pour le perfectionnement de la ponctuation voir dans ce même chapitre la note de la page 73

²⁵⁵ *Op. Cit.*, Chap. VI, p. 75

²⁵⁶ Leduc-Fayette, Denise : *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Librairie Philosophique J. Vrin. 1974. p. 120 et 121

²⁵⁷ *Ibid.*, Chap. XIX, p. 123

un public **populaire**. Ce n'est pas un hasard si les ennemis des Bouffons, sont comme nous l'apprends le livre VIII des *Confessions*, les grands et les riches. »²⁵⁸

Pour Rousseau, la musique a dans l'antiquité Grecque une fonction majeure. Dans la « mythologie » rousseauiste : « la musique est avant tout dans l'antiquité un puissant moyen de communication qui, de par la même, aide à cimenter la **polis**. »²⁵⁹. Cette fonction est considérée déterminante car « non seulement la musique renforce le lien social, mais encore elle possède l'extraordinaire pouvoir d'instruire et d'élever les âmes. »²⁶⁰. Pour justifier son affirmation elle cite un passage de l'article *musique* écrit par Rousseau dans l'*Encyclopédie* :

« Athénée, assure qu'autrefois toutes les lois divines et humaines, les exhortais à la vertu, la connaissance de ce qui concerne les dieux et les hommes, les vies, les actions des personnages illustres étaient écrites en vers et chantées publiquement. On n'avait point trouvé moyen plus efficace pour graver dans l'esprit des hommes les principes de la morale et la connaissance de leurs devoirs »²⁶¹.

Le style chez Rousseau, l'écriture, ne sont pas seulement un outil de traduction, un intermédiaire indispensable à la communication. Rousseau voudrait que l'écriture soit un moment à part entière de l'émotion et de sa capacité à faire sens, à signifier quelque chose pour nous. Il voudrait que l'écriture atteigne le degré de spontanéité, d'immédiateté, d'unité, de la prière de la « vieille femme qui, pour toute prière, ne savait que dire O ! »²⁶² ; en tant que ce qui doit transparaître, ce qui doit être saisi, vécu, avec l'écriture est fondamental, car son expérimentation, sa compréhension, sa diffusion, sa mise en application est la source la plus propice à l'institution/la création, des conditions de possibilité sociales, politiques, etc. favorables à notre destination naturelle : l'édification de l'Humain foncièrement perfectible et perfectionné. Soit, la réalisation/actualisation pleine et effective de notre constitution originelle.

Ce style est aussi ce qui fonde la possibilité de l'*Émile* comme *recherche philosophique romanesque*, en tant que ce *roman philosophique* est l'instrument nécessaire à la connaissance pratique de la condition humaine.

²⁵⁸ *Op. Cit.*, p. 120

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 121

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Rousseau, Jean-Jacques : *Articles sur la musique*.

²⁶² *Confessions*, liv. XII, p. 759

Conclusion

Nous avons essayé par ce travail d'étudier dans le détail certains thèmes, thèses, et problématiques de la pensée de Rousseau. Nous avons tenté de démontrer que s'il existe une logique conceptuelle générale de la philosophie de Rousseau, cette cohérence d'ensemble ne peut faire l'impasse, de l'étude de l'émergence concrète des éléments subtils qui la composent. C'est à dire, de porter une grande attention, non seulement aux différents concepts, aux liens intellectuels qui les unissent, à leur substance philosophique, mais aussi à leurs contextes d'apparition, la forme sous laquelle ils se présentent à nous ; dans la mesure où le style de Rousseau, l'écriture spécifique au travers de laquelle sa recherche de la vérité s'offre à nous, est un élément constitutif et décisif des caractéristiques de cette même vérité et de son accessibilité.

