

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Leonardo O. Moreira

**PARADIGME SAUVAGE**

**1755-1762**

Conceptualisation et systématisation du sauvage chez Rousseau

São Paulo

2021

Leonardo O. Moreira

## **PARADIGME SAUVAGE**

**1755-1762**

Conceptualisation et systématisation du sauvage chez Rousseau

Visando a obtenção do título de Doutor em Filosofia, apresentamos esta Tese ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, e à École Doctorale de Philosophie da Universidade Paris 1 - Panthéon-Sorbonne. Em regime de cotutela internacional, a tese foi redigida sob a orientação dos professores Dr. Milton Meira do Nascimento e Dr. Bertrand Binoche.

São Paulo

2021

## Folha de Aprovação

**Moreira, L. O. Paradigme sauvage 1755-1762. Conceptualisation et systématisation du sauvage chez Rousseau.** 2021. 438 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Professor Dr. Milton Meira do Nascimento

Professor Dr. Bertrand Binoche

Professor Dr. Jean-Luc Guichet

Professora Dra. Jacira Freitas

Professor Dr. Sérgio Cardoso

Professor Dr. Éric Marquer

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M835p           Moreira, Leonardo O.  
                  Paradigme sauvage 1755-1762. Conceptualisation et  
                  systématisation du sauvage chez Rousseau /  
                  Leonardo O. Moreira; orientadores Milton Meira do  
                  Nascimento; Bertrand Binoche. - São Paulo, 2021.  
                  438 f.

                  Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
                  e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
                  Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
                  Filosofia.

                  1. Filosofia Moderna. 2. Iluminismo. 3.  
                  Antropologia Filosófica. I. do Nascimento, Milton  
                  Meira, orient. II. Título.

*À Cécile*

## Remerciements

Je remercie M. Milton Meira do Nascimento, pour avoir accepté de diriger cette thèse et pour avoir cru en son potentiel théorique. Je remercie aussi M. Bertrand Binoche, pour avoir accepté de diriger notre thèse en cotutelle, et notamment pour ses lectures attentives, ses commentaires judicieux et suggestions pertinentes.

Je remercie Mme Maria Constança Pissarra, M. Carlos Arthur et Mme Maria das Graças de Souza pour nos conversations du début. Mais surtout M. J. Expedito Passos Lima, pour la première direction effective du projet et pour les encouragements. Je remercie aussi le soutien – critique et bibliographique – offert par les collègues du Groupe Rousseau (USP) : Ciro Borges, Thiago Vargas et Thomaz Kawache.

Une fois encore je tiens à remercier M. Milton Meira et Mme Maria das Graças, mais aussi Mme Olgária Chain Féres Matos pour leurs précieux commentaires lors du suivi de thèse. Mes remerciements aussi à Mme Jacira Freitas, M. Sérgio Cardoso, M. Éric Marquer et M. Jean-Luc Guichet qui ont accepté de composer le jury ; et à M. François Calori, M. Fran Alavina et M. Expedito Passos qui ont accepté d'en être les suppléants.

Je remercie tous ceux avec qui j'ai entretenu des conversations sur la thèse : Martha Luíza Macedo Costa Bernardo, Fran Alavina, Raquel Rocha, Paulo Ferreira, David Samson, Jacinto Lajeira, Fabien Pascal Lins, entre autres.

Je remercie Camille Koltuk et Sylvie pour l'accueil chaleureux dans le 10<sup>ème</sup> arr. Un merci à Vincent Leguay et Virginia Gidra, pour m'avoir fait parvenir à Paris une lourde valise de livres ; et à tous ceux qui m'ont prêté des ouvrages (M. Milton Meira, Mauro Dela Bandeira, Matias Tripodi, Delphine Rousseau, Béatrice Trédé, Mme Monique Trédé-Boulmer et M. Bertrand Binoche), ou qui m'ont aidé par d'autres biais, avec des traductions (Silvia Aires, Milena Durante, Peter O'Brien et Lívia Jorge) ou en m'accueillant à São Paulo (Francisco Baraglia, Priscila Promenzio, Neusa, Dario).

Je remercie tout le personnel du département de philosophie de l'USP, en particulier Marie Pedroso, Geni F. Lima et Luciana ; ainsi que M. Kamrane, secrétaire de l'École Doctorale de Philosophie de la Sorbonne.

Je remercie le CAPES pour les deux bourses qui m'ont été accordées, à São Paulo et à Paris (PDSE-CAPES).

Je remercie Maria de Fátima de Oliveira Moreira pour m'avoir dispensé, pendant les mois qui ont suivi un grave accident de route, les soins que seule une mère peut offrir.

Je ne saurais suffisamment remercier à Mme Monique Trédé-Boulmer, qui a fait un travail inestimable de lecture, de correction, comme aussi de remarques pour lesquelles je serai éternellement redevable.

Enfin, le plus grand merci à Cécile Gerin, parce qu'au-delà des empressements, de m'avoir soutenu, encouragé, elle m'a accueilli, corrigé maintes fois toute la rédaction avec patience ; enfin elle m'a délivré tous les moyens nécessaires pour achever la recherche. Sans elle ce travail ne serait pas parvenu à sa fin. Je lui suis reconnaissant à jamais.

## RESUMO

**Moreira, L. O. Paradigma selvagem 1755-1762. Conceitualização e sistematização do selvagem em Rousseau.** 2021. 438 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

De ordinário, a imagem que sobrevém instantaneamente ao espírito, ao se evocar o selvagem de Rousseau, é aquela – duvidosa e ambivalente, porém prevalente – do “bom selvagem”; imagem dada a hipostasiar o mito, concatenando a origem, na noite dos tempos, com a perpétua primavera justaposta à juventude da humanidade. Paralelamente, temos a postergação desse selvagem, tratado então como tema menor, secundário, ou matéria ínfima de uma heurística supostamente baratinada. Não obstante, a tradição filosófica testemunha a relevância do selvagem, seja com o relativismo cultural de Montaigne, seja com o pensamento político, antropológico e pedagógico de Hobbes, Leibniz, Locke, Voltaire, Diderot e tantos outros. O selvagem de Rousseau é exatamente o mesmo dessa tradição? Sua inferência do selvagem na origem é despropositada? Ou, de outro modo, deve-se consentir que a selvageria funciona aí como dispositivo de oposição ao fundamento do *mesmo* e à conseqüente negação do corpo? Não é por intermédio do selvagem real que a teoria do homem pode conceber dois tipos distintos do selvagem fictício, conjectural? Quais implicações, no registro político e histórico, podem ser extraídas da dissociação operada por Rousseau – no entanto, inconcebível para Hobbes – entre *societas* e *civitas*? Com o reconhecimento da *sociabilidade* dos selvagens e o elogio da forma que estes se governam, Rousseau não rompe escandalosamente com a tradição que estabelece o governo como fim último universal? A mitificação do selvagem não favorece a compreensão exígua da teoria da bondade natural? Estas e tantas outras questões serão respondidas ao defendermos a tese de que o selvagem não evidencia simplesmente uma imagem retórica (no *Emílio*), nem uma nostalgia primitivista (no segundo *Discurso*) ou um gosto pelo exótico (nas notas do primeiro *Discurso* e do *Prefácio a Narciso*); mas é conscienciosamente subsumido, o selvagem, na sistematização teórico-conceitual que integra a selvageria no plano histórico, social, antropológico e pedagógico. Emílio não é a *quase-metátese* do selvagem solipsista, mas a expressão final, bem refletida e acabada da teoria do homem: o novo homem natural é, com efeito, o *produto* da metamorfose final do selvagem. O selvagem do puro estado de natureza, o selvagem real do novo mundo, o selvagem ficcional da sociedade nascente e o semiselvagem Emílio constituem, de 1755 à 1762, o que chamamos aqui de *paradigma selvagem*.

**Palavras-chave:** Rousseau, Selvagens, Paradigma selvagem, Antropologia.

## ABSTRACT

**Moreira, L. O. Savage paradigm 1755-1762. Conceptualisation and systematisation of the savage in Rousseau.** 2021. 438 p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Ordinarily, the image that instantly comes to mind when one evokes Rousseau's savage is that - dubious and ambivalent, but prevalent - of the "noble savage"; an image given to hypostatize the myth, concatenating the origin, in the night of time, with the perpetual springtime juxtaposed to the *jeunesse* of humanity. In other evocations of Rousseau's savage, we have the postponement of the savage, treated then as a minor, secondary theme, or the outer matter of a supposedly cheapened heuristic. Nevertheless, the philosophical tradition witnesses the relevance of the savage, whether with Montaigne's cultural relativism, or with the political, anthropological, and pedagogical thought of Hobbes, Leibniz, Locke, Voltaire, Diderot, and many others. Is Rousseau's savage exactly the same as this tradition? Is his inference from the savage in origin unreasonable? Or, on the other hand, should one consent that savagery functions for Rousseau as a device of opposition to the foundation of the same and the consequent negation of the body? Is it not through the real savage that the theory of man can conceive of two distinct types of the fictional, conjectural savage? What implications, in the political and historical register, can be drawn from the dissociation operated by Rousseau - yet inconceivable for Hobbes - between *societas* and *civitas*? By recognizing the sociability of savages and praising the way they govern themselves, doesn't Rousseau scandalously break with the tradition that establishes government as the ultimate universal end? Doesn't the mythification of the savage foster an exiguous understanding of the theory of natural goodness? These and so many other questions will be answered by defending the thesis that the savage does not simply evince a rhetorical image (in *Emilio*), nor a primitivist nostalgia (in the second *Discourse*) or a taste for the exotic (in the notes to the first *Discourse* and the *Preface to Narcissus*); but is consciously subsumed in the theoretical-conceptual systematization that integrates savagery on the historical, social, anthropological, and pedagogical plane. Emilio is not the *quasi-metathesis* of the solipsistic savage, but the final, well-reflected and finished expression of the theory of man: the new natural man is, in effect, the product of the final metamorphosis of the savage. The savage of the pure state of nature, the real savage of the new world, the fictional savage of the nascent society, and the semi-savage Emilio constitute, from 1755 to 1762, what we call here the *savage paradigm*.

**Key-words:** Rousseau, Savage, Savage Paradigm, Anthropology.



## RÉSUMÉ

**Moreira, Leonardo O. Paradigme sauvage 1755-1762. Conceptualisation et systématisation du sauvage chez Rousseau.** 2021. 438 p. Thèse (Doctorat) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

D'ordinaire, l'image qui vient instantanément à l'esprit quand on évoque le sauvage de Rousseau est celle - douteuse et ambivalente, mais prévalente - du « bon sauvage » ; image donnée pour hypostatiser le mythe, concaténant l'origine, dans la nuit des temps, avec le printemps perpétuel juxtaposé à la jeunesse de l'humanité. Parallèlement, ce sauvage a été mis de côté, traité comme un thème mineur, secondaire, ou pure affaire d'une heuristique prétendument inconséquente. Nonobstant, la tradition philosophique témoigne de la pertinence du sauvage, que ce soit avec le relativisme culturel de Montaigne, ou avec la pensée politique, anthropologique et pédagogique de Hobbes, Leibniz, Locke, Voltaire, Diderot et bien d'autres. Le sauvage de Rousseau est-il exactement le même que celui de cette tradition ? Son inférence d'un homme sauvage à l'origine est-elle sans propos ? Ou, au contraire, faut-il consentir à ce que la sauvagerie y fonctionne comme un dispositif d'opposition à la fondation du *même* et à la négation du corps qui en découle ? N'est-ce pas à travers le sauvage réel que la théorie de l'homme peut concevoir deux types distincts du sauvage fictif, conjectural ? Quelles implications, dans le registre politique et historique, peut-on tirer de la dissociation opérée par Rousseau - pourtant inconcevable pour Hobbes - entre *societas* et *civitas* ? En reconnaissant la sociabilité des sauvages et en louant la façon dont ils se gouvernent, Rousseau ne rompt-il pas scandaleusement avec la tradition qui postule le gouvernement comme finalité universelle ultime ? La mythification du sauvage ne favorise-t-elle pas une compréhension exiguë de la théorie de la bonté naturelle ? Nous répondrons à ces questions et à tant d'autres en défendant la thèse selon laquelle le sauvage n'est pas simplement une image rhétorique (dans l'*Émile*), ni une nostalgie primitiviste (dans le second *Discours*) ou un goût pour l'exotisme (dans les notes du premier *Discours* et la *Préface de Narcisse*) ; mais qu'il est consciemment subsumé dans la systématisation théorico-conceptuelle qui intègre la sauvagerie au niveau historique, social, anthropologique et pédagogique. *Émile* n'est pas la *quasi-métathèse* du sauvage solipsiste, mais l'expression finale, bien réfléchie et achevée de la théorie de l'homme : le nouvel homme naturel est, en effet, le produit de la métamorphose finale du sauvage. Le sauvage du pur état de nature, le sauvage réel du nouveau monde, le sauvage fictif de la société naissante et le semi-sauvage *Émile* constituent, de 1755 à 1762, ce que nous appelons ici le *paradigme du sauvage*.

**Mots-clés :** Rousseau, Sauvages, Paradigme sauvage, Anthropologie.

**Abréviations des œuvres de Jean-Jacques Rousseau**  
(incluant les ouvrages inachevés, manuscrits, lettres et fragments)

Nous nous servons ici de l'édition consacrée des *Œuvres complètes* de Rousseau, éditée par Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) en cinq volumes (1959-1995). Les ouvrages seront cités par les abréviations suivantes, accompagnées de leurs parties, sections ou chapitres et, bien sûr, de leurs pages respectives. Les volumes de cette édition seront également cités (comme *OC I, II, III, IV et V*). Les exceptions, pour les autres éditions, seront dûment indiquées dans les notes. Pour les *Œuvres complètes* du Tricentenaire, éditées par R. Trousson et F. Eigeldinger (Slatkine/ Champion) : *OCT*, suivi des tomes (*OCT VIII*, p. ex.). Et pour l'ancienne édition des *Œuvres complètes* éditée chez Dalibon, dont nous citerons surtout les *Correspondances : OC-Dalibon*, suivie des tomes. Enfin, les références aux *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* seront indiquées par *ASJJR*.

*CU – Chronologie universelle (Textes historiques)*

*CG – Cours de Géographie*

*HV – Histoire du Valais (Textes historiques)*

*DM – Dictionnaire de musique*

*VMW – Le verger de Madame de Warens*

*EMP – Epître à Monsieur Parisot*

*DNM – La Découverte du Nouveau Monde, tragédie*

*DSA – Discours sur les sciences et les arts*

*LG – Lettre à Grimm*

*LP – Lettre à Philopolis*

*DR – Dernière réponse*

*RS – Réponse à Stanislas*

*LL – Lettre à Lecat*

*PSLB – Préface d'une seconde lettre à Bordes*

*PN – Préface à Narcisse*

*DI – Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

*LV – Lettre à Voltaire (18 août 1756)*

*LdA – Lettre à D’Alembert*

*EOL – Essai sur l’origine des langues*

*MMM – Mémoire à M. de Mably*

*E-MF – Émile (Manuscrit favre)*

*E – Émile ou de L’Éducation*

*FE – Fragments pour « Émile »*

*ES – Émile et Sophie ou Les solitaires*

*LttM – Lettre à Malesherbes*

*IT – De l’imitation théâtrale*

*CS-MG – Contrat social (Premier version ou Manuscrit de Genève)*

*CS – Contrat social ou Principes du droit politique*

*EP – Discours sur l’économie politique*

*FP – Fragments politiques*

*EASP – Écrits sur l’Abbé de Saint Pierre*

*PCC – Projet de constitution pour la Corse*

*CGP – Considération sur le gouvernement de Pologne*

*NH – Julie ou La Nouvelle Héloïse*

*IC – Institutions chimiques*

*LEM – Lettres écrites de la montagne*

*C – Confessions*

*D – Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*

*HPE-D – Histoire du précédent écrit*

*TS – Traité de sphère*

*RPS – Les rêveries du promeneur solitaire*

*HGG – Histoire du gouvernement de Genève*

*FA – Fragments autobiographiques et documents biographiques*

*FB – Fragments de botanique*

*FD – Fragments divers*

*LCB – Lettre à Christophe de Beaumont*

*NEH – Notes sur « De l'Esprit » d'Helvétius*

*P – Poésies*

*ET – L'Engagement téméraire, comédie*

*SR – Sur les richesses*

*LE – Le Léviste d'Ephraïm*

## TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION.....	17
A. <i>La question des sauvages</i> : la tournure scientifique de l'approche de Rousseau.....	20
B. Paradigme sauvage, prélude.....	36
C. Formation conceptuelle du sauvage et composition de l'enquête.....	47
<b>CHAPITRE PREMIER – Les prolégomènes du paradigme sauvage.....</b>	<b>54</b>
1. Une démarche préalable : la démystification des sauvages.....	54
2. <i>La Découverte du Nouveau Monde</i> .....	68
a. Le dépaysement.....	68
b. <i>La Découverte</i> , entre histoire et fiction.....	72
3. Amour et fureur, fer et liberté, une esquisse conceptuelle.....	74
Préliminaires.....	74
a. Amour et fureur.....	76
b. Fer et liberté.....	79
4. Recensement de l'autre-sauvage : évaluation et conciliation.....	86
Préliminaires.....	86
a. L'approche de Montaigne : procédé imaginaire et raison.....	87
b. Voltaire, <i>l'Alzire</i> et le sentiment du religieux.....	93
c. L'Amour comme principe d'identification.....	99
<b>CHAPITRE II – 1755 : L'origine du paradigme sauvage ou l'ensauvagement du même</b> .....	<b>104</b>
Introduction.....	104
1. Les enjeux méthodologiques autour de l'homme sauvage.....	105
Préliminaires.....	105

a. La procédure de la répétition.....	106
b. Au-delà de la méthode historique de Grotius.....	110
c. Les formes du dépouillement.....	113
d. Terminologie.....	123
2. Nature, corps, réalisme et vérité.....	127
a. Les renversements de la forme-nature.....	127
b. Corps : abstraction et matérialisation.....	132
c. Réalité et vérité dans les récits.....	135
3. L'élément sauvage.....	144
a. Conjectures, hypothèses et expérience : le rôle des sociétés sauvages.....	144
b. Les enfants sauvages et le sentiment absolu de l'existence : un exemple oblique mais non négligeable.....	160
4. Le « Sauvage robuste » <i>versus</i> l'enfant robuste : que se cache-t-il derrière la théorie de la bonté naturelle ?.....	169
<b>CHAPITRE III – Société sauvage, société naissante : généralisation et conceptualisation.....</b>	<b>187</b>
1. Le concept dédoublé.....	187
a. Entre historicité de l'origine et expérience.....	187
b. Le dédoublement de l'état intermédiaire et la rectification du « juste milieu ».....	194
c. La <i>qualitas</i> du « juste milieu ».....	203
d. Les enjeux du « moi relatif » : les sauvages, plutôt raisonnables que raisonneurs....	214
2. Servitude, liberté et résistance.....	229
a. Du statut anthropologique : « les sauvages sont des hommes ».....	229
b. Le <i>gouvernail</i> sauvage, « sans aucune sorte de supériorité ny de servitude » : encadrement et forme.....	234
c. Les indomptables : liberté ou mort (résonances de la problématique laboétienne)..	259
d. La présence au présent.....	278