De plus, la question du langage, de la première des institutions sociales sous ses différentes formes : langue orale, écriture, etc. se présente à Rousseau comme une question décisive qui conditionne la possibilité de toute connaissance. Un savoir général de l'homme et de ses rapports, doit passer par une réflexion critique radicale quant aux outils intellectuels employées à son érection. D'autant plus que cette critique n'aboutit pas chez Rousseau à une mystique, mais à l'élaboration d'une théorie du processus de connaissance spécifiquement humain. L'importance des outils littéraires, du style, de l'imagination sont à saisir dans une tentative de compréhension du fonctionnement harmonieux et complémentaire de nos facultés. Comme le rappel Starobinski dans *l'Oeil vivant* :

*« La parole rationnelle, chez Rousseau, a pour mission expresse de retrouver ce qui, en elle et à cause d'elle, a été perdu. La réflexion logique ne doit pas être bannie ; pour en être quitte, il faut la conduire sans défaillance à son terme. Alors, quand la parole se tait après avoir épuisé sa tâche, la conscience éclairée par la raison retourne à la loi du sentiment et à l'unité indivise du commencement. »*²⁶³

La philosophie de Rousseau peut parfois sembler déroutante car elle cherche à saisir dans un même mouvement les différents moments des contradictions qui constituent notre

²⁶³ *Op. Cit.* Format électronique Kindle

rapport aux choses. Le dépassement du langage ne peut par-exemple s'effectuer que par la prise de conscience que ce dépassement ne se réalisera qu'au travers de lui-même :

« N'oublions pas que cette aventure de la conscience, qui vise à dépasser la servitude du langage conventionnel, s'offre à nous tout entière par le véhicule du langage : si le regard réflexif, à force de rigueur, peut conduire au-delà du malheur de la réflexion, la parole achevée (qui est poésie) cherche et trouve un pouvoir de dépassement analogue. Il semble bien que Rousseau ait contribué de façon décisive à mettre ce pouvoir en évidence. »²⁶⁴

Si en effet, nous retrouvons un condensé et un dépassement des différents paradoxes qui constituent la philosophie de Rousseau, au sein d'un ouvrage lui-même déroutant, bigarré, romanesque, ce n'est pas seulement car, comme le dit Rousseau :

« *toutes mes idées sont en images, les premiers traits qui se sont gravés dans ma tête y sont demeurés, et ceux qui s'y sont empreints dans la suite se sont plutôt combinés avec eux qu'ils ne les ont effacés.* »²⁶⁵ ; mais par ailleurs, car toute connaissance systématique, logique, mais vraie dans son sens pratique, ne peut légitimement ignorer la complexité de notre rapport au réel. L'*Émile* nous a permis d'étudier une tentative concrète de restitution de cette complexité – en tant qu'elle est le fondement d'une pensée plus large qui s'épanouit sur des supports divers – car Rousseau cherche dans cet ouvrage à exposer et remédier aux « *contradictions du système social* »²⁶⁶. Enfin, la réalité étant pour nous une accumulation de contradictions pratiques, notre nature *perfectible*, et l'importance de l'éducation dans un projet de résolution effective, à l'échelle individuelle et collective, de celles-ci, font de ces « *contradictions du système social* » un problème éminemment politique, car comme l'explique Rousseau dans les *Confessions* : « *J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le forcerait à être ;* »²⁶⁷.

Nous avons cherché par cette étude à rendre compte de la possibilité de trouver chez Rousseau une théorie générale comme *philosophie de l'adéquation artificielle à la nature*, en tant que cette adéquation est un problème large qui nécessite de mettre en place une recherche philosophique plurielle, à la fois théorique, politique, etc. Et, que le caractère

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Confessions*, liv. IV, p. 229.

²⁶⁶ *Op. Cit.*, liv. II, p. 311

²⁶⁷ *Op. Cit.*, liv. IX, p. 491

philosophique, l'originalité, la validité, de cette entreprise de recherche, réside aussi dans la possibilité – la nécessité même – de faire intervenir les caractéristiques particulières des beaux-arts. Nous espérons avoir réussi à démontrer pourquoi *l'Émile* est une œuvre singulière, qui témoigne dans son contexte propre de ce qu'est une connaissance pratique, tout en cherchant à la fonder, en tant que toile réflexive et significatrice, du fait de la plasticité de l'écriture poétique.

Notre exploration de Platon et de Rousseau, nous a permis de nous confronter à deux pensées, philosophies, extrêmement amples, tant dans leurs objectifs, que dans leurs moyens. Si l'association d'éléments littéraires et scientifiques ; mythologiques et rationnels, etc. peut sembler à certains de nos lecteurs, dépassée, du fait du vaste mouvement de développement et de spécialisation des sciences, des savoirs et des techniques qui a eu cours depuis la publication de *l'Émile*, il n'empêche que cet examen a été pour nous la possibilité de nous confronter à des œuvres et des auteurs qui ont attesté, dans la diversité de leurs travaux intellectuels et artistiques, de leur capacité à produire un discours critique, global et cohérent sur le réel.

Nous ne pensons pas avoir épuisé les différents sujets et problématiques abordées dans cette étude. La question de l'importance de la participation des beaux-arts à un projet global de connaissance chez Rousseau est extrêmement vaste. *L'Émile* comme *roman philosophique* a été pour nous une matière très favorable. Néanmoins, ce *traité philosophique romanesque*, n'est pas le seul ouvrage qui semble nous questionner à ce sujet. Nous pensons qu'une piste possible et plus littéraire, serait de chercher, en quoi *Julie ou la nouvelle Héloïse*, pourrait se présenter comme *le déploiement d'une logique philosophique globale au sein d'un roman*. Nous n'avons malheureusement pas pu étudier les œuvres explicitement artistiques de Rousseau : la poésie, la musique, etc. Il reste encore d'importantes références dans lesquelles Rousseau développe une théorie esthétique, mais que nous n'avons pas pu intégrer à notre travail – Nous avons ici à l'esprit la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. En tant qu'artiste et philosophe, Rousseau a encore beaucoup à nous apprendre sur la complexité et la spécificité de notre rapport au monde.

Bibliographie

Œuvres de Rousseau

- *Œuvres complètes*. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris, Bibliothèque de la pléiade, 1959.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Émile ou de l'éducation*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV
- Rousseau, Jean-Jacques : *Émile, première version (Manuscrit Favre)*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Émile et Sophie, ou Les solitaires*. Éditions Gallimard. O. C., t. IV.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Lettre à Christophe de Beaumont*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Profession de foi du vicaire savoyard*. Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV. Dans l'*Émile*, liv. IV.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Discours sur les sciences et les arts*. Éditions Gallimard. 1964. O. C.t. III.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Éditions Gallimard. 1964. O. C.t. III.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Du contrat social, ou principes du droit politique*. Éditions Gallimard. 1964. O. C. t. III.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Du Contrat social (première version)*. Éditions Gallimard. 1964. O. C. t. III.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Projet de constitution pour la corse*. Éditions Gallimard. 1964. O. C. t. III.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Éditions Gallimard. 1964. O. C. t. III.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Les Confessions*. Éditions Gallimard. 1959.

- *Confessions. Préambule du manuscrit de Neufchâtel*. Cité à partir de Starobinski, Jean : *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi des sept essais su Rousseau*. Éditions Gallimard. 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Essai sur l'origine des langues*. Flammarion. Paris 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques : *Articles sur la musique*. Cité à partir de Leduc-Fayette, Denise : *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Librairie Philosophique J. Vrin. 1974.