<b>CHAPITRE IV – 1762 : La métamorphose conceptuelle du sauvage</b> .....	<b>290</b>
Introduction.....	<b>290</b>
1. La sauvagerie du cannibale, les sauvages et les barbares : Montaigne et Leibniz...	<b>299</b>
a. Montaigne : les limites de sa conciliation.....	<b>299</b>
b. Le sauvage dans la conciliation pédagogique de Leibniz.....	<b>302</b>
2. L'ordre des modèles.....	<b>308</b>
a. Les Anciens.....	<b>308</b>
b. Le Héros.....	<b>310</b>
c. Robinson, le héros de la solitude.....	<b>314</b>
d. Le paysan et le sauvage : habitude, automatisme et autonomie.....	<b>318</b>
3. Sens, jugement et raison.....	<b>324</b>
a. Force et sens : l'éducation semi-sauvage.....	<b>324</b>
b. Suite. Sensation et perception : du jugement passif au jugement actif.....	<b>328</b>
c. Émile, « un homme raisonnable ».....	<b>331</b>
4. La place d'Émile dans le paradigme sauvage : la substantivation du sauvage.....	<b>340</b>
a. Le troisième terme oublié.....	<b>340</b>
b. Émile, le « sauvage cultivé » : substantivation et couronnement du paradigme sauvage .....	<b>351</b>
<b>CONCLUSIONS</b> .....	<b>367</b>
A. « L'abîme du néant » et l'instant englouti : détachement et égarement.....	<b>368</b>
B. La perte des sens et la sauvegarde biaisée de la « liberté primitive ».....	<b>377</b>
C. Sophie, femme naturelle et sauvage ?.....	<b>387</b>
Dernières remarques.....	<b>400</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>409</b>

## AVERTISSEMENT

Au premier coup d'œil, le titre de l'enquête peut sembler familier au lecteur de Rousseau. Maints historiens se réfèrent à l'homme sauvage comme paradigme de l'origine, et d'autres à Émile comme paradigme pédagogique, etc. Nous verrons cependant que le vocable « paradigme » acquiert ici un sens bien plus large et beaucoup plus schématique. C'est chez Platon que nous trouverons le bon usage pour le « paradigme » tel que nous l'inférons ici. Le sous-titre par ailleurs, peut susciter peut-être un certain étonnement. Car il ne porte nulle référence au sauvage en tant qu'image, ni au mythe du « bon sauvage », ni non plus à un simple éloge hérité du tournant primitiviste. Il annonce, au contraire, le traitement strictement conceptuel du sauvage. Le sens en sera exposé et justifié tout au long de ce travail. Mais à peine nous l'annonçons que nous avons déjà une première justification pour entreprendre cette investigation, i. e. l'analyse conceptuelle et systématique du sauvage. Dans toute la littérature spécialisée que nous avons parcourue, l'approche demeure tout à fait inexplorée. Tout comme il est manifeste que nous n'avons pas d'ouvrage entièrement dédié aux sauvages de Rousseau, en les saisissant dans un usage schématique. De plus, l'enquête se justifie pour mettre en lumière les différentes conséquences qui découlent de l'analyse conceptuelle du sauvage. En ce sens, nous exposerons à la fois des nouvelles connexions et développements internes, sur le rôle du sauvage dans le « système » de Rousseau, comme aussi l'effet de ses thèses vis-à-vis de la tradition philosophique, tant ancienne que moderne.

Inévitablement, plusieurs thèmes et concepts pertinents, comme aussi certaines discussions majeures de fond historique – seront ici sacrifiés au profit du thème des sauvages.

Le lecteur trouvera ici certains sujets qui ont été présentés précédemment, pendant la période de la rédaction, ou sous forme d'articles ou de conférences. C'est le cas du texte sur la démythologisation des sauvages et de l'analyse de leur réception par Montaigne. Ces insertions apparaîtront toutefois considérablement modifiées et seront dûment indiquées en notes.

Il faut aussi signaler, bien qu'à contre-cœur, que pour les raisons de nos allers et retours entre São Paulo et Paris, mais surtout à cause de la période de crise sanitaire, certains ouvrages ont été cités pêle-mêle dans différentes éditions, comme c'est surtout le cas de celles de Voltaire, mais aussi des *Correspondances* de Rousseau.

Enfin il faut noter que, notre sujet portant sur la systématisation du sauvage, dans un tableau de correspondances – c'est-à-dire dans un cadre d'associations des types du sauvage – il est inévitable que certaines citations concernées soient évoquées plus d'une fois dans des contextes différents.



## INTRODUCTION

Que le sauvage constitue un thème récurrent dans l'œuvre de Rousseau, est un versant avéré depuis longtemps. Dans le premier volume des *Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1822), Joseph de Maistre, critique acharné de Rousseau, avait fait mention de cette présence accentuée des « sauvages qui ont fait dire tant d'extravagances, et qui ont surtout servi de texte éternel à J.-J. Rousseau »<sup>1</sup>. Outre la fameuse anecdote qui dévoile la mauvaise lecture de Voltaire – prêtant à Rousseau le projet de faire revenir l'homme à marcher en quatre pattes –, nous verrons, dans notre chapitre IV, que Diderot a lui aussi perçu la pertinence du sauvage dans les écrits de Jean-Jacques. La réception du sauvage dans la philosophie moderne, y compris les juristes du XVIII<sup>e</sup> siècle, sera abordée à des moments opportuns dans les chapitres suivants. De prime abord, il nous intéresse d'exposer les différentes approches du sauvage dans la pensée de Rousseau, afin de rendre visible le mouvement ou l'articulation intérieure qui aboutit à la métamorphose du sauvage, en montrant ainsi que chaque étape de la sauvagerie est représentée par un « type » de sauvage conforme aux fonctions correspondantes<sup>2</sup>.

Habituellement, les sauvages ne sont considérés que de manière isolée, ou sinon en suivant les étapes décrites dans le *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>3</sup>. On étudie l'homme sauvage dans le pur état de nature en opposition aux thèses de Hobbes et aux juristes en général, notamment Grotius et Pufendorf. Certains font des études comparatives avec la statue de Condillac ou l'homme

---

<sup>1</sup> Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, t. I, Paris/ Lyon, chez Rusand, 1822, p. 81.

<sup>2</sup> Henri Gouhier avait déjà noté que « le mot "sauvage" [...] sous la plume de Rousseau, désigne tantôt l'homme des sociétés primitives, tantôt l'homme à l'état de nature » (*Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, note 11, p. 27). C'est ce que nous trouvons aussi chez Jean-Luc Guichet (*Rousseau l'animal et l'homme - l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Cerf, 2006), et plus récemment dans un article de Blaise Bachofen (« O selvagem, os selvagens: teoria das sociedades iniciadas », in Leonardo O. Moreira, Fabien P. Lins et Milton Meira do Nascimento (dir.), *Os selvagens de Rousseau*, Campinas, Editora Phi, 2021, p. 31-52).

<sup>3</sup> Dans ce dernier sens, il suffit de mettre en évidence les études de Roger Masters (*La philosophie politique de Rousseau* [1968], trad. fr. de G. C. d'Istria & J.-P. Guillot, Paris, ENS éditions, 2002), de Victor Goldschmidt (*Anthropologie et politique – Les principes du système de Rousseau* [1983], 2<sup>e</sup> édition, Paris, Vrin, 2019), et plus récemment de Jean-Fabien Spitz (*Leçons sur l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau – Les fondements du système*, Paris, Ellipses, 2015). Dorénavant, cette œuvre apparaîtra dans le corps du texte en tant que second *Discours*. Nous verrons que J.-L. Guichet, dans l'ouvrage cité, avance une autre conception, sans toutefois saisir la totalité de la systématisation du sauvage.

naturel de Buffon. Et, bien sûr, tout un courant interprétatif traduit cet homme primitif comme un mythe des origines, c'est l'interprétation la plus répandue (nous évoquerons les maintes références qui y sont faites au début de notre chapitre premier). Les sauvages des sociétés naissantes sont eux aussi interprétés comme un mythe – c'est l'idée d'un « Printemps perpétuel », pour emprunter l'expression employée par Pufendorf<sup>5</sup> –, ou bien encore comme une étape anodine entre l'état de nature et la société civile. Outre ces interprétations, la lecture qui découle de la perspective de Lévi-Strauss s'occupe d'établir des liens entre la « science du voyage » de Rousseau et l'ethnologie. Rares sont ceux qui ont vu dans la pensée de Rousseau la mise en relation, pourtant bien systématique, entre les différentes formes et expressions du sauvage. Cela nous semble remarquable, surtout si l'on considère que le sauvage apparaît, en ses différentes tournures, dans les points culminants de l'anthropologie de Rousseau, dans le cœur de son « système ». L'homme naturel, ce « concept régulateur »<sup>8</sup> qui inaugure le grand tableau de l'histoire de l'homme de Rousseau, et qui est d'une importance incontournable pour sa pensée anthropologique et politique, est conçu comme un « Homme Sauvage ». Ensuite, toujours dans le registre de l'historicité de l'espèce, Rousseau articule les sociétés sauvages et les sociétés naissantes comme un couple conceptuellement solidaire, pour formuler, avec les deux parties de ce diptyque, la règle normative pour la société en général, c'est-à-dire dans le registre de l'espèce et non pas de la société politique. C'est la « jeunesse du monde », conçue comme concept de repérage de dénaturation, pointant l'étape d'équilibre entre force et facultés virtuelles, dont l'humanité n'aurait pas dû s'écarter<sup>9</sup> (ce qui n'implique cependant aucune thèse de retour à la vie sauvage). Enfin, dans l'*Émile* – « son plus grand et meilleur ouvrage »<sup>10</sup> – le personnage homonyme est lui-même élaboré comme un sauvage, en fait comme une métamorphose conceptuelle du sauvage, ce que Rousseau pointe bien.

---

<sup>5</sup> Pufendorf, *Le droit de la Nature et des Gens* [1672], t. I, traduction, épître, préface et notes par Jean Barbeyrac, Amsterdam, chez Henri Schelte, 1706, livre II, chap. II, § II, p. 139.

<sup>8</sup> Expression empruntée d'Éric Weil (« Rousseau et sa politique » [1952 ; 1971], in G. Genette et T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 20).

<sup>9</sup> Cf. *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 171. D'ailleurs, comme le note Tanguy L'Aminot, « l'on trouve dès » le *Discours sur les sciences et les arts* « la référence aux peuples sauvages qui est pour Rousseau la norme à partir de laquelle on peut juger de l'état de soumission et d'aliénation propre aux nations dites civilisées » (T. L'Aminot, « Rousseau contre l'État », *Réfractations. Recherches et expressions anarchistes*, n° 30, De l'État, printemps 2013, p. 128). Le discours évoqué apparaîtra désormais abrégé « premier *Discours* ».

<sup>10</sup> *D*, 1<sup>er</sup> Dialogue, *OC* I, p. 687. Ce qui a été confirmé par « les gens les plus capables » de son temps (*C*, XI, *OC* I, p. 573).

La perception de l'ensemble systématique des variants du sauvage, ne nous conduit pourtant pas à revendiquer l'unité de toute la pensée de Rousseau comme tournant autour du sauvage. La recherche de l'unité, ou de l'axe directeur de son œuvre, a déjà animé des nombreuses études au siècle dernier. Parmi tant d'autres, il suffit de rappeler qu'en 1912 – donc bien avant le célèbre texte de Cassirer sur « L'unité chez Rousseau », paru en 1932<sup>11</sup> –, Gustave Lanson avait déjà écrit un texte intitulé « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau »<sup>12</sup>. Il s'agit plutôt d'assembler les pièces d'un puzzle ou d'un champ archéologique qui étaient dispersées, sans nier ni prendre de distance par rapport aux études précédentes, mais en en profitant pour exposer la systématisation dans son ensemble.

Lorsque nous avons signalé préalablement que les sauvages ont été étudiés de manière passablement partielle, nous insistons sur le fait que les liens entre les variants du sauvage n'ont pas été établis dans leur complémentarité schématique. Et c'est précisément à cet égard que nous soutenons désormais la thèse selon laquelle les sauvages, dans leurs différentes modalités, sont conceptuellement interconnectés, de manière qu'ils se réfèrent et se renvoient les uns aux autres l'élément de la sauvagerie dans ses différents degrés, en constituant ainsi une véritable chaîne d'éléments de composition, comme une sorte d'*appareil sauvage*. Cet « appareil » – que nous nommerons bientôt différemment – répond à divers enjeux de l'anthropologie de Rousseau, que ce soit pour s'opposer à d'autres théories, ou pour mettre en place une tout autre conception (de l'origine, de la société, de l'homme). De surcroît, c'est en saisissant l'ensemble de la réflexion sur les sauvages que l'on parvient à la constatation qu'avec ces différentes modalités, il ne s'agit pas seulement de notions, d'images ou exemples empiriques – qui en fait n'ont pas une grande valeur pour Rousseau –, mais certainement d'une chaîne de concepts bien réfléchis et consciencieusement articulés.

Malgré son caractère monographique, l'enquête nous amène à confronter non seulement la tradition française qui a abordé la question des sauvages (comme Montaigne, Montesquieu, Buffon, Voltaire, Diderot, Lahontan, Maupertuis, La Condamine...), mais aussi – pour ne garder que les plus pertinentes – d'autres versants, tel que celui anglo-saxon (avec Hobbes, Locke, Hume, Robertson...), allemand (avec Leibniz) ou encore

---

<sup>11</sup> E. Cassirer, « L'unité chez Rousseau » [1932], in *Pensée de Rousseau*, op. cit., p. 41-65.

<sup>12</sup> G. Lanson, « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *ASJRR*, t. VIII, 1912, p. 1-31.

néerlandais (De Pauw). De la tradition italienne, nous ne citerons qu'en passant Galiani, laissant donc Vico<sup>17</sup> et Leopardi pour une autre occasion. Cette confrontation apparaîtra dans le *corpus* de ce travail, au fur et à mesure que les concepts eux-mêmes l'exigeront. Enfin, dans notre conclusion, nous verrons les contraintes auxquelles se confronte le « produit » final du paradigme sauvage, dans un nouveau processus de dénaturation et *naturalisation oblique*. Et pour finir nous enquêterons sur la condition de Sophie dans *Émile et Sophie ou Les solitaires*, en s'interrogeant sur les qualités « naturelles » qu'elle a pu conserver par rapport à la défaillance d'Émile. Après cette réflexion, suivront les dernières considérations, où nous reprendrons certains arguments qui ont pu peut-être décrédibiliser la question des sauvages chez Rousseau.

### **A. La question des sauvages : la tournure scientifique de l'approche de Rousseau**

Malgré le fait que notre étude porte sur la totalité des sauvages dans la pensée de Rousseau, nous commencerons par ceux qu'on appelle conventionnellement des *sauvages réels*, car, comme nous le verrons dans le premier chapitre, c'est par rapport à eux que notre philosophe entame sa méditation sur la sauvagerie. Ainsi, la *question des sauvages* doit être comprise, dans ce premier moment, comme l'ensemble des questions et problèmes qui découlent de l'accueil controversé des habitants du Nouveau Monde par les écrivains, voyageurs, naturalistes et philosophes du XVI<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Cette question, parfois sous-estimée, n'a pas échappé à la plume de noms illustres de la philosophie, tels que Montaigne, Hobbes, Locke, Leibniz, Montesquieu, Hume, Voltaire, Diderot, D'Holbach, Maupertuis, Rousseau, Kant, Hegel, entre autres. Les interprétations oscillent d'ordinaire entre (i) l'éloge des vertus des sauvages suivi d'une critique de la société civile européenne ; (ii) la relativisation des coutumes ; (iii) la nécessité de garder sous tutelle les peuples sauvages ; et (iv) l'infériorisation ou l'animalisation de ces peuples. En considérant la plurivocité de cette réception, nous suivons en revanche la compréhension de ce que la question des sauvages constitue dans l'œuvre de Rousseau une singularité<sup>18</sup>, parce qu'elle en fait une question tout à fait philosophique, distincte des

---

<sup>17</sup> En deux pages, Éric Marquer nous propose un bref parallèle entre les *bestione* de Vico et les premiers hommes de Rousseau, cf. *Art de penser et art de parler. Politique et poétique du langage dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 433-434.

<sup>18</sup> Pour diverses raisons, la particularité de Rousseau par rapport à la question du sauvage est reconnue : cf. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècles de lumières*, Paris, François Maspero, 1971, p. 260 ; Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup>. et au XVIII<sup>e</sup>. siècles* [1913], Paris, Librairie E. Droz, 1934, p. VI-VII ; Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Publications de la Sorbonne/ CNRS, 1980, p. 48 ; Sérgio Cardoso, « Variações em torno da felicidade dos

formulations sur la catégorie alors émergente des sauvages<sup>19</sup>. L'une des caractéristiques les plus pertinentes qui rend visible la distance prise par Rousseau, est que sa « méditation »<sup>20</sup> suit une méthodologie – via Buffon, Condillac et Diderot<sup>21</sup> – qui s'inscrit beaucoup plus dans les cadres d'une science générale de l'homme, alors que le caractère moral, déontologique – bien que confus, douteux – prévaut dans le discours de la majorité des philosophes, qui se sont approprié d'une manière ou d'une autre la question des sauvages.

Depuis la publication du premier *Discours*, les critiques sur un éventuel déni de la science n'ont pas manqué. Cette lecture a été largement diffusée par les critiques contemporains de Rousseau. Pourtant, l'héritage des spécialistes qui nous ont devancé nous épargne certains efforts, car ils ont eu le mérite de lui avoir restitué, d'une part, son statut philosophique et, d'autre part, d'avoir dissipé la critique selon laquelle Rousseau serait un obscurantiste d'allure excentrique (le misanthrope sauvage). Aujourd'hui, il n'est plus nécessaire de se faire l'avocat de Rousseau face à l'accusation d'être l'insensé bourreau des sciences<sup>22</sup>, ni de prouver son statut philosophique. Et sur son estime des sciences, on a l'avantage de connaître, outre les commentaires enrichissants, tous ses écrits d'allure scientifique, puisqu'ils ont tous été publiés, même si certains l'ont été tardivement.

La culture scientifique de Rousseau est vaste, ses études parcourent des domaines divers, en allant de la botanique à la chimie, et de celle-ci à la géographie, à la cosmologie, etc. Rousseau n'étant pas un homme qui vivait de la science, il la pratiquait toutefois en « amateur », dans le sens qu'avait cette expression au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire d'une manière différente à la fois du dilettante – car il acquiert de vastes connaissances en

---

selvagens », in Leonardo O. Moreira, Fabien P. Lins et Milton Meira do Nascimento (dir.), *Os selvagens de Rousseau*, op. cit., p. 59 (article d'abord paru dans l'ouvrage collectif *A outra margem do Ocidente*, organisé par Adauto Novaes dont nous donnerons la référence complète plus tard).

<sup>19</sup> Sur le caractère catégoriel des sauvages, cf. François Hartog, *Anciens, modernes, sauvages – La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Galilée, 2005.

<sup>20</sup> « On recherche avec un peu de méditation les vrais avantages qui ont résulté de tout cela pour le bonheur de l'espèce humaine » (*DI*, Notes, *OC* III, note IX, p. 202).

<sup>21</sup> A cet égard, cf. J. Morel, « Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité* », *ASJJR*, t. V, 1909, p. 131, 149, 198, et V. Goldschmidt, op. cit., p. 231.

<sup>22</sup> J. Benrubi l'a délivré de cette accusation infondée dès 1905, dans *J.-J. Rousseau's ethisches Ideal*, comme le rappelle le compte rendu publié dans *ASJJR*, t. II, 1906, p. 273. Puis, en 1995, Pierre Speziale a renforcé la démarche dans ces notes au tome V des *Œuvres complètes* de la Pléiade, cf. « Notes et variantes – Textes scientifiques », in *OC* V, p. 1639 sq. Et plus récemment, un effort général pour « réinscrire Rousseau dans la culture scientifique de son temps » a été mené par B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), dans *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 7.

science<sup>25</sup> – et du scientifique, parce que sa pratique ne correspond pas à la production des sciences de son époque. En général, l’amateurisme scientifique de Rousseau se construit sur un terrain d’expérimentation, comme on peut le vérifier aussi dans son étude de l’homme (“*quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ?*”<sup>27</sup>). Ou bien on pourrait dire, sur la « théorie de l’homme »<sup>28</sup> et la « doctrine des sociétés et des mœurs »<sup>29</sup>, qu’il s’agit d’un *cataclysm critique*<sup>30</sup>, non seulement dans le sens où sa critique s’attaque à la totalité de la société, mais aussi parce que Rousseau bouleverse les fondements mêmes des théories du progrès et de l’évolution historique et sociale<sup>31</sup>, en mettant ainsi en pratique ce que Montesquieu appellerait « exercice de la sincérité »<sup>32</sup>.

Si l’on veut bien saisir le caractère scientifique de cette critique historique et sociale, il est impossible de ne pas considérer l’importance que les *faits* y revêtent. Si « la critique des systèmes et la défiance à l’égard des doctrines n’entraîne pas pour autant Rousseau vers un culte des faits »<sup>34</sup>, ces derniers ne sont toutefois pas exclus de son processus méthodologique. Jean Morel a démontré il y a longtemps, que les faits sont pris par Rousseau dans leur caractère scientifique. Il s’agit là de la révolution scientifique qui éclate au milieu du siècle des Lumières : c’est l’émergence d’une philosophie qui cherche la vérité auprès des faits, et qui dépasse par la critique, l’abstraction des systèmes scolastiques<sup>35</sup>. Diderot fournit ainsi à Rousseau une formule résumée en trois « règles », à savoir : « l’observation de la nature, la réflexion et l’expérience »<sup>36</sup>. L’observation a pour tâche de recueillir les faits, tandis que la réflexion les combine, et que l’expérience, enfin, sert à vérifier les résultats de cette combinaison<sup>37</sup>. Condillac, à son tour, proclame « la valeur du fait » dans son *Traité des systèmes*, montrant que les « faits constatés » sont « proprement les seuls principes des sciences »<sup>38</sup>. L’expérience et l’observation obéissent

---

<sup>25</sup> Cf. B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), « Introduction – Rousseau dans le contexte des sciences de son époque », in *Rousseau et les sciences*, op. cit., p. 7, 10-11.

<sup>27</sup> *DI*, Préface, *OC* III, p. 124.

<sup>28</sup> *LCB*, *OC* IV, p. 941.

<sup>29</sup> *FP*, II, 9, p. 478.

<sup>30</sup> Compris par Bernard Grøethuysen comme une « révolution » (*J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949, p. 254).

<sup>31</sup> *Id.*, *Ibid.*, loc. cit.

<sup>32</sup> Montesquieu, *Éloge de la sincérité* [1717], in *Essai sur le goût* [1757], Paris, Armand Colin, 1993, p. 10. « Un homme simple qui n’a que la vérité à dire est regardé comme perturbateur du plaisir public » (*id.*, *ibid.*, p. 14).

<sup>34</sup> B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, « Introduction », in op. cit., p. 13.

<sup>35</sup> Cf. J. Morel, art. cit., p. 130-131.

<sup>36</sup> Diderot, *De l’interprétation de la nature*, XV, in *Œuvres philosophiques* [1<sup>ère</sup> édition 1998], éd. de Paul Vernière, Classiques Garnier, 2018, p. 189.

<sup>37</sup> *Id.*, *ibid.*, loc. cit.

<sup>38</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 149. Ainsi, des commentateurs comme B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, même sans s’attarder sur l’importance des faits dans la pensée de Rousseau, reconnaissent que « le trait le plus original

à un principe heuristique qui est également attesté par Condillac dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* : « Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès »<sup>40</sup>. Dans ce même ouvrage, il y a même un chapitre intitulé « On confirme, par des faits, ce qui a été prouvé dans le chapitre précédent »<sup>41</sup>. Rousseau, en parlant de la méthode utilisée pour retracer le parcours historique qui va de l'homme naturel à l'homme civil dans le second *Discours*, nous assure de l'importance de l'observation pour sa méditation, en utilisant des expressions similaires à celles utilisées par Condillac dans le titre cité ci-dessus : « Ce que la réflexion nous apprend là-dessus, l'observation le confirme parfaitement »<sup>42</sup>. Dans sa lettre à *M. Grimm* – « sur la réfutation de son Discours » –, Rousseau nous a également fourni de forts indices sur la pertinence de l'observation dans sa méthodologie, en l'opposant aux méthodes de « cabinet », à la mode des « Péripatéticiens » : « Quant à moi, j'ai fermé mes Livres ; et après avoir écouté parler les hommes, je les ai regardé agir »<sup>43</sup>. Et dans sa *Dernière réponse* (1752), il considère que, « si l'expérience ne s'accordoit pas avec ces propositions démontrées [dans son premier *Discours*], il faudrait chercher les causes particulières de cette contrariété. Mais la première idée de ces propositions est née elle-même d'une longue méditation sur l'expérience »<sup>44</sup>. En bref, comme on peut le lire ailleurs dans *l'Émile*, concernant l'homme naturel, « il faudrait avoir observé ses penchans, vû ses progrès, suivi sa marche »<sup>45</sup> (nous y reviendrons sur cette démarche dans *l'Émile*, dans notre chapitre IV). Il s'agit à nouveau de « solides observations » requises d'ores et déjà dans la Préface du second *Discours*<sup>46</sup>.

Avec la recherche du fait scientifique, Rousseau cause peut-être un certain embarras à ses lecteurs, lorsqu'il complexifie la fameuse méthode de dépouillement, i. e. la démarche préalable de détachement des faits en général, qui apparaît dans les premiers paragraphes du second *Discours*<sup>48</sup>. Le fait que Rousseau considère dans son histoire hypothétique, entre observation et expérience, peut être considéré comme une sorte

---

de l'épistémologie qu'il forge [...] consiste dans ses idées sur l'acte d'expérience et d'observation » (« Introduction », in op. cit., p. 13).

<sup>40</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, « Introduction », Paris, Vrin, 2018, p. 62.

<sup>41</sup> Id., Ibid. 1<sup>ère</sup> partie, sec. quatrième, chap. II., p. 156.

<sup>42</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 192

<sup>43</sup> *LG*, *OC* III, p. 62

<sup>44</sup> *DR*, *OC* III, p. 74.

<sup>45</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 251 ; cf. également Livre II, p. 416.

<sup>46</sup> *DI*, Préface, *OC* III, p. 123.

<sup>48</sup> Ibid., Exorde, p. 131 : « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question ».

d'épuration, soit par rapport au fait théologique (les « connaissances surnaturelles »), ou encore par rapport aux grands faits historiques. Il s'agit de se débarrasser d'un ensemble de « vérités historiques »<sup>49</sup> consolidées, de se débarrasser de « témoignages incertains de l'Histoire »<sup>50</sup>. Comme il s'agit aussi de se libérer des « études spéculatives »<sup>52</sup>, de certaines théories scientifiques<sup>53</sup> et philosophiques qui rapportent des faits incohérents, car « les plus grands philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences »<sup>54</sup>. « Voilà la philosophie du cabinet, mais moi j'en appelle à l'expérience », lisons-nous dans le livre III de l'*Émile*<sup>55</sup>. Nous avons donc deux sortes de faits : un ensemble de faits qui doivent être écartés, et le fait scientifique qui doit être atteint comme une *veritas*<sup>56</sup>. Comme le souligne Huguette Krief, « l'histoire de l'homme que Rousseau cherche à retracer reste dans le domaine scientifique, tant qu'il s'efforce de laisser parler les faits »<sup>57</sup>. Avec H. Krief, nous pourrions alors comprendre cette duplicité de faits comme, d'une part le *fait-doxa*, et d'autre part le *fait-vérité*. Une telle distinction serait faite avec la reprise d'« une antithèse à laquelle la rhétorique recourait pour distinguer les faits des opinions, les vrais orateurs des faux rhéteurs », faisant ainsi la différence « entre la réalité des faits observés et la rhétorique qui s'accommode de la *doxa* »<sup>58</sup>. Les propriétés de ces deux types de faits sont déterminées à l'égard des différences : « Il faut d'abord – comme le remarque Rousseau lui-même – observer les différences pour découvrir les propriétés »<sup>60</sup>.

Le second *Discours* témoigne exemplairement de la tournure scientifique que prend la question des sauvages. En plus de l'interminable récurrence aux récits – plus tard si pertinente pour Claude Lévi-Strauss – que nous trouvons dans plusieurs ouvrages de Rousseau, la littérature critique a bien démontré que cet usage a effectivement été soumis

---

<sup>49</sup> Ibid., loc. cit., p. 133.

<sup>50</sup> Ibid., 1<sup>ère</sup> partie, p. 144.

<sup>52</sup> E, II, OC IV, p. 370.

<sup>53</sup> « Laisant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils sont faits » (*DI*, Préface, p. 125).

<sup>54</sup> Ibid., loc. cit., p. 124.

<sup>55</sup> E, III, OC IV, p. 427.

<sup>56</sup> Cette recherche de la vérité, menée par la « véritable Philosophie », apparaît déjà dans les premières pages du premier *Discours* : « c'est qu'après avoir soutenu, selon ma lumière naturelle, le parti de la vérité ; quel que soit mon succès, il est un Prix qui ne peut me manquer » (*DSA*, OC III, p. 5), et continue dans ses lettres et réponses, cf. *LG*, OC III, p. 66 ; *DR*, OC III, p. 72, 95 et 96 ; *PSLB*, OC III, p. 104, 105 ; et encore réaffirmée dans le second *Discours* : *DI*, Exode et 1<sup>ère</sup> partie, OC III, (respectivement) p. 132 et 162.

<sup>57</sup> H. Krief, « Rousseau et la science des voyageurs », in B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, op. cit., p. 181.

<sup>58</sup> Id., Ibid, p. 187.

<sup>60</sup> *EOL*, VIII, OC V, p. 394.



au crible scientifico-expérimental<sup>61</sup>. Parce qu'en fait Rousseau lui-même a clairement formulé son approche critique. La méfiance à l'égard des récits de voyages n'est pas propre à Rousseau, maints philosophes des Lumières ont ainsi procédé<sup>66</sup>, et avant eux les rapports de voyage mêmes, comme celui de Du Tertre, Lahontan et La Condamine par exemple<sup>67</sup>, ont opérés des critiques sévères et ponctuelles. L'un des problèmes majeurs mis en évidence dans cette littérature – rédigée par « les Marins, les Marchands, les Soldats et les Missionnaires »<sup>68</sup> – est, comme Lahontan avait bien noté, mais aussi Rousseau, l'intérêt qui se cache derrière les récits, soit religieux, soit commerciaux. Cette critique de l'autoréférence culturelle comme critère pour décrire ou juger l'autre remonte au XVI<sup>ème</sup> siècle de Montaigne. Il aurait certainement eu accès à certains récits de voyages, même s'il ne les cite pas nominalement dans son chapitre « Des Cannibales » (I, 31), car il préfère citer un « homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre véritable témoignage »<sup>71</sup>. « Les fine gens » en revanche, « pour faire valoir leur interprétation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'histoire : ils ne vous représentent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont vu »<sup>72</sup>. La conclusion de Montaigne sur les peuples indigènes, sous le signe de son relativisme universaliste<sup>73</sup>, est que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la

---

<sup>61</sup> Selon J. Morel, « ce constant appelle aux Relations de voyage, à l'Histoire Naturelle, est significatif », car Rousseau « rêve en termes scientifiques l'expérience décisive » (art. cit., p. 131). Cf. aussi Georges Pire, « J.-J. Rousseau et les relations de voyages », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 56<sup>e</sup> année, n° 3, jul.-sept., 1956, p. 355-378 ; Jeanine Eon, « Jean-Jacques Rousseau et l'Amérique », in *L'Amérique des Lumières*, Genève-Paris, Droz, 1977, p. 103-115 ; l'article déjà cité de H. Krief ; et aussi B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, « Introduction », in op. cit., p. 15.

<sup>66</sup> Sur la lecture et la critique des récits de voyage de Buffon, Voltaire, Rousseau, Diderot et Helvétius, consultez l'ouvrage précité de Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*. Cf. encore Simón Gallegos Gabilondo, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éd. de La Sorbonne, 2018.

<sup>67</sup> De Du Tertre, voir la deuxième page de son « Préface au lecteur », in *Histoire générale des isles de Christophe, de la Gvadelype, de la Martinique et autres dans l'Amérique*, Paris, chez Jacques Langlois, 1654. Puis Lahontan, *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale*, t. I, La Haye, Chez les Frères l'Honoré, 1703, Préface, p. 4-5 (désormais abrégé *Nouveaux voyages*), où il écrit : « L'on en a donné déjà [des relations de voyages] plusieurs au public : mais elles ont toutes un défaut essentiel, c'est le manque de desintéressement & de sincérité. Les Auteurs sont de Missionnaires, c'est-à-dire des gens engagés par leur profession à persuader au Monde, que leur peine, qui d'ailleurs est louable, n'est pas tout à fait infructueuse. De là vient que leurs narrations ne sont dans le fond à proprement parler qu'un détail de Messes, de Miracles, de conversions, & d'autres minuties directement frauduleuses [...] en un mot, ces Auteurs poussés par un zèle faux ou véritable ont plutôt écrit pour le crédit de leur cause, que pour apprendre au Lecteur le véritable contenu de ce qui se passe dans ces Pays-là » ; La Condamine, *Abrégé d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale*, Paris, chez la Veuve Pissot, 1745, Préface, p. IX.

<sup>68</sup> *DI*, Note X, *OC* III, p. 212.

<sup>71</sup> Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p. 205.

<sup>72</sup> *Id.*, *Ibid.*, loc. cit.

<sup>73</sup> Dans le chapitre premier (*infra*), nous expliquerons la spécificité de ce relativisme d'allure universaliste.

raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes »<sup>74</sup>. Voici les premières règles que Montaigne lègue à Rousseau : la fiabilité du témoignage, attestée par sa simplicité, et la critique de l'autoréférence comme principe de jugement de l'autre.

D'une certaine manière, Rousseau avait déjà formulé dans la lettre écrite à Grimm cette critique de l'autoréférence, que Lévi-Strauss traduit à son tour comme refus de soi-même : « Ce n'est pas une merveille qu'ayant suivi des méthodes si différentes, nous nous rencontrions si peu dans nos jugemens »<sup>75</sup>. Peu après, nous reviendrons sur l'appréciation de Montaigne au sujet de la question des sauvages chez Rousseau. Il faut noter avant l'usage très poussé que Rousseau a fait des rapports de voyage, si étendu ou plus que Locke, Montesquieu et Buffon.

Dans le second *Discours*, Rousseau cite en note les récits de : Pierre Kolben<sup>76</sup>, François Corréal<sup>77</sup> et Jean Laët, qui « rédigea les observations recueillies par les navigateurs Marcgrav et Pison au cours des expéditions de la Compagnie hollandaise des Indes Occidentales »<sup>78</sup> et le Père Du Tertre<sup>79</sup>. J. Morel nous confirme que Rousseau a certainement lu Kolben, car la citation de la note V du second *Discours* ne laisse aucun doute quant au fait qu'elle « est entièrement empruntée à l'*Histoire des voyages*, tome V, p. 146 et sq. »<sup>80</sup>. En ce qui concerne Corréal, la référence est un peu plus délicate, même s'il est cité plus d'une fois par Rousseau. J. Morel observe encore que « les deux citations de Corréal ne peuvent se trouver ni dans Buffon, ni dans les éditions de Corréal de 1722 ou 1738, ni enfin au tome XIII de l'*Histoire des voyages* »<sup>81</sup>. Il existe également deux autres rapports de voyages qui ne sont pas directement cités, mais qui ont été recensés par J. Starobinski comme étant les sources de l'extrait auquel Rousseau fait référence – dans une note au chapitre IX de l'*Essai sur l'origine des langues* – à l'« observation qu'on a

---

<sup>74</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, op. cit., p. 205.

<sup>75</sup> *LG*, OC III, loc. cit.

<sup>76</sup> Dans le recueil de Prévost, *Histoire générale des voyages ou Nouvelle Collection de toutes les relations de voyage par terre et par mer... avec les mœurs et les usages des habitants, leur religion, leur gouvernement, leurs arts et leurs sciences*, Paris, Didot, t. V, 1746/ 1748 (*DI*, Notes, OC III, note VI p. 200).

<sup>77</sup> *Les Voyages de François Corréal aux Indes Occidentales*, Paris, Noël Pissot, 2 vol., 1722 (*DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 137, 140 ; *ibid.*, note \*, p. 199).

<sup>78</sup> *L'Histoire du Nouveau Monde ou description des Indes Occidentales*, Leyde, 1650 (*ibid.*, loc. cit.). Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », OC III, p. 1313.

<sup>79</sup> Dans l'*Histoire générale des isles de Saint Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et d'autres dans l'Amérique*, Paris, 1654/ *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, Paris, Jolly, 2 vol. 1667-1678 (*DI*, Notes, OC III, note VI, p. 200).

<sup>80</sup> J. Morel, art. cit., p. 190-192.

<sup>81</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 193.

faite » sur l'île de Saint-Domingue<sup>82</sup> : il s'agit de Charlevoix et Cœxmelin<sup>83</sup>. De plus, encore dans le second *Discours*, Rousseau cite La Condamine, qui figure également dans une note du livre IV de l'*Émile*<sup>84</sup>. Ensuite il est question de Maupertuis<sup>85</sup> et de Chardin, cité aussi dans l'*Essai* et dans l'*Émile*<sup>86</sup>. Mais Gautier a également fourni aux notes du second *Discours* des informations sur les sauvages<sup>87</sup>. Et avec moins de probabilité, Rousseau aurait peut-être aussi lu Charles de Rochefort<sup>105</sup>, qui donne une description de l'odorat aigu des sauvages dont les descriptions fournies par Rousseau ultérieurement s'approchent<sup>106</sup>.

Les références aux relations de voyage ne s'arrêtent pas là. Dans le livre I d'*Émile*, juste après avoir cité Buffon à propos de la prise en charge des enfants par les Péruviens, Rousseau cite « la Loubere, voyage de Siam » et « le Sieur le Beau », qui sera à nouveau cité dans le livre IV<sup>108</sup>. Dans le livre II, l'*Émile* évoque « Nuñés Balbao »<sup>111</sup>, qui figure aussi dans le livre I du *Contrat social*<sup>113</sup>. Ainsi que le livre IV de l'*Émile* fait référence au baron de Lahontan<sup>114</sup>, également évoqué dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, où « Rousseau parle, en des termes très proches, de la liberté de l'homme à l'état de nature et de l'inégalité dans l'état civil »<sup>115</sup>. « Enfin nous savons », comme l'a rappelé heureusement Jeanine Eon, « que le “Voyage de l'Amiral Anson” a été utilisé pour la

<sup>82</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 399. Désormais abrégé *Essai*.

<sup>83</sup> Charlevoix, *Histoire de l'Isle espagnole ou de S[aint]-Domingue*, Paris, 1731 ; Cœxmelin, *Histoire des aventuriers flibustiers...*, Trévoux, 1744. Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », OC V, p. 1563.

<sup>84</sup> *DI*, Notes, OC III, note X, p. 213 ; *E*, I, note \*\*\*, OC IV, p. 572.

<sup>85</sup> Dont Rousseau aurait pu lire le *Discours lu dans l'Assemblée publique de l'Académie royale des sciences, sur la mesure de la terre au cercle polaire*, 1737, ou encore sa *Relation d'un voyage au fond de la Lapponie*, Paris, chez Michel Brunet, 1698.

<sup>86</sup> Dans son *Voyage en Perse et aux Indes Orientales*, 3 vol., Amsterdam, 1711 (*EOL*, V, OC V, p. 385-386 ; *E*, II, OC IV, p. 373 ; *Ibid.*, IV, p. 634).

<sup>87</sup> Dans ses *Observations sur l'Histoire Naturelle*, t. I, p. 262 (*DI*, Notes, OC III, note VI, p. 201).

<sup>105</sup> *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique. Avec un vocabulaire Caraïbe*, Rotterdam, chez Arnould Leers, 1658.

<sup>106</sup> Cf. J. Morel, art. cit., note 7, p. 189.

<sup>108</sup> La Loubère, *Du Royaume de Siam*, t. I, Paris, chez la Veuve de Jean-Baptiste Coignard & Jean-Baptiste Coignard, 1691 ; Le Beau, *Les aventures du sieur Le Beau, avocat en parlement, ou voyage curieux et nouveau, parmi les sauvages de l'Amérique Septentrionale*, 1738 (*E*, I, Note \*\*\*, OC IV, p. 279 ; *Ibid.*, IV, p. 638).

<sup>111</sup> Également cité d'après l'*Histoire générale des voyages*, t. XII (*E*, II, OC IV, p. 331). Cf. P. Burgelin, « Notes et variantes », in OC IV, note 1 (réf. à la p. 331), p. 1366.

<sup>113</sup> *CS*, I, X, OC III, p. 366. Et aussi dans la première version du *Contrat social* (*Manuscrit de Genève*), voir *CS-MG*, I, V, OC III, p. 301.

<sup>114</sup> *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un sauvage, dans l'Amérique. Contenant une description exacte des mœurs et des coutumes de ces Peuples Sauvages*, Amsterdam, 1704.

<sup>115</sup> H. Krief, op. cit., p. 180.

“Nouvelle Héloïse” »<sup>116</sup>, tel qu’on peut lire dans une lettre, du 18 mars 1757, envoyée à Madame d’Epinay<sup>117</sup>.

En revenant aux notes du second *Discours*, on voit qu’à propos de la difficile question des *Orang-Outangs* et des *Pongos*, entre l’humanité (défendue par Linné, Maupertuis, La Mettrie, Monboddo...) et l’animalité (soutenue, par exemple, par Tyson<sup>118</sup>), Rousseau cite un extrait du « traducteur de l’Hist. de Voyages »<sup>119</sup>, dans lequel figure Purchass (dans le vol. V de l’ouvrage déjà cité *Histoire générale des voyages*), traitant des « conversations qu’il avoit eues avec Battel »<sup>120</sup>. Et, dans le paragraphe suivant de cette même citation, toujours à propos du « Royaume du Congo », Olfer Dapper est également cité (dans sa *Description de l’Afrique*, Amsterdam, 1668), et peu après, Merolla<sup>121</sup>, « religieux lettré, témoin oculaire, et qui avec toute sa naïveté, ne laissoit pas d’être homme d’esprit »<sup>122</sup>. Sans mentionner Dicéarque de Messine et Diodore de Sicile comme sources ethno-archéologiques de l’antiquité<sup>123</sup>, ni les « relations d’Herodote et Ctesias »<sup>124</sup>, il existe d’autres rapports sur des peuples qui, pour Rousseau, ne seraient pas considérés comme sauvages. Mais nous sommes en mesure d’être satisfaits par les rapports susmentionnés, car ils suffisent à attester de la vaste documentation que Rousseau avait examinée. Et si Rousseau fait allusion à un certain

---

<sup>116</sup> Cf. EON, Jeanine Eon, « Jean-Jacques Rousseau et l’Amérique », in *L’Amérique des Lumières*, Genève-Paris, Droz, 1977, p. 104.

<sup>117</sup> *Correspondance complète*, éd. Leigh, t. IV, p. 189.

<sup>118</sup> Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC III*, note 3, p. 1369-1370.

<sup>119</sup> *DI*, Note X, *OC III*, p. 209.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 209. À propos d’Andrew Battel, cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *op. cit.*, p. 1370. Les mêmes Purchass et Battel sont d’ailleurs cités par Rousseau deux fois de plus à la page suivante, cf. *DI*, Notes, *OC III*, note X, p. 210 et puis à la p. 211, où apparaissent aussi Merolla et Dapper.

<sup>121</sup> Dans sa *Breve succincta relazione del viaggio nel regno del Congo*, 1692 (*ibid.*, p. 211).

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>123</sup> Sven Stelling-Michaud, fait remarquer qu’une sorte de primitivisme, très proche de la « question des sauvages », atteindrait Rousseau via Diodore, et ce non pas à travers une pensée abstraite, mais plutôt par l’élaboration pratique : « Les Suisses sont apparentés aux hommes de l’âge d’or [...] dans le second *Discours*. Voilà pourquoi, après avoir dépeint les vertus de vieux Suisses, qui correspondent à celles des anciens Corses vus par Diodore de Sicile, Rousseau exhorte ces derniers, comme il exhortera les Polonais, à prendre exemple sur la Suisse » (Sven Stelling-Michaud, « Introduction au *Projet de constitution pour la Corse* », *OC III*, p. CCX). Sur l’importance heuristique des voyages chez Diodore de Sicile, cf. François Hartog, « Préface - Diodore et le vieillard de Crète », in Diodore de Sicile, *Naissance des dieux et des hommes - Bibliothèque historique - Livres I et II*, trad. fr. de M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 1991. Dicéarque de Messine, à son tour, apparaît dans une note du second *Discours*, à travers un texte de saint Jérôme (cf. *DI*, Notes, *OC III*, note V, p. 199). Léon Robin nous donne également, dans une note de son article « Platon et la Science sociale », une indication de l’influence de Dicéarque sur le second *Discours* (L. Robin, « Platon et la Science sociale », *Revue de métaphysique et morale*, n° 2, 1913, p. 250). Les deux auteurs, Dicéarque et Diodore, font émerger dans leurs travaux une méthode ethno-archéologique qui se traduit par des hypothèses sur les origines de l’homme et de la société, ce qui ne serait pas loin de la méthode d’observation que Rousseau emploie par rapport aux sauvages à travers les récits de voyage.

<sup>124</sup> *DI*, Notes, *OC III*, note X, p. 208.

hasard dans le choix de cette littérature de voyage (« j'en tire au hasard quelques exemples des premiers livres qui me tombent sur la main »<sup>125</sup>), le cas ne devient pas la règle : le récit du « Voyage de l'Amiral Anson » n'est nullement le fruit d'un hasard, Rousseau le réclame spécifiquement à Madame d'Epinaï, qui le lui fait parvenir ; et par la suite le philosophe confirme sa réception dans la lettre consécutive : « Je vous remercie du *Voyage d'Anson* ; je vous le renverrai la semaine prochaine »<sup>126</sup>.

Tout compte fait, comme nous en avertit J. Starobinski, « il serait [...] vain de chercher, pour chacun des faits allégués par Rousseau, les textes multiples qui eussent pu lui servir de garants », car ce qui découle de cette lecture des voyages est la constatation que « Rousseau avance certains détails “sociologiques” ou “ethnologiques” »<sup>127</sup>. Ce serait l'héritage de Rousseau pour les sciences de l'homme et plus particulièrement pour l'ethnologie, selon Lévi-Strauss<sup>128</sup>. Sans entrer dans les mérites de la critique de Lévi-Strauss sur l'interprétation qu'il fait de Rousseau<sup>129</sup>, nous nous intéressons au mouvement par lequel Rousseau insère un nouvel élément de connaissance, ou plutôt, à la façon dont il transforme, par la méthode de l'observation, le statut même de la philosophie. J. Starobinski nous rappelle la nouveauté qu'était, à l'époque du concours de l'Académie de Dijon, l'utilisation que Rousseau avait faite des « données de l'“ethnographie” et de l'“anthropologie” [qui lui étaient] contemporaines »<sup>130</sup>. Cette contribution ethnographique dépassera dans ses effets, non seulement les informations recueillies chez Buffon, mais aussi le domaine de la philosophie lui-même.

Une fois le statut philosophique de l'œuvre de Rousseau reconnu, comme nous l'avons signalé plus haut, nous sommes d'accord avec B. Bernardi que la question générale qui se pose dorénavant aux spécialistes, est de « déterminer quel statut Rousseau donne à la philosophie et comment, dans ses œuvres, il le met en œuvre »<sup>131</sup>. Dans le sens qui nous intéresse ici, il faut souligner avec B. Bernardi, que « la note X du second

---

<sup>125</sup> Ibid., note VI, p. 199.

<sup>126</sup> Lettre à Madame d'Epinaï, 1757 (seconde rédaction), in *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, t. XXII, Correspondance, t. I, Paris, chez Dalibon, 1824, p. 363.

<sup>127</sup> J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC III*, p. 1315.

<sup>128</sup> Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1962.

<sup>129</sup> Voir la critique de Michèle Duchet, *Le Partage des savoirs. Discours historique, Discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1984, p. 197. Cité ici à partir de l'article de H. Krief, op. cit., p. 190.

<sup>130</sup> Cf. J. Starobinski, « Notes et Variantes », in *OC III*, p. 1315.

<sup>131</sup> B. Bernardi, *La fabrique des concepts – Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 13.

*Discours* assigne bien à la philosophie la prise en charge d'un souci proprement épistémologique »<sup>132</sup>. Cette préoccupation, ce filtre de couleur scientifique dans l'anthropologie de Rousseau a été décanté par Lévi-Strauss, qui a eu le mérite de comprendre et de nous exposer la question au-delà de l'utilisation scientifique des relations de voyages. Nous avons vu que Rousseau extrait des récits une matière brute, pour la traiter ensuite dans le registre expérimental de sa philosophie. Toutefois, d'autres éléments restent à considérer. Lévi-Strauss saisit le déplacement du sujet par rapport à son objet, ou plutôt la fusion qui s'opère et qui fait progresser, dans une large mesure, les pratiques de l'ethnologue et de l'anthropologue. Avant d'aborder l'interprétation de Lévi-Strauss, nous allons reprendre un autre élément hérité de Montaigne qui nous semble important pour la compréhension des enjeux en question.

Montaigne, en plus d'établir la critique de l'autoréférence culturelle et la valeur du témoignage oculaire dans « Des Cannibales », lègue aussi à Rousseau une règle pour sa « science des voyages » : le regard critique par rapport aux cosmographes et la nécessité d'un autre type de voyageur, les « topographes ». « Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquérir de ce que les cosmographes en disent. Il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particulière des endroits où ils ont esté »<sup>133</sup>, écrit Montaigne. Alors que Rousseau, dans le livre V de l'*Émile*, considère que « c'est trop d'avoir à percer à la fois les préjugés des auteurs et les nôtres pour arriver à la vérité »<sup>134</sup>. « Les relations de Voyageurs », si on les examine isolément, ne nous garantissent aucune base scientifique – sauf quelques exceptions comme chez La Condamine ou Maupertuis, qui doivent pourtant, en ce qui concerne l'étude de l'homme, être dépassés –, tandis que l'expérimentation mise en œuvre dans la science de l'homme de Rousseau procède par la confrontation méthodique entre plusieurs informations fournies par les récits. « J'ai passé ma vie à lire des relations de voyage – écrit Rousseau dans ce même livre V –, et je n'en ai jamais trouvé deux qui m'aient donné la même idée du même peuple »<sup>135</sup>. Mais c'est dans le second *Discours* – dans la fameuse note X – que Rousseau reprend et redessine la proposition de Montaigne. Que ce soit « par les historiens » ou « par les voyageurs », les références ethnographiques sont douteuses : entre « la fable des Pygmées » et la grande taille des « Lapons » et des « Groenlandois », « on prétend même qu'il y a des Peuples

---

<sup>132</sup> Id., *Ibid.*, p. 14.

<sup>133</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, op. cit., p. 205.

<sup>134</sup> *E*, V, OC IV, p. 827.

<sup>135</sup> *Ibid.*, loc. cit.

entiers qui ont des queues comme les quadrupèdes »<sup>136</sup>. « Les jugemens précipités, et qui ne sont point le fruit d'une raison éclairée, sont sujets à donner dans l'excès »<sup>137</sup>. En d'autres termes, il ne faut pas grand-chose pour se rendre compte du caractère fantastique de la plupart des récits de voyages.

Rousseau reprend ainsi la critique du faux crible de l'autoréférence culturelle alliée à la prospection d'un nouveau voyageur, esquissées dans le chapitre « Des Cannibales ». Il est donc bien conscient que toute cette littérature, qui avait déjà bel et bien traversé quelques siècles, est pleine de « préjugés ridicules » et n'a jamais donné une image honnête de l'altérité, mais plutôt un reflet presque automatique des Européens eux-mêmes. Ces voyageurs « n'ont dit que ce que chacun savoit déjà »<sup>138</sup>. Cependant, Rousseau ne considère pas ce matériel ethnographique comme un bloc homogène, il distingue par couches le degré de fiabilité de chacun de ces récits. Malgré les rares exceptions, déjà signalées, Rousseau insiste sur l'appel à un nouveau type de voyageur, des voyageurs qui feraient de longs trajets « pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs »<sup>139</sup>. Ce nouveau voyageur doit se débarrasser non seulement des préjugés et de l'autoréférence culturelle, mais aussi des intérêts qui se cachent derrière les compagnies de voyage. Il fallait peu d'observation à Rousseau pour se rendre compte que les « Européens [sont] plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes »<sup>141</sup>. Le nouveau voyageur doit, par contre, avoir le tempérament d'un philosophe, comme « un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un D'Alembert, un Condillac », « pour instruire leurs compatriotes observant et décrivant comme ils savent faire »<sup>142</sup> les coins les plus éloignés du monde, de l'Asie à l'Afrique et de là aux Amériques. Les nouveaux voyageurs sont imaginés comme une sorte de « nouveaux Hercules », qui « de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'Histoire naturelle Morale et Politique de ce qu'ils auroient vu », et par là « nous verrions nous mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connoître le nôtre »<sup>143</sup>. Si Rousseau pense que ce philosophe voyageur apporterait une nouvelle façon de se décrire lui-même à partir de ses propres observations, c'est, semble-

---

<sup>136</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note X, p. 208.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>141</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 214.

t-il, qu'une première observation critique de lui-même serait mise en place au préalable, dans le sens d'un éloignement, autant que possible, de tout le champ d'autoréférence.

Alors nous pouvons enfin revenir aux impressions de Lévi-Strauss, que nous aiderons ici à renforcer et à élargir la compréhension du caractère scientifique de la méthode de Rousseau sur la question des sauvages. Selon les célèbres remarques de Lévi-Strauss, « Rousseau ne fut pas seulement un observateur pénétrant de la vie paysanne, un lecteur passionné des livres de voyage, un analyste averti des coutumes et des croyances exotiques », mais, sans hésitation et sans crainte, il affirme que « cette ethnologie qui n'existait pas encore, il l'avait, un plein siècle avant qu'elle ne fît son apparition, conçue, voulue et annoncée, la mettant d'emblée à son rang parmi les sciences naturelles et humaines »<sup>144</sup> jusqu'alors établies. D'ailleurs, Rousseau aurait, en ce qui concerne l'ethnologie, « deviné sous quelle forme pratique – grâce au mécénat individuel ou collectif – il lui serait donné de faire ses premiers pas »<sup>145</sup>. De cette façon, Rousseau « ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie », mais il « l'a fondée », à la fois dans son parti pris pratique, postulé dans le second *Discours* – où il « pose le problème entre la nature et la culture et où l'on peut voir le premier traité d'ethnologie générale » –, comme dans son parti pris théorique, « en distinguant [...] l'objet propre de l'ethnologue de celui du moraliste et de l'historien »<sup>146</sup>. La règle qui conduit Lévi-Strauss à faire de Rousseau le fondateur de l'ethnologie est basée sur le déplacement du *moi* vers l'autre. Systématiquement, le mouvement d'identification vers l'autre reflète le mouvement de « refus obstiné d'identification à soi »<sup>147</sup>. Chez Montaigne, ce refus est guidé par une raison propre à tamiser les préjugés culturels. Néanmoins, cette règle est beaucoup plus ancienne, faisant référence à l'antiquité comme le rappelle Michel Foucault<sup>148</sup>. Foucault pense, en effet, le mouvement du *moi* vers l'autre via *stultus*. « Le *stultus* – écrit-il –, c'est d'abord celui qui est ouvert à tous les vents, ouvert au monde extérieur, c'est-à-dire celui qui laisse entrer dans son esprit toutes les représentations qui peuvent lui être offertes par le monde extérieur »<sup>149</sup>. Ce *stultus* s'ouvre à l'autre et aux représentations extérieures sans aucun filtre, « il les accepte sans les examiner, sans savoir analyser ce qu'elles

---

<sup>144</sup> Lévi-Strauss, op. cit., p. 45.

<sup>145</sup> Id. Ibid., loc. cit.

<sup>146</sup> Pour toutes les citations dans ce paragraphe : Id. Ibid., p. 46-47.

<sup>147</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>148</sup> En évoquant les pratiques de soin de soi dans l'antiquité, M. Foucault considère que l'« autrui, l'autre, est indispensable dans la pratique de soi », car « pour que la pratique de soi arrive à ce soi qu'elle vise, l'autre est indispensable. Voilà la formule générale » (*L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2001, p. 123).

<sup>149</sup> Id., Ibid., p. 127.



représentent », il n’y a donc pas de « *discriminatio* »<sup>150</sup>. Ce n’est que la première caractéristique du *stultus*, qui est aussi, et en même temps, une dispersion temporelle et une dispersion de sa propre volonté. Le premier sens suffit pour que nous percevions l’opposition à l’ouverture totale vers l’autre chez Rousseau.

Le refus de soi, inféré par Lévi-Strauss, fonctionne d’emblée comme une première *discriminatio*, car le soi passe d’abord par une phase du *stultus* : c’est l’enfant ou le naïf qui reçoit sans discernement les représentations extérieures. Le premier crible est le même qui sera ensuite utilisé pour analyser et mesurer les représentations externes. Le travail d’ouverture à l’altérité, chez Rousseau, est tout d’abord un dévoilement des représentations : « il est d’autant plus ridicule de représenter les Sauvages comme s’entrégorgeant sans cesse »<sup>151</sup>. Le *moi* et l’autre, en dehors des représentations, dévoilent un autre monde, une vérité anthropologique qui ne se soumet pas à un fondement moral ou métaphysique. Et en ce sens, le principe de l’auto-refus serait, selon Lévi-Strauss, le seul fondement possible des sciences humaines<sup>152</sup>. L’inférence lévi-straussienne nous aide, en partie, à comprendre le changement que Rousseau a apporté au statut même de la philosophie. Considérant, par conséquent, que le principe anthropologique proposé par Rousseau « devait rester inaccessible et incompréhensible tant que régnait une philosophie qui, prenant son point de départ dans le Cogito, était la prisonnière des prétendues évidences du moi », Lévi-Strauss conclue que, ce n’est qu’en niant les fondements métaphysiques de certaines sciences que Rousseau a pu fonder une *physique*<sup>153</sup>. D’après Lévi-Strauss, le « il » est alors le lieu de l’altérité qui doit composer le *moi* en plein déplacement vers l’autre, en tant que composante du *moi*. Il s’agit d’une opération amorcée par Montaigne, approfondie par Rousseau, et qui, avec Lévi-Strauss, sera menée à son paroxysme avec la figure de l’ethnologue.

« Descartes – écrit Lévi-Strauss – croit passer directement de l’intériorité d’un homme à l’extériorité du monde, sans voir qu’entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c’est-à-dire des mondes d’hommes »<sup>154</sup>. Ce que Rousseau apporte, c’est donc « qu’il existe un “il” qui se pense en moi, et qui me fait d’abord douter

---

<sup>150</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>151</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 158.

<sup>152</sup> Lévi-Strauss, op. cit., p. 48.

<sup>153</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>154</sup> Id., Ibid., loc. cit.

si c'est moi qui pense »<sup>155</sup>. Et ici, Rousseau va au-delà du « que sais-je ? » de Montaigne – « d'où tout est sorti » –, et du « je suis puisque je pense » de Descartes, « alors que l'expérience intime ne fournit que cet "il", que Rousseau a découvert et dont il a lucidement entrepris l'exploration »<sup>156</sup>, conclut Lévi-Strauss. Selon Bento Prado Jr., « il s'agit moins d'une critique d'une certaine philosophie que d'un refus de toute représentation "philosophique" de l'homme », c'est-à-dire le refus « de toute perspective qui le vise dans son identité ou dans son intériorité et qui oublie de chercher dans le mouvement par lequel il se détache de l'autre ». De sorte qu'« il fallait – toujours selon B. Prado – que le *cogito* meure, dissous par l'analyse d'une psychologie associationiste et par la réflexion sur l'Autre »<sup>157</sup>. De même, en 1911, Gilbert Chinard avait déjà observé que « le raisonnement cartésien ne pouvant en effet s'appliquer qu'à des opérations de l'intelligence et non à des manifestations de la sensibilité », il s'en suit « que, fatalement, Rousseau ne pourra demeurer dans le domaine de l'abstraction et qu'il sera forcé de citer des faits, d'avoir recours à des procès empiriques, autrement dit de particulariser son "homme de la nature" »<sup>158</sup>.

Si l'on reprend les termes avancés par Foucault, dans ses cours sur l'herméneutique du sujet, on pourrait dire que, par opposition au *stultus*, Rousseau est plus proche, avec sa règle anthropologique du refus, d'être « *protreptikos* et *elegktikos* ». En premier lieu, parce que cette règle lui permettrait d'être « capable de tourner l'esprit dans la bonne direction », en plus des représentations non réfléchies. Et, en second lieu (*elegktikos*), au sens de « dégager la vérité de l'erreur, de réfuter l'erreur et de lui substituer une proposition vraie »<sup>159</sup>.

C'est la pitié naturelle qui apparaît alors comme une vérité anthropologique, comme le motif de ce mouvement de déplacement qui est présent dans tous les passages élaborés dans le second *Discours* : passage de la nature à la culture, des sentiments à la connaissance, de l'animalité à l'humanité, de l'être passif à l'être actif, etc. C'est de cette dislocation du *moi* vers l'autre, et de celui-ci vers le *moi*, que découlent les premières impulsions de la conscience, car, comme le dit Rousseau dans l'*Émile*, « c'est du système

---

<sup>155</sup> Id. Ibid., p. 49.

<sup>156</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>157</sup> Bento Prado Jr., « Lecture de Rousseau », *Discurso*, vol. 3, n° 3, 1972, p. 30.

<sup>158</sup> G. Chinard, « L'influence des récits de voyage sur la philosophie de J.-J. Rousseau », *PMLA*, vol. 36, n° 3 (1911), p. 478-479.

<sup>159</sup> M. Foucault, op. cit., p. 135.

moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience »<sup>160</sup>. La pensée anthropologique de Rousseau « s'épanouit donc – selon Lévi-Strauss – à partir d'un double principe », à savoir, « celui de l'identification à autrui [...] et celui du refus de tout ce qui peut rendre le moi “acceptable” »<sup>161</sup>. Voici, pour Lévi-Strauss, « la révolution rousseauiste, préformant et amorçant la révolution ethnologique »<sup>162</sup>. Bento Prado Jr. nous apporte encore un commentaire éclairant sur la lecture lévi-straussienne :

ce que Lévi-Strauss nous invite à lire chez Rousseau c'est bien une révolution à l'intérieur de l'histoire de la pensée occidentale. Non plus la découverte de la finitude ou de la dialectique de l'intersubjectivité, mais cette révolution qui dénonce, à travers une certaine idée de la raison, la persistance des préjugés de l'enfance ou des illusions de la conscience de soi [...] ce qui s'affirme dans cette apparente volonté d'universalité c'est plutôt la particularité d'une conscience historique et locale [...] Dans les deux cas, la vision d'un *paysage sauvage* fournit le monogramme de cette raison susceptible d'un usage « esthétique ».<sup>163</sup> (*Nous soulignons*).

Compte tenu de la tournure scientifique qu'acquiert la question des sauvages et de son mode de fonctionnement dans le changement de statut de la philosophie – notamment cartésienne –, nous invitons le lecteur à apprécier cette question d'un autre point de vue, autre que celui si récurrent du mythe du « bon sauvage » (question que nous aborderons avec plus d'acuité par la suite), ni comme une simple ressource rhétorique, ni comme un appel à la vie primitive. Ainsi, nous concluons, avec Lévi-Strauss, en remarquant que « Rousseau bouleverse [...] radicalement [...] la tradition philosophique », parce que « c'est bien la fin du Cogito que Rousseau proclame ainsi », « car jusqu'alors, il s'agissait surtout de mettre l'homme hors de question, c'est-à-dire de s'assurer, avec l'humanisme, une “transcendance de repli” »<sup>164</sup>. En renversant certains principes du cartésianisme, Rousseau renverrait en quelque sorte la *qualitas* de l'homme – l'amour de soi et la bonté naturelles – à cette matière qui serait pour Buffon l'inévitable honte de l'humanité<sup>165</sup>, c'est-à-dire à la matière sensible, qui précède la raison et que nous avons en commun avec

---

<sup>160</sup> E, IV, OC IV, p. 600.

<sup>161</sup> Lévi-Strauss, op. cit., p. 51.

<sup>162</sup> Id. Ibid., p. 52.

<sup>163</sup> B. Prado Jr., art. cit., p. 29-30.

<sup>164</sup> Lévi-Strauss, op. cit., p. 50.

<sup>165</sup> « La première vérité qui sort de cet examen sérieux de la Nature, est une vérité peut-être humiliante pour l'homme ; c'est qu'il doit se ranger lui-même dans la classe des animaux, auxquels il ressemble par tout ce qu'il a de matériel » (Buffon, *Histoire générale naturelle, Premier Discours*, « De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle », in *Œuvres*, Gallimard, 2007, p. 35 ; voir aussi p. 30).

l'animal. Car l'animal a lui aussi son instinct de conservation, qui est l'équivalent de l'état primitif de l'amour de soi chez l'homme.

## **B. Le paradigme sauvage, prélude**

Est enfin arrivé le moment d'éclaircir le doute qui inquiète probablement le lecteur depuis le titre de cette recherche : qu'est-ce que le paradigme du sauvage ? Compte tenu de son caractère extratextuel, ce vocable mérite d'être élucidé et justifié. La compréhension du fonctionnement de ce paradigme sauvage s'accomplira au fur et à mesure de cette enquête. Pour l'instant, nous présenterons sa formation générale, ses principales caractéristiques, comme aussi la source à laquelle nous avons emprunté son sens schématique. Si le terme n'apparaît pas dans le texte rousseauiste, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'est pas là, bien qu'à l'état brut, pour être taillé, poli et ensuite présenté dans ses articulations conceptuelles.

Au-delà du terme « paradigme », nous pourrions peut-être utiliser celui de *supplément*. Pris dans ses variations étymologiques du XVII<sup>ème</sup> siècle à nos jours, le terme « supplément » indique ce qui fournit ou ajoute, i. e. ce qui sert à la fois à combler un vide ou à ajouter quelque chose à ce qui est déjà accompli. Dans le cas de Rousseau, la définition est peut-être à trouver dans une position intermédiaire, sans pourtant nier l'une ou l'autre<sup>166</sup>. Car s'il ne comble pas un manque interne de sa pensée, il vient y occuper une place prépondérante en opposition à d'autres concepts ou notions présents dans la pensée philosophique. De même, il n'ajoute rien à quelque chose qui serait déjà complet, comme par exemple le *Supplément* écrit par Diderot pour le voyage de Bougainville. Le supplément sauvage se développe, chez Rousseau, en même temps que sa réflexion, allant des œuvres de sa jeunesse à celles de sa maturité. Bien plus que la suppléance d'une absence bien définie, le supplément sauvage supplée à des impératifs de l'anthropologie de Rousseau (comme nous le verrons ensuite). Car il serait difficile de signaler une absence ou un vide, si l'on considère que la réflexion sur les sauvages remonte aux commencements de sa pensée, soit dans sa tragédie *La Découverte du Nouveau Monde* (1739-1741), soit dans le premier *Discours*. Le supplément sauvage se

---

<sup>166</sup> Comme le dirait Derrida, « le mot de *supplément* paraît ici rendre compte de l'étrange unité de ces deux gestes » (Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 207). Toutefois, Derrida y fait référence, en fait, à deux gestes de l'écriture : (i) « Du côté de l'expérience, un recours à la littérature comme réappropriation de la présence, c'est-à-dire [...] de la nature », et (ii) du côté de la théorie, un réquisitoire contre la négativité de la lettre » (id., *ibid.*, loc. cit.).

développe par ailleurs à l'intérieur de cette pensée anthropologique, au fur et à mesure que ses impératifs mêmes l'exigent. Ou bien au fur et à mesure que Rousseau intensifie sa réflexion sur les peuples sauvages et ensuite sur l'homme naturel. Quant à l'épithète « sauvage », nous dirons qu'elle constitue elle-même le supplément dans sa transformation intérieure. C'est-à-dire que le terme qui apparaît d'abord comme un adjectif, parcourt dans l'intériorité du supplément un chemin qui atteindra son point culminant en tant que substantif. C'est l'acte de substantiver le sauvage. Ainsi, Rousseau transforme l'adjectif en substantif, au sens qu'il forge une « vie » au concept, en lui conférant une sorte d'autonomie.

Malgré toutes ces explications, esquissées dans l'effort de justifier la possibilité d'un usage spécifique, le vocable « supplément » ne se débarrasse guère de sa connotation la plus habituelle, contraignant ainsi le lecteur à revenir toujours à l'image du manque qui nécessite d'être suppléé. Avertis de cet inconvénient, nous préférons le terme de « paradigme »<sup>167</sup>, mais pas tout à fait dans le sens le plus employé par les rousseauistes, d'un type-modèle<sup>168</sup>. Il faut élargir cet emploi, sans pourtant le nier intégralement. Comme annoncé précédemment, c'est auprès de Platon que nous trouvons le bon usage pour rendre compte de la systématisation du sauvage dans la pensée de Rousseau. Confronté avec la langue du *Politique*, le sens courant employé par les spécialistes pour désigner un modèle ou un *exemplum* ponctuel, que ce soit avec l'homme naturel ou avec le contrat social, serait compris comme « petit paradigme », qui fonctionnerait comme « un paradigme du paradigme »<sup>169</sup>. En ce sens, le petit paradigme a pour fonction de clarifier la conception du « paradigme lui-même », alors démontré par l'Étranger. Le premier exemple, de la démonstration alors exposée par ce personnage, est le *paradeigma* comme « action de montrer »<sup>170</sup>, dans l'acte éducatif face à l'enfant qui apprend l'alphabet, un référentiel qui sert à l'appréhension des autres lettres. Sa fonction n'est donc pas particularisée, pliée sur elle-même, mais s'étale effectivement en série, mettant en œuvre le bon ordonnancement et éclaircissant la compréhension d'une séquence logique, d'un enchaînement d'éléments, en ce cas grammatical. « Voilà donc un point correctement compris : un “paradigme” a pour origine l'opération qui consiste à juger

---

<sup>167</sup> Qui nous a été proposé par Mme Monique Trédé.

<sup>168</sup> B. Bernardi constitue une exception lorsqu'il traite d'une « fonction paradigmatique » comme « fonction heuristique » (cf. dans *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, la note 1, et le chapitre 2 – Le corps politique : paradigmes versatiles, p. 77 sq.).

<sup>169</sup> Platon, *Le Politique*, trad. et notes par Alain Petit, Paris, Classiques Hachette, 1996, 278d, p. 56.

<sup>170</sup> Voir la note 1 d'Alain Petit, in Platon, *Le Politique*, op. cit., p. 55.

correctement de l'identité d'un élément identique dans des contextes séparés », explique l'Étranger, « et, après l'avoir considéré comme un, à s'en servir pour parvenir à un jugement unique, vrai dans chacun des deux contextes en tant qu'ils forment désormais un ensemble »<sup>171</sup>. Si pour Platon le paradigme revêt une signification à la fois heuristique et ontologique<sup>172</sup>, dans le paradigme sauvage, sa signification, bien que méthodologique, est avant tout celle d'un agencement anthropologique. Nous ne pourrions pourtant pas affirmer que le premier paradigme du sauvage apparaît déjà formellement comme un petit paradigme ; c'est dans le second *Discours* que Rousseau réalise la force du petit paradigme pour concevoir en effet, ce qui viendra, dans la séquence paradigmatique, à s'établir comme premier paradigme. Nous verrons que l'embryon de ce premier paradigme, encore dépourvu de ce sens, apparaît dans l'expression générale des sauvages du Nouveau Monde ; mais ce n'est qu'avec l'élaboration conceptuelle de l'homme sauvage que le paradigme démarre en effet, i. e. qu'il commence à fonctionner en tant qu'enchaînement de figures anthropologiques centrées sur les éléments de composition de la sauvagerie, en passant par la constitution primitive, par la dénaturation et parvenant, enfin, à l'audacieuse métamorphose conceptuelle. C'est de fait cet enchaînement que nous entendons mettre en lumière, du premier au dernier chapitre de cette enquête. Au-delà d'un simple hapax, le fonctionnement schématique de ce paradigme, son plan d'articulation et d'agencement de l'élément sauvage, n'est pas du tout relégué au plan souterrain ou mineur dans l'œuvre de Rousseau ; la fonction de notes – où les sauvages sont évoqués dans le premier *Discours*, dans la *Préface à Narcisse* et dans le second *Discours* – dénote plutôt un renforcement, un approfondissement, qu'une sous-évaluation théorique. Et le second *Discours* en particulier, le démontre avec clarté, lorsqu'il fait émerger à la surface du texte une partie essentielle du fonctionnement du paradigme sauvage. Dans la seule première partie de ce discours, nous en avons un exemple étonnant : le terme sauvage(s), tantôt utilisé pour désigner l'homme sauvage, tantôt pour désigner les sauvages américains, tantôt pour désigner la vie sauvage, n'apparaît rien moins que 33 fois, sans compter les occurrences dans les notes – qui sont aussi nombreuses –, ni les références qui évoquent l'identité ethnographique de certains peuples sauvages (Caraïbes, etc.). Une fois constatée cette présence du sauvage et l'émergence d'un champ de la sauvagerie dans la première partie de ce discours, les spécialistes ne pourraient – sinon par la force d'une négligence embarrassante – oblitérer

---

<sup>171</sup> Platon, *Le Politique*, op. cit., 278c, p. 55.

<sup>172</sup> Cf. B. Bernardi, op. cit., p. 76.

l'agencement alors mis en place par Rousseau. Et cette récurrence témoigne certainement de la permanence d'un intérêt, excédant l'usage d'un *exemplum*<sup>173</sup>. Il suffit de rappeler les notes de Jean Starobinski, dans l'édition de la Pléiade (III), qui rendent compte de l'envoi d'éléments primitifs des sauvages américains à l'élaboration de l'homme sauvage. Ce thème si récurrent chez Rousseau, comme on l'a noté depuis le début, avait été perçu – et parfois combattu – depuis l'époque de Rousseau. Et bien avant les commentaires de J. Starobinski, Gilbert Chinard avait déjà signalé cette articulation. Nous reprendrons ces références et bien d'autres au fil de notre exposé. L'incursion parallèle dans *Le Politique* de Platon suffit à nous faire comprendre que le paradigme sauvage ne se construit pas sur un modèle unique, mais comme une chaîne systématique du sauvage, dans ses différentes étapes qui maintiennent cependant un fond commun.

Dans le chapitre premier, nous verrons que Montaigne et Voltaire constituent les toutes premières sources philosophiques de la méditation de Rousseau sur les sauvages. Voltaire, dans *Alzire*, lui fournit, en général, un thème tragique et une idée vague et douteuse de réconciliation entre le nouveau et l'ancien monde. Tandis que Montaigne, dans « Des Cannibales », est le grand interlocuteur qui donne la visée philosophique la plus expérimentale du sauvage. L'approche scientifique, elle, s'appuie surtout sur l'autorité de Buffon, naturaliste déjà renommé qui fait référence pour les philosophes de Lumières.

Le terme « sauvage » qui oscillait entre la positivité et la négativité, même chez Buffon<sup>174</sup>, n'a été pris ni par Montaigne ni par Rousseau comme un indice péjoratif. Pour Montaigne, « ils sont sauvages, de mesmes que nous appelons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits »<sup>175</sup>. Le sauvage est donc ce qui reflète la loi interne de la nature agissant sur elle-même. D'ailleurs, pour Rousseau, il s'agit de la même loi à laquelle les « Jurisconsultes Romains assujettissent indifferemment l'homme et tous les autres animaux », i. e. « la Loy que la Nature s'impose à elle-même »<sup>176</sup>. Rien n'y est, écrit Montaigne, « altéré par nostre artifice et

---

<sup>173</sup> « La fréquence du thème [du sauvage] atteste déjà la permanence d'un intérêt » (cf. J. Eon, art. cit., note 1, p. 103.

<sup>174</sup> Voir le chapitre I « Buffon : la inferiorità delle specie animali nell'America » et, dans le chapitre IV, le sujet « 15. Nuova posizione di Buffon : l'America immatura, ma l'Americano forte e bello », in Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo – Storia di una polemica (1750-1900)* [1955], Milano, Adelphi Edizioni, 2000.

<sup>175</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, op. cit., p. 205.

<sup>176</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 124.

detournez de l'ordre commun »<sup>177</sup>. Le sauvage, ici est l'Indien du Brésil, plus précisément les Tupinambás de la baie de Guanabara<sup>178</sup>. En général, le sauvage alors nommé cannibale, n'est pas investi d'une connotation négative, pourtant le texte de Montaigne porte bien des nuances qui ne sont pas si simples à déchiffrer, surtout lorsque l'on est confronté à la lecture du chapitre « Des cochés » (nous reprendrons cette discussion). À son tour, Rousseau utilise le terme « Sauvages » ou « Sauvage » pour désigner plusieurs modes de cette catégorie, en formant ce que nous venons d'appeler paradigme sauvage. Ainsi, avant de se demander si le sauvage prend telle ou telle connotation chez Rousseau, il faut bien discerner ces différentes modalités dans sa pensée. À ce propos, nous nous permettons de formuler un bref *elucidarium* afin d'établir ainsi une classification terminologique et présenter un premier aperçu de la composition du paradigme sauvage.

D'entrée de jeu, nous distinguons au moins trois grandes modalités du sauvage, celles qui sont les plus pertinentes et qui ont le plus de poids conceptuel pour le plan du paradigme sauvage que nous voulons exposer ici. La première sera divisée en deux, car, bien qu'elle désigne une qualité commune – celle d'« être sensible » –, elle conserve une différence de registre : d'une part, l'abstraction de l'homme naturel, et d'autre part, un registre historique, avec ceux qu'on appelle normalement enfants sauvages. La seconde modalité sera pareillement subdivisée, puisqu'elle fait référence à deux registres distincts : une abstraction de l'historicité génétique, avec les sociétés naissantes, et une donnée historique empirique, avec les sociétés sauvages. Et la dernière modalité, incarnée par Émile, est indivisible, bien qu'elle implique une métamorphose du concept, comme nous le verrons au dernier chapitre.

1. « L'homme Sauvage » : a. Ce terme apparaît principalement dans le second *Discours*, indistinctement écrit avec les initiales en majuscules ou en minuscules (« l'Homme Sauvage »<sup>179</sup>, « l'homme sauvage »<sup>180</sup>, « l'homme Sauvage »<sup>181</sup>, « Sauvage »<sup>182</sup> ou « sauvage »<sup>183</sup>, et encore au pluriel

---

<sup>177</sup> Montaigne, *Ibid.*, loc. cit.

<sup>178</sup> Cf. Frank Lestringant (choix des textes, introduction et notes), *Le Brésil de Montaigne – Le Nouveau Monde des « Essais » (1580-1592)*, Paris, Chandeigne, 2005, p. 12.

<sup>179</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 132, 142, 153

<sup>180</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 135 ; *EOL*, III, *OC* V, p. 381.

<sup>181</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 132 ; *ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 135, 136, 139, 140, 143, 144, 145, 152, 153, 155, 156, 160 ; *ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, p. 173, 192 ; *ibid.*, Note VI, p. 199 e Note IX, p. 203, 214 ; « hommes et des femmes Sauvages », Note X, p. 210 ;

<sup>182</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 139, 156 e 158.

<sup>183</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 480, *ibid.*, IV, p. 556.



« Sauvages » ou « sauvages »<sup>184</sup>. Le terme désigne « l'homme naissant »<sup>185</sup>, « l'homme originel »<sup>186</sup>, « l'homme naturel »<sup>187</sup> ou « l'Homme de la nature »<sup>188</sup>, « l'homme individuel »<sup>189</sup> ou « seul »<sup>190</sup>, en bref, « l'Homme Physique »<sup>191</sup>, qui est « l'homme vivant dans la simplicité primitive »<sup>192</sup>, c'est-à-dire en tant que pur « être sensible »<sup>193</sup>. « L'homme Sauvage »<sup>194</sup> est considérée par Rousseau comme un « animal »<sup>195</sup>, car « dispersé » dans son ensemble, ils « s'élèvent [...] jusqu'à l'instinct des Bêtes »<sup>196</sup>, de façon que ses besoins n'excèdent pas « les fonctions purement animales : apercevoir et sentir »<sup>197</sup>. Ils vivent isolés, solitaires et soumis « aux intempéries » de la nature, et par conséquent « se forment un tempérament robuste et presque inaltérable ». « L'homme Sauvage » est le contraire absolu de « l'homme civilisé » ou « policé ». Cette opposition constitue, d'une part, la critique bien connue des conceptions de l'homme naturel chez les juristes, et d'autre part, la proximité avec une « forme élémentaire d'existence »<sup>198</sup> élaborée par Buffon. Car « l'homme Sauvage » est conçu comme « le premier Embryon de l'espèce »<sup>199</sup>. En tant que tels, ni « l'homme sauvage » ni le « pur état de nature » n'existent sauf comme matière à réflexion (« raisonnemens hypothétiques et conditionnels »<sup>200</sup>). Dans le livre I de *l'Émile*, « l'homme Sauvage » apparaît comme « l'homme naturel », « l'unité numérique, l'entier

---

<sup>184</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 154, 158 e 161 ; *E*, II, *OC* IV, p. 307 (orthographié « sauvages ») ; *ibid.*, IV, p. 515 (« Sauvages »).

<sup>185</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 164.

<sup>186</sup> *Ibid.*, Préface, p. 126, *ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, p. 192.

<sup>187</sup> *Ibid.*, loc. cit., p. 124, 125 ; *ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 162 ; *EASP*, *OC* III, p. 611 ; Il est aussi orthographié comme « l'homme Naturel » : *ibid.*, Note IX, p. 202 et Note XI, p. 214 ; *E*, I, *OC* IV, p. 249, 251 ; *ibid.*, III, p. 444, 483.

<sup>188</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 378.

<sup>189</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 133.

<sup>190</sup> *FP*, X, 1, *OC* III, p. 531.

<sup>191</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 141.

<sup>192</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 588.

<sup>193</sup> *FP*, XVI, 1, *OC* III, p. 554.

<sup>194</sup> Nous adopterons cette orthographe pour désigner l'homme naturel, car c'est celle qui apparaît le plus dans le texte de Rousseau (18 fois, dans le second *Discours*).

<sup>195</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>198</sup> J. Starobinski, « Rousseau et Buffon », in *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle* (suivi de sept essais sur Rousseau), Paris, Gallimard (Col. Tel), 1971, p. 383. Il s'agissait à l'origine d'un « exposé présenté au Colloque de Paris (octobre 1692) ».

<sup>199</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 133.

absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable »<sup>201</sup>. « L'Homme Sauvage » y est « l'homme originel » ou « naturel », et ce dernier vocable, d'« homme naturel », est ensuite appliqué au personnage Émile, conçu lui aussi comme « homme abstrait »<sup>202</sup>, i. e. comme recours démonstratif ; et dans son équivalence avec l'enfant, prévaut la caractéristique d'être purement sensible<sup>203</sup>. Son existence est donc sans « aucune sorte de relation morale », et sa bonté se trouve par-delà le bien et le mal (car les sauvages « ne peuvent être ni bons ni méchants »<sup>204</sup>). Enfin, au fil de l'historicité du second *Discours*, « l'homme Sauvage » est élaboré sur le registre hypothétique, abstrait, fictif, conjectural, ne faisant *a priori* référence à aucune réalité empirique.

b. Enfants sauvages : Pour caractériser ceux-ci, le terme employé est « petit Sauvage »<sup>205</sup> ou « Sauvages »<sup>206</sup>. Il s'agit d'« hommes Quadrupèdes »<sup>207</sup>, comme par exemple l'« Enfant qui fut trouvé en 1344, auprès de Hesse où il avoit été nourri par des Loups »<sup>209</sup>. Un autre, dont Condillac a affirmé n'avoir « aucune marque de raison », a été trouvé « en 1694, dans les forêts de Lithuanie et qui vivoit parmi les Ours »<sup>210</sup>. Et encore « le petit Sauvage d'Hanovre » et « deux autres Sauvages » que « l'on trouva en 1719 » « dans les Pyrenées »<sup>211</sup>. L'histoire est pleine de ces exemples qu'il serait inutile d'énumérer ici. Ce qu'il est important de souligner, c'est surtout un certain degré d'équivalence avec l'homme naturel, attestée par sa « condition primitive », d'« être sensible », « animal », « sans industrie ». Parmi les petits sauvages qui ont été amenés à la vie civile et ont reçu une éducation, tels que l'« Enfant » de Hesse et « le petit Sauvage d'Hanovre », l'activité de la perfectibilité avait été pleinement vérifiée. C'est-à-dire qu'ils sont des hommes parce qu'ils ont « ce qui est essentiel à l'espèce »<sup>213</sup> : la perfectibilité.

2. Des « Peuples » ou « Nations Sauvages » et les « Sociétés commencées » ou « naissantes » :

---

<sup>201</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 249.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>203</sup> Cf. *Ibid.*, p. 284.

<sup>204</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 152.

<sup>205</sup> *Ibid.*, Note III, p. 196.

<sup>206</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *NH*, Sec. Préface, p. 12.

a. « Peuples » ou « Nations Sauvages » : Bien avant de développer son hypothèse de l'homme sauvage dans le « pur état de Nature », Rousseau, comme indiqué précédemment, avait déjà réfléchi sur les peuples indigènes dans sa tragédie *La Découverte du Nouveau Monde*. Le vocable alors utilisé pour caractériser les habitants du Nouveau Monde est celui de « peuple sauvage »<sup>214</sup>. Cet usage au singulier est rare dans le lexique rousseauiste pour désigner les sociétés sauvages, comme on peut le constater dans le premier *Discours*, où la terminologie n'apparaît que sous sa forme plurielle. Loin d'être insignifiant, ce détail marque, d'une part, le caractère individuel du « Sauvage » dans son « état primitif », et d'autre part, la sociabilité des « Sauvages ». Depuis le premier *Discours*, la nomenclature au pluriel apparaît tant de manière généralisante (« Nations heureuses »<sup>215</sup>, « malheureux Indiens »<sup>216</sup>), que de manière plus spécifique (soit écrit en majuscules, « Sauvages de l'Amérique »<sup>217</sup>, ou en minuscules, « sauvages de l'Amérique »<sup>218</sup>). À première vue, cela peut sembler contradictoire quand on lit côte à côte « heureuses » et « malheureux ». Mais il s'agit en fait de deux points de vue différents, « heureuses » parce que « ne connoissent pas même de nom les vices »<sup>219</sup> – selon des informations empruntées à Montaigne –, et « malheureux » à cause de « tous les maux » que « les Espagnols [leur] avoient faits »<sup>220</sup>. Il est intéressant de noter que les sociétés sauvages sont évoquées dès le tout début des deux *Discours* de Rousseau. Dans le premier *Discours*, « les Sauvages de l'Amérique qui vont tout nuds » sont mentionnés dans une note dès la deuxième page<sup>221</sup>. Et dans le second *Discours*, les « Nations Sauvages » figurent dans la note III, dès la première page de la première partie<sup>222</sup>. Dans ce dernier discours, la terminologie est également utilisée à la fois de manière plus globale et avec une certaine référence géographique. De manière générale, les termes suivants apparaissent dans le second *Discours*,

<sup>214</sup> *DNM*, Acte II, Scène I, *OC* II, p. 829.

<sup>215</sup> *DSA*, 1<sup>ère</sup> partie, note \*, *OC* III, p. 11.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>217</sup> *Ibid.*, note \*, p. 7.

<sup>218</sup> *Ibid.*, note \*, p. 11.

<sup>219</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>220</sup> *Ibid.*, note \*, p. 12. Sur la présence maléfique des Espagnols en Amérique, voir aussi *DR*, *OC* III, p. 91.

<sup>221</sup> *DSA*, 1<sup>ère</sup> partie, note \*, *OC* III, p. 7.

<sup>222</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134. La note III figure à la p. 196.

mais aussi en d'autres ouvrages : « Nations Sauvages »<sup>223</sup>, « Nations barbares et Sauvages »<sup>224</sup>, « Sauvages »<sup>225</sup>, « jeunes sauvages »<sup>226</sup> ou « sauvages »<sup>227</sup>, « Peuples Sauvages »<sup>228</sup> ou « peuples sauvages »<sup>229</sup>, « d'hommes Sauvages »<sup>230</sup>, « sauvage »<sup>231</sup> ou « Sauvage »<sup>232</sup>, « Nation particulière »<sup>233</sup>, « Indien »<sup>234</sup> ou encore « nations entières »<sup>236</sup>. Alors que Rousseau utilise la nomenclature suivante pour indiquer une géographie ou un peuple spécifique : « Sauvages des Antilles », « Sauvages de l'Amérique septentrionale »<sup>237</sup> ou tout simplement « Sauvages de l'Amérique »<sup>238</sup>, ou encore « Indien »<sup>239</sup>, « Indiens de l'Amérique Meridionale », « Indien de Buenos Aires »<sup>240</sup>, « peuples septentrionaux »<sup>241</sup>, « anciens Peruviens » (cités à partir de l'« Hist. nat. T. IV, in-12 page 192 » de « M. de Buffon »<sup>242</sup>) et enfin les « sauvages du Canada »<sup>243</sup>. Les « Sauvages de l'Amérique septentrionale » sont également cités dans le livre III (chapitre V - « De l'Aristocratie ») du *Contrat social*<sup>244</sup>. Autant cette nomenclature fonctionne comme une sorte de topologie générale, comme une étude des éléments, propriétés et dispositions générales de la catégorie des « Sauvages », autant on ne peut nier son caractère plus topographique, entendu comme une référence ethnographique à une variété de peuples largement étudiés et cités. La topographie sauvage comprend les

<sup>223</sup> Ibid., 2<sup>e</sup> partie, p. 167.

<sup>224</sup> Ibid., Note VI, p. 200.

<sup>225</sup> Ibid., 1<sup>ère</sup> partie, p. 138, 145, 159 ; Ibid., 2<sup>e</sup> partie, p. 170, 171, 182 ; Ibid., Note IX, p. 204, et Note XVI, p. 220 (où le terme apparaît 6 fois, étant un au singulier) et p. 221 (écrit 3 fois en minuscules, mais au pluriel) ; *EOL*, IX, OC V, p. 398 ; *E*, IV, OC IV, p. 610 ; *CS*, III, VIII, OC III, p. 415.

<sup>226</sup> *E*, IV, OC IV, p. 638.

<sup>227</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 401, 402 (où il est clair si le terme fait référence au sauvage dans la société ou au sauvage dans l'état de nature) ; p. 403 ; *E*, II, OC IV, p. 360, 374 (note\*), 378, 411, 415 ; Ibid., III, p. 456 ; Ibid., IV, p. 552 ; *EASP*, OC III, p. 612.

<sup>228</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 141 ; Ibid., 2<sup>e</sup> partie, p. 170

<sup>229</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 395 ; *E*, III, OC IV, p. 430.

<sup>230</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 161 ; Ibid., Note X, p. 210.

<sup>231</sup> Ibid., Note XII, p. 219 ; *EOL*, IX, OC V, p. 400 ; *E*, II, OC IV, p. 360 (ainsi cité à trois reprises) ; Ibid., III, p. 483 (l'utilisation ici n'est pas très claire, mais le contexte nous pousse à croire qu'il s'agit du sauvage en société) ; Ibid., IV, p. 535.

<sup>232</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 152 ; *EOL*, IX, OC V, p. 395.

<sup>233</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, p. 169.

<sup>234</sup> Ibid., Note VI, p. 201 ; *NH*, 4<sup>ème</sup> partie, III, OC II, p. 413.

<sup>236</sup> *E-MF*, III, 13, OC IV, p. 229.

<sup>237</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, p. 200.

<sup>238</sup> Ibid., 1<sup>ère</sup> partie, p. 141 ; Ibid., 2<sup>e</sup> partie, p. 172 ; *EOL*, IX, OC V, p. 395, 397.

<sup>239</sup> *LP*, OC III, p. 234.

<sup>240</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, OC III, p. 200.

<sup>241</sup> *EOL*, X, OC V, p. 407.

<sup>242</sup> *E*, I, note \*\*\*, OC IV, p. 278-279.

<sup>243</sup> Ibid., II, p. 416.

<sup>244</sup> *CS*, III, V, OC III, p. 406.

« Hottentots du Cap de Bonne Esperance »<sup>245</sup> ou bien simplement « Hotentots »<sup>246</sup>, les « Caraïbes des Antilles »<sup>247</sup> ou « Caraïbes de Venezuela »<sup>248</sup>, qui apparaissent aussi sous la forme « Caraybe »<sup>249</sup>, « Caraïbe »<sup>250</sup> ou « Caraïbes »<sup>251</sup>, les « Algonquins » et les « Chicacas »<sup>252</sup>, les « Pygmées »<sup>253</sup>, « Lapons »<sup>254</sup>, « Groelandois »<sup>255</sup>, les « Mexicains »<sup>256</sup>, et les « Esquimaux »<sup>257</sup> qui restent pour Rousseau le peuple « le plus sauvage de tous les peuples »<sup>258</sup>. Au-delà de tous ces termes, Rousseau fait une référence unique, dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, à la « femme sauvage »<sup>259</sup>.

b. « Sociétés commencées » ou « naissantes » : Les deux formes figurent dans la seconde partie du second *Discours*<sup>260</sup>. Dans le cadre de l'histoire hypothétique, ces sociétés appartiennent encore à l'état de nature, et comme l'homme naturel, elles sont considérées comme une construction hypothétique. Cette abstraction renvoie cependant plus ou moins au passé historique de la plupart des civilisations, mais surtout au présent des sociétés sauvages (« Voici précisément le degré où étoient parvenus la plupart des Peuples Sauvages qui nous sont connus »<sup>261</sup>; « L'exemple des Sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point »<sup>262</sup>).

3. *Émile*, la métamorphose du « sauvage » : Rousseau définit au troisième livre de l'*Émile* le destin de son personnage, en déclarant qu'« Emile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts ; c'est un sauvage fait pour habiter les villes »<sup>263</sup>, c'est-à-dire à insérer « dans le tourbillon social »<sup>264</sup>. Il est

<sup>245</sup> *DI*, Note VI, *OC* III, p. 200.

<sup>246</sup> *Ibid.*, Note III, p. 196 ; *ibid.*, Note VI, p. 200 (où ils sont cités 4 fois) ; *LP*, *OC* III, p. 234.

<sup>247</sup> *DI*, Note III, *OC* III, p. 196.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, note\*, p. 137.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>250</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, p. 192 ; *EOL*, XV, *OC* V, p. 418.

<sup>251</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 158 ; *LP*, *OC* III, p. 234 ; *E*, I, *OC* IV, p. 253.

<sup>252</sup> Pour les deux : *LP*, *OC* III, p. 234.

<sup>253</sup> *DI*, Note X, *OC* III, p. 208.

<sup>254</sup> *Ibid.*, loc. cit. ; *LP*, *OC* III, p. 234 (orthographié « Lapons ») ; *EOL*, V, *OC* V, p. 402 (orthographié Lapons) ; *E*, I, *OC* IV, p. 267 (également orthographié « Lapons »)

<sup>255</sup> *DI*, Note X, p. 208.

<sup>256</sup> *EOL*, V, *OC* V, p. 384, 386.

<sup>257</sup> *LP*, *OC* III, p. 234.

<sup>258</sup> *EOL*, IX, *OC* V, p. 402.

<sup>259</sup> *LCB*, *OC* V, note\*, p. 79.

<sup>260</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 170, 176.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>263</sup> *E*, III, *OC* IV, p. 483-484.

<sup>264</sup> *Ibid.*, IV, p. 551.

« l'homme naturel vivant dans l'état de société »<sup>265</sup>. Même s'il a été conçu pour habiter dans les villes, Émile n'est pas un homologue de l'homme bourgeois, car « ce n'est pas l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature »<sup>267</sup>. Ce sera la modalité où s'effectue précisément la substantivation du sauvage et sa mutation conceptuelle.

Cet *elucidarium* nous permet ainsi d'entrevoir les différentes modalités du sauvage dans la pensée de Rousseau. La question va donc au-delà d'une désignation purement péjorative ou élogieuse des habitants du Nouveau Monde. La catégorie des sauvages y gagne une autre dimension. Rousseau la déploie dans le paradigme sauvage pour suppléer l'ordre de la nature ou repérer la juste dénaturation. Voyons l'indice qu'il nous donne dans ses *Fragments politiques* :

Le tems des plus honteux dereglemens et des plus grandes misères de l'homme fut celui où de nouvelles passions ayant étouffé les sentimens naturels l'entendement humain n'avoit pas fait encore assés de progrès pour *suppléer* par les maximes de la sagesse aux mouvements de la nature.<sup>268</sup> (Nous soulignons).

L'observation sur l'asphyxie des sentiments naturels et, par conséquent, des lois de la nature, a également été exposée dans l'*Émile* : « Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons sumergés, étoufferoient en lui [c'est-à-dire, dans l'homme<sup>269</sup>] la nature, et ne mettroient rien à la place »<sup>270</sup>. Cette enquête se déploie, en effet, dans deux directions : d'abord dans le sens de dénoncer l'éloignement de l'homme civil de l'ordre de la nature, « en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens »<sup>271</sup>. À cet égard, la civilisation s'impose comme le concept clé de l'opposition. Ensuite, le constat révèle le vide laissé par les hommes et leurs institutions, car « ils ne mettroient rien à la place ». Cela démontre une double négation : la négation des sentiments<sup>272</sup> et celle des lois de la nature, tout comme la

---

<sup>265</sup> Ibid., III, p. 483.

<sup>267</sup> Ibid., p. 549. Cf. aussi p. 558.

<sup>268</sup> *FP*, II, 9, *OC* III, p. 478.

<sup>269</sup> Rousseau fait référence à un homme abandonné à son propre sort dans l'état civil : « un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres seroit le plus défiguré de tous » (*E*, I, *OC* IV, p. 245).

<sup>270</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> « Il faut distinguer deux catégories de sentiments – comme l'a bien remarqué J. Starobinski – : ceux qui expriment la réceptivité pure, et qui rétablissent le rapport d'intimité immédiate avec la nature ; ceux, d'autre part, qui manifestent la spontanéité pure, où s'affirme la puissance libre de la volonté » (« Préface », in Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. de M. B. de Launay, Paris, Hachette, 1987, p.

négligence à combler la place restée vide. Il y a pourtant, de la part de Rousseau, un sens positif à un tel constat, à savoir la construction d'un appareil pour suppléer ce lieu qui a été vidé (« nous voyons clairement le point où l'on quite la route de la nature ; voyons ce qu'il faut pour s'y maintenir »<sup>273</sup>). Pour faire face à l'oblitération de la nature promue par le processus civilisationnel, Rousseau forme donc un dispositif dans lequel convergent des éléments primitifs ; et c'est ce dispositif que nous désignons comme paradigme sauvage. L'homme sauvage est destiné à contrer la conception des « premiers hommes » mal formulée par les juristes. Tandis que la société naissante est repérée comme « juste milieu » de l'espèce fournissant le bon terme de dénaturation des facultés virtuelles et, dans le cadre de la « doctrine des sociétés et des mœurs », elle fonctionne comme concept normatif de l'unité d'intérêts et d'autonomie. C'est le point d'équilibre que l'homme n'aurait pas dû quitter, car « le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours »<sup>275</sup>. Et la société sauvage – les « Sauvages de l'Amérique », les « Caraïbes », etc. –, outre son lien à l'élaboration du concept de la société naissante, est semblablement élevée au rang de forme-concept, et constitue par ailleurs le cadre le plus pertinent pour l'éducation d'Émile. Ce personnage s'oppose, à son tour, à l'idée défailante de l'homme de l'homme, idée représentative d'une existence qui n'est qu'une nullité anthropologique. C'est à partir de ces types ou modalités du sauvage, qui traversent de bout en bout la théorie de l'homme, que nous présentons la formation générale de ce que nous appelons alors le paradigme sauvage. Enfin, nous avertissons que, nonobstant le fait que le terme n'est pas pratiqué par Rousseau, ce paradigme constitue l'un des mouvements les plus achevés de son « système », qui s'établit comme système antisystème, en claire opposition aux systèmes philosophiques d'allure métaphysique. Le paradigme sauvage a son *histoire*, ses prolégomènes, son assise bien établie, un développement formel et une conclusion.

### **C. Formation conceptuelle du sauvage et composition de l'enquête**

Aujourd'hui, l'idée d'un Rousseau producteur ou fabricant de concepts ne suscite plus autant d'étonnement ou de résistance de la part des spécialistes, ou du moins elle n'est plus une nouveauté. L'élaboration, la production conceptuelle de Rousseau

---

VIII). Le sens que nous employons ici ne pourrait être autre que celui énuméré en premier lieu par J. Starobinski.

<sup>273</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 290.

<sup>275</sup> *DI*, *OC* III, 2<sup>e</sup> partie, p. 171.

témoigne d'une consistance qu'on a du mal à réfuter. Au contraire, l'on a prouvé qu'elle peut être pensée même dans le cadre réflexif contemporain le plus complexe – car « à la fois lumineux et énigmatique »<sup>276</sup> – sur la nature compositionnelle du concept, sur son *plan d'immanence* et même sur l'usage intensif des *personnages conceptuels*<sup>277</sup>. L'homme sauvage est conçu comme le concept majeur du second *Discours*, tous les autres tournent autour de lui, car c'est à travers ce concept que Rousseau peut penser la condition générale de l'homme (avec la perfectibilité), aussi bien que la réalité de l'homme actuel, le bourgeois. En ce sens, si nous reprenons les termes de Deleuze et Guattari, nous pourrions dire que ce concept fonctionne en tant que « condition de toute perception »<sup>278</sup> : perception de soi, des choses, de l'autre, du monde, etc. Et si l'on pense au *plan d'immanence* ou *planomène*, c'est-à-dire le terrain d'action du concept – qui ne se confond pourtant pas avec le concept lui-même –, nous pourrions facilement l'identifier à l'état de nature (pour ne rester que dans l'exemple du second *Discours*), au sens où « les concepts et le plan sont strictement corrélatifs »<sup>279</sup>. Mais, dans le cas spécifique de l'état de nature, nous pourrions accepter que « le plan est comme un désert que les concepts peuplent », mais non pas « sans le partager »<sup>280</sup>, car la corporéité de l'homme sauvage n'est pas détachable de son expérience à l'état de nature, l'expérience de la forêt. Au vu de cette inextricable jonction conceptuelle, Yves Vargas conçoit l'homme sauvage comme étant lui-même la « forêt »<sup>281</sup> (cette inférence sera reprise plus soigneusement par la suite).

Par ailleurs, nous verrons que la société naissante n'est pas seulement conçue comme une étape sans grande signification dans l'historicité génétique, mais comme un concept au sens fort du terme. D'ailleurs, nous ne manquons pas d'exemples de concepts bien établis, avec leur structure de composition, leur plan d'articulation et d'opposition, etc. En ce sens, l'amour de soi, la perfectibilité, la pitié, le corps politique, la volonté générale, parmi tant d'autres, constituent une véritable « fabrique des concepts ». Et

---

<sup>276</sup> Cf. B. Bernardi, *La fabrique des concepts*, p. 25.

<sup>277</sup> Comme l'a noté à juste titre B. Bernardi, « une chose [...] paraît “sauter aux yeux” : ce qui est dit dans les trois premiers chapitres [de *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Deleuze et Guattari] de la *création des concepts*, du *plan d'immanence* et des *personnages conceptuels* semble à certains égards avoir été écrit pour Rousseau » (id. *ibid.*, loc. cit.).

<sup>278</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions Minit, 1991, p. 24.

<sup>279</sup> Id., *Ibid.*, p. 38.

<sup>280</sup> Id., *Ibid.*, p. 39.

<sup>281</sup> Yves Vargas, « Les femmes de Rousseau », in J.-L. Guichet (dir.), *La question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 155. Cet ouvrage collectif sera désormais abrégé *La question sexuelle*.



Émile, Sophie, Julie, Saint-Preux, l'instructeur, le Français, le Vicaire de Savoyard, le Législateur et Jean-Jacques lui-même fonctionnent, avant la lettre, comme de véritables *personnages conceptuels*<sup>282</sup>. Jean-Jacques, ce « type très étrange de personnage [...] qui pense par lui-même, par la “lumière naturelle” »<sup>283</sup>. Sans parler des divers dédoublements que Rousseau opère vis-à-vis de ses personnages ; nous ne nous attarderons cependant pas sur ces approximations, Bruno Bernardi s'est déjà chargé de cette tâche<sup>284</sup>. Dans ce premier moment, les efforts vont dans le sens d'exposer la précise conceptualisation du sauvage face aux approches antérieures et contemporaines de Rousseau.

Si l'on considère les récits de voyage, les cartes cosmographiques, les œuvres littéraires et même les écrits philosophiques qui abordent la question des sauvages, il est aisé de constater qu'il n'y a aucune indication d'une formulation conceptuelle et systématique du sauvage. Du XVI<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'image, la notion ou même la catégorie du sauvage occupe une place aux côtés des catégories des Anciens et Modernes. Il est indéniable que la catégorie des sauvages se retrouve dans plusieurs aspects du primitivisme soutenu par les Anciens et plus tard dans la Renaissance. Mais avec le sauvage, émerge en revanche une catégorie qui engendre des caractéristiques et des prétentions nouvelles qui la distinguent tout à fait de l'ancien primitivisme.

Jusqu'alors, les sauvages étaient interprétés dans la philosophie de Rousseau, à la fois comme un mythe et comme une ressource rhétorique, ou encore comme un thème exotique – intégré à la réception et traduction du Nouveau Monde – si récurrent à son époque : des pièces de théâtre, des récits de voyage, des romans, des textes philosophiques, etc. en témoignent. L'approche des sauvages par Rousseau doit être considérée singulière à deux titres au moins : primo, pour prendre ses distances et s'opposer au caractère dubitatif de la plupart des interprétations de son temps sur les sauvages ; secundo, pour opérer un véritable renversement du traitement moral, en prenant une image, une catégorie polysémique pour la transformer en concept et, plus encore, pour l'articuler en une sorte d'appareil d'opposition à toute une conception historique du progrès et, bien sûr, de l'humanité elle-même. En ce sens, Claude Lefort a raison quand il dit que Rousseau pousse l'image et tout l'émerveillement qu'elle avait

---

<sup>282</sup> Cf. B. Bernardi, *La fabriques des concepts*, note 2, p. 25.

<sup>283</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *op. cit.*, p. 60.

<sup>284</sup> A ce propos, voir le sujet 3. « Questions de méthode », de l'Introduction de B. Bernardi (*op. cit.*, p. 22-28).

suscité, « jusqu'à instituer la sauvagerie en doctrine révolutionnaire »<sup>285</sup>. Non pas seulement – comme le laisse entendre C. Lefort – grâce à la théorie de la bonté naturelle de l'homme sauvage, mais aussi par l'affirmation de la bonté du sauvage réel et la reconnaissance de son statut anthropologique, et plus encore lorsque la bonté, indissociable de la sauvagerie, est menée à son terme dans la proposition pédagogique avec l'Émile.

Cette mutation philosophique à propos des sauvages – de l'image au concept et sa systématisation – ne va pas de soi, ni ne se développe strictement à partir de la seule image des peuples indigènes. Elle découle inversement d'une double exigence, à la fois interne, de l'anthropologie de Rousseau, et externe, en rapport à la tradition philosophique. La première exigence apparaît à différents moments de sa réflexion. Sans arbitraire, nous choisissons un extrait du *Traité de sphère*, qui l'expose avec clarté et précision :

Pour apprendre à nous connoître, commençons donc par étudier ce qui nous entoure. Pour se connoître, il faut connoître l'homme. Pour connoître l'homme, il faut étudier les hommes ; et pour connoître les hommes, il les faut étudier en plusieurs tems, en divers lieux. Il faut commencer par les voir dans le grand tableau de l'Histoire. C'est là qu'en les contemplant dans toutes les situations possibles, livrés à toutes les passions humaines, à toutes les vicissitudes des choses, exposés à tous les jeux de la fortune, tantôt foux et tantôt sages, tantôt bons et tantôt méchants, dans cette prodigieuse variété de rapports et de différences, nous apprenons à démêler ce qui est essentiel à l'homme, ce qui en est inséparable, ce qu'on y retrouve toujours, d'avec ce qui ne lui est qu'accidentel, et qui peut changer en lui selon les Nations et selon les Siécles. Dans les contrastes, des vertus et de crimes, de foiblesse et de force, de grandeur et de petitesse, qui nous frapperont souvent, nous apprenons à dégager l'homme de son masque et à ne pas croire avoir assés connu la Nature humaine en voyant les hommes qui sont autour de nous.<sup>286</sup>

La nécessité temporelle (« tous les temps ») est ce qui conduit Rousseau, dans la logique interne de son anthropologie, à se confronter avec la deuxième exigence, c'est-à-dire avec la tradition philosophique, en particulier avec les théories des jurisconsultes. Comme Robert Derathé l'a remarqué, « l'hypothèse de l'état de nature était devenue en effet, dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, un lieu commun de la philosophie politique », de sorte qu'« on la trouve non seulement chez Hobbes et Locke, mais chez Pufendorf,

---

<sup>285</sup> C. Lefort, « Sauvages & sauvagerie », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 19 octobre 2019. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/sauvages-et-sauvagerie/>.

<sup>286</sup> *TS*, I, OC V, p. 586.

Burlamaqui, Wolff et tous les juristes de l'école du droit naturel »<sup>287</sup>. Pour se confronter avec l'homme naturel de Hobbes et des autres auteurs, Rousseau ne pouvait pas se contenter de la seule observation de l'homme civil. Cette procédure est la principale cible de ses critiques, notamment à l'égard de Hobbes. L'observation de l'homme civil ne permettrait qu'une connaissance réfléchie de ce que l'on sait déjà sur soi et sur sa société même.

Que les sauvages du Nouveau Monde aient une place pertinente dans l'élaboration rousseauiste de l'homme sauvage n'est pas nouveau, c'est la partie la plus évidente du paradigme sauvage, comme déjà signalé. Nous analyserons comment cette réflexion nous permet à la fois à mettre en évidence le système de renvoi du paradigme sauvage, ainsi qu'à confronter les différentes appréciations : ce qui diffère entre Rousseau et Hobbes, ou entre Rousseau, Pufendorf et Grotius. En ce sens, le chapitre II nous amènera à saisir simultanément les détails de la formulation conceptuelle de l'homme sauvage et le rôle qu'y jouent les enfants sauvages. Nous essayerons ainsi de démontrer la mise en place d'un triangle opérationnel, où le sauvage du pur état de nature est assimilé au sauvage des sociétés sauvages et, enfin, confirmé par l'expérience plastique des enfants sauvages. Des sociétés sauvages à l'homme sauvage, nous avons une déduction rétroactive mise en œuvre par le biais du « schème de la proportion », alors que les enfants sauvages jouent le rôle d'élément de confirmation empirique, d'après les exigences heuristiques d'observation/confirmation constitutives de la pensée expérimentale de Rousseau.

A propos de l'homme sauvage, la subversion est le procédé le plus applicable à l'élaboration rousseauiste du concept. Rousseau y subvertit à la fois le concept de Hobbes, des juristes et celui de toute une tradition théologique sur les origines. Cette subversion prend alors des tournures distinctes. D'abord, celle de l'appropriation d'un concept exposé par le droit naturel. Par la suite, en envisageant la subversion du concept en question, Rousseau enclenche le système de référence entre les trois modalités du sauvage que nous avons citées plus haut. Ces modalités forment ainsi, comme nous le disions, une sorte de triangle opérationnel, qui a ses points forts avec l'homme sauvage et les sociétés sauvages, et son point de confirmation – pourtant sans véritable pertinence conceptuelle – avec les enfants sauvages.

---

<sup>287</sup> R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1992, p. 125.

Mais nous verrons au chapitre premier que cette triangulation est précédée par l'approche des sauvages américains. Dans ce sens, nous proposons un autre regard sur *La Découverte du Nouveau Monde*, jusqu'alors interprété comme un texte mineur, sans répercussion philosophique en tant que telle. Il nous semble, cependant, que cette tragédie nous apporte, outre une première approche de l'autre, géographiquement et culturellement éloigné, une première articulation de concepts qui gagneront par la suite une dimension et une importance indéniables dans la théorie de l'homme, dans la psychologie des passions, ainsi que pour le passage de la culture à la nature.

Chaque modalité du sauvage a son cadre d'opposition, de rupture ou de convergence. Avec l'homme sauvage, Rousseau s'oppose non seulement aux juristes – dont il conserve néanmoins certaines caractéristiques, même si c'est pour les subvertir – mais aussi de la tradition la plus ancienne, dans l'expression de Platon et Aristote. Le chapitre II sera dédié à l'homme sauvage, ce qui nous permettra, tantôt de confronter la fabrication conceptuelle de Rousseau avec les procédés des philosophes auxquels il s'oppose, ou dont il transforme, contourne ou encore inverse telle ou telle caractéristique notionnelle ; tantôt de saisir les enjeux de l'assise conceptuelle du paradigme sauvage.

D'ailleurs, dans le chapitre III, nous suivrons le fil du paradigme du sauvage, en l'étendant à l'étude des sociétés naissantes et des sociétés sauvages. Comme ébauché dans *l'elucidarium*, il s'agit d'une modalité qui se déploie sur deux registres historiques distincts. Cette double modalité exige un autre type d'approche théorique, car elle ne sera pas directement confrontée à un concept issu d'une tradition théorique – comme dans le cas de l'homme naturel –, mais à des notions, des idées ou des images vagues.

Nous essayerons donc, dans ce troisième chapitre, de mettre au jour la double formation conceptuelle – sociétés sauvages/sociétés naissantes. Pour ce faire, nous entrerons dans un débat avec V. Goldschmidt, qui constitue la seule exception inférant une formation conceptuelle assez spécifique avec l'idée généralisante de peuples sauvages. Sans s'opposer intégralement à son inférence, le mouvement même de reprise et d'élargissement du concept que nous entreprenons, porte en lui, sinon une opposition, du moins une distinction qui pourvoit le concept d'une autre consistance. En plus de l'inférence de ce dédoublement conceptuel, nous enquêterons sur le sens et les effets de l'affirmation faite dans le *Contrat social* sur la bonne manière de se gouverner des peuples

sauvages, et cela en dépit de l'absence d'un pouvoir centralisé. Pour franchir le désert des études sur cette affirmation – certes scandaleuse aux yeux de la tradition de la philosophie politique, notamment de Hobbes –, nous nous appuyerons, au-delà des considérations de Montaigne, sur les recherches de Pierre Clastres, qui nous fournit de nouveaux outils pour la comprendre.

Enfin, le chapitre IV sera consacré à l'étude du personnage Émile, notamment aux enjeux qui découlent de la terminologie « sauvage » que Rousseau lui attribue rigoureusement. Pourquoi Émile n'est-il pas conçu comme un paysan qui mène sa vie en pleine simplicité ? Pourquoi n'est-il pas conçu comme un vertueux ancien, ou encore comme le héros de l'antiquité ? Pourquoi Émile est-il, en fin de comptes, conçu comme une sorte de sauvage ? Il ne s'agit pas de remettre en cause l'importance – qui remonte au premier *Discours* – des paysans et des peuples vertueux de l'antiquité dans l'anthropologie de Rousseau. Il s'agit plutôt de repérer ces deux catégories – des paysans et d'Anciens – dans son anthropologie. Cela permettra d'établir ainsi une sorte d'échelle anthropologique, où nous classerons ces catégories par rapport au concept de sauvage à la base conceptive d'Émile. Rousseau affirme et réaffirme dans le livre IV de l'*Émile* que le personnage homonyme est le sauvage fait pour vivre, pour interagir dans les villes. Mais de quel genre de sauvage s'agit-il ? Quelle est sa caractéristique distinctive en tant que sauvage ? Et si l'on attire l'attention sur le fait qu'en plus d'être conçu comme sauvage, Émile est aussi pensé en tant qu'homme naturel vivant en société, pourrions-nous en déduire que ces deux terminologies sont exactement équivalentes, ou peut-on en dégager une distinction qualitative ? Certaines de ces questions peuvent occasionner des réponses évidentes : celles qu'on trouve à la superficie du texte ; mais nous verrons pourtant qu'elles comportent toutes des nuances qui cachent des mouvements encore méconnus. Dans un effort pour vivifier les contours de ces nuances et développements internes au paradigme sauvage, nous essayerons de démontrer qu'avec Émile, il s'agit de la substantivation du sauvage, tout autant que de la métamorphose finale du sauvage, marquant ainsi le passage du concept, allant de la nature à la culture, de la sociabilité sauvage à la sociabilité politique. Si Émile possède une nouvelle morale, une nouvelle éthique pour faire face au monde civil et à ses embûches permanentes, alors il semble que cette morale et cette éthique soient marquées par une sauvagerie dénaturée.

# CHAPITRE PREMIER

## Les prolégomènes du paradigme sauvage

Après avoir esquissé à grands traits la structure du paradigme sauvage, nous chercherons à en retracer les origines dans l'œuvre de Rousseau. D'où vient ce paradigme ? Quelles sont ses premières caractéristiques et implications ? Que peut-on trouver de philosophique dans les origines d'un tel paradigme ? Ce sont les questions auxquelles nous essayerons de répondre. Car il nous semble qu'au seuil du paradigme sauvage, on peut extraire un aperçu de certains concepts que Rousseau développe plus tard et qui sont fondamentaux, tant pour comprendre le fonctionnement originel des passions de l'homme en société (« psychologie collective »<sup>288</sup>) que le passage de l'état de nature à l'état civil. Dans ce chapitre premier, nous ferons donc un travail quasi archéologique, afin de déceler certains concepts et notions qui ont été esquissés dans *La Découverte*. En ce sens, nous commencerons par l'aspect psychologique ; l'aspect social, de la bonne manière de se « gouverner » des sauvages, de leur *police* naturelle, etc., sera traité plus tard dans le chapitre III.

Au préalable, s'impose toutefois une question, qui mérite d'être traitée afin d'écarter certains fantômes interprétatifs. Le défaut interprétatif, énoncé dès l'introduction, concerne les études qui abordent ordinairement l'homme sauvage et celui des sociétés naissantes dans le cadre des mythes de l'origine et de l'âge d'or, ce qui constitue le fameux mythe du « bon sauvage ». Commençons donc par nous débarrasser des mythes.

### 1. De la démythification des sauvages<sup>290</sup>

Attribuer à la pensée de Rousseau la formation de mythes est devenu depuis longtemps une constante, à tel point que si nous les énumérons tous nous transformons le philosophe genevois en mythologue de profession. Dans son œuvre tout prend l'allure d'un mythe : la ville antique, l'origine, l'homme sauvage, le cycle historique, l'enfant, la

---

<sup>288</sup> Comme nous le verrons plus tard, ce terme est emprunté à Robert Derathé.

<sup>290</sup> Tout en insérant de nouveaux éléments, nous reprendrons ici l'étude amorcée dans l'article « Para a lém dos mitos, a estrutura heurística » [« Au-delà des mythes, la structure heuristique »], in Leonardo O. M., Fabien Pascalet Milton Meira (dir.), *Os Selvagens de Rousseau*, p. 13-30.

société naissante, le citoyen, l'antiquité, etc. Si nous pensons à Platon par exemple, l'on pourrait dire avec raison que la philosophie peut, sans défaut, accueillir une infinité de mythes et continuer dans le domaine critique et méthodologique propre à la philosophie. Il y a pourtant un détail à observer : l'utilisation des mythes chez Platon ne constitue pas un conflit, i. e. un contresens intérieur avec le monde des idées, le noumène ; mais chez Rousseau, qui s'est efforcé d'établir sa philosophie sur des bases immanentes – la dissolution du *cogito* dont nous avons parlé avant –, le mythe peut obscurcir et détourner le plan théorique de ses thèses. Nous ne souhaitons cependant pas remettre en cause tous les mythes que l'on prête à Rousseau, chaque cas mérite une étude spécifique ; notre attention se porte strictement sur la superposition du mythe aux sauvages.

Les efforts que les spécialistes ont entrepris pour démythifier les sauvages de Rousseau sont bien connus. Dans ce courant, nous citons Emile Bréhier qui nous rappelle que « Rousseau enlève soigneusement tout ce qui pourrait donner à sa pensée l'apparence d'un mythe »<sup>291</sup>. Pierre Burgelin, à son tour, considère que « la notion du mythe permet un certain flou, puisqu'il s'agit d'un domaine où nous ne pouvons avoir aucune certitude absolue des faits »<sup>292</sup> ; ce qui fait en quelque sorte écho à l'*Encyclopédie* : « [...] on ne doit pas à beaucoup près traiter la *Mythologie* comme l'histoire ; que, prétendre y trouver partout des faits, & des faits liés ensemble & revêtus de circonstances vraisemblables, ce seroit substituer un nouveau système historique » qui prendrait la place « des témoins plus croyables »<sup>293</sup>. Victor Goldschmidt lui aussi s'est aperçu de la récurrente interprétation d'un mythe du « bon sauvage », et s'y est pareillement opposé<sup>294</sup>. Et Giuliano Gliozzi le suit dans la même ligne critique<sup>295</sup>. Malgré ces efforts, la superposition du mythe persiste de nos jours, parfois appliqué à l'homme naturel, parfois aux sauvages des sociétés naissantes.

Certes Rousseau ne facilite pas la compréhension du lecteur, parce qu'à certaines occasions il parle d'un « siècle d'or », en se référant aux « temps de la barbarie »<sup>296</sup>, et

---

<sup>291</sup> Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, fasc. II, Paris, Félix Alcan, 1938, p. 470.

<sup>292</sup> P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952, p. 216.

<sup>293</sup> Louis de Jaucourt, « Mythologie », in Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. X, Neufchâtel, chez Samuel Faulche & Compagnie, 1765, p. 925. Désormais *Encyclopédie* suivi du volume et de la page.

<sup>294</sup> Son texte, en particulier, sera repris tout au long de cet exposé.

<sup>295</sup> Giuliano Gliozzi. « Rousseau : mythe du bon sauvage ou critique du mythe des origines ? », in C. Grell et C. Michel (dir.), *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières (1680-1820)*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 1989, p. 193-203.

<sup>296</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 396.

d'une « jeunesse du monde », en se référant aux sociétés naissantes<sup>297</sup>. Cela peut expliquer tout l'ensemble d'études qui reprennent le parcours historique du mythe du « bon sauvage », en cherchant à démontrer ses origines non seulement par rapport au mythe de l'âge d'or, mais aussi par rapport au mythe du Paradis<sup>298</sup>. Le sauvage est alors conjugué, dans ces études-là, avec le symbolisme des mythes qui imprègnent les traditions de l'oralité, de la littérature religieuse et mythologique.

Lorsqu'on analyse les études mythologiques qui en traitent, on se rend compte qu'elles sont, en quelque sorte, à la base de l'interprétation suivie par une grande partie des lectures sur les sauvages de Rousseau. Considérons le cas exemplaire d'un célèbre spécialiste des mythes, Mircea Eliade. Pour lui, toute la littérature qui traite du mythe du « bon sauvage », qu'elle soit celle des utopistes ou des idéologues du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, finit par dénoncer la profonde « nostalgie de la condition édénique »<sup>299</sup>. Et l'auteur ne manque pas de rattacher Rousseau à cette tradition mue par cette nostalgie<sup>300</sup>. Une telle interprétation résonne également dans les analyses de divers spécialistes de l'histoire de la philosophie. Reprenant presque mot à mot ce qu'avait écrit G. Chinard<sup>301</sup