Autres œuvres citées

- Starobinski, Jean : *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi des sept essais su Rousseau*. Éditions Gallimard. 1971.
- Platon : *Timée-Critias. Traduction de Luc Brisson*. Flammarion. Paris 1992.
- F. M. Cornford : *Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato*. Londres. 1937.
- P. Shorey : *Plato, Lucretius and Epicurus*. dans *Harvard Studies in Classical Philology* 11. 1901.
- Cassirer, Ernst : *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Hachette Littérature. 1987.
- Kant, Emmanuel : *La philosophie de l'histoire (opuscules). Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Éditions Montaigne. Paris 1947.
- Hobbes, Thomas : *Léviathan*. Éditions Gallimard. 2000.
- Burgelin, Pierre : *Présentation et annotation de l'Émile ou de l'éducation*. Dans, Rousseau, Jean-Jacques, Éditions Gallimard. 1969. O. C. t. IV
- Philonenko, Alexis : *La théorie Kantienne de l'histoire*. Librairie philosophique J. Vrin. France 1986. p. 73
- Aristote : *Métaphysique*. Éditions Flammarion. Paris 2008.
- G. Streckeisen-Moultou : *Œuvres et correspondances inédites de J.-J. Rousseau*. Paris 1861.
- Leduc-Fayette, Denise : *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Librairie Philosophique J. Vrin. 1974.

- Montesquieu : *Temple de Gnide*. 1725. Cité à partir de Rousseau, Jean-Jacques : *Rêveries du promeneur solitaire*. Association de Bibliophiles Universels. [<http://abu.cnam.fr/>]. Édition électronique libre de droit. 1999.

Œuvres citées en format électronique

- Rousseau, Jean-Jacques : *Rêveries du promeneur solitaire*. Association de Bibliophiles Universels. [<http://abu.cnam.fr/>]. Édition électronique libre de droit. 1999.

- Hadot, Pierre : *Physique et poésie dans le Timée de Platon*. Revue de théologie et de philosophie. Volume 33. ETH-Bibliothek. Format électronique. [<http://doi.org/10.5169/seals-381243>]. Zürich 1983.

- Lèpan, Géraldine : *Émile, cours Sévigné*.

- Rousseau, Jean-Jacques : *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*. Édité par la bibliothèque numérique Romande. [www.ebooks-bnr.com]. 2015.

- Platon : *Les Lois*, liv. III. Traduction par Victor Cousin. *Œuvres complètes*. Format électronique Kindle.

- Buffon, Georges-Louis Leclerc : *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roy*. Paris 1749-1804. Bibliothèque nationale de France. Date de mise en ligne : 23/03/2015

- Starobinski, Jean : *L'œil vivant. (Tome 1)*. Éditions Gallimard. Format électronique Kindle.

- Hatzenberger, Antoine : *Rupture et liberté: la question du nœud social dans les solitaires de Rousseau*. Distribution électronique Cairn.info pour la découverte. [<https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2009-1-page-283.htm>]. 2009/1 n°41, p. 283 à 301.

- Une bonne introduction à la question de la définition du roman se trouve dans l'article de Cabriès, Jean : *Roman Essai de typologie*. Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 20 mai 2020. URL : [<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/roman-essai-de-typologie/>]

- Frantz, Pierre : *Littérature française, XVIIIe siècle*. Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 20 mai 2020. URL : [<https://www.universalis.fr/encyclopedie/litterature-francaise-xviiiie-s/>]

- Defoe, Daniel : *Robinson Crusoé*. Traduction par Petrus Borel publiée en 1836. Format électronique Kindle.

Name, Vorname:

Anschrift:

.....

E r k l ä r u n g

gem. § 12 Abs. 6 PO 2007

Hiermit erkläre ich, dass ich die von mir eingereichte Abschlussarbeit (Master-Thesis) selbständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Abschlussarbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder Sinn nach entnommen wurden, in jedem Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht habe. Entsprechendes gilt für beigegebene Zeichnungen, Kartenskizzen und Darstellungen.

Sollten entsprechend der Themenstellung ggf. Vorarbeiten des Forschungsprojektes in die Abschlussarbeit eingeflossen sein, so habe ich dieses gekennzeichnet bzw. als Anhang nachgewiesen.

Datum Unterschrift.....

E r k l ä r u n g

Hiermit erkläre ich mich damit einverstanden, dass meine Abschlussarbeit (Master-Thesis) wissenschaftlich interessierten Personen oder Institutionen zur Einsichtnahme zur Verfügung gestellt werden kann.

Korrektur- oder Bewertungshinweise in meiner Arbeit dürfen nicht zitiert werden.

Datum Unterschrift.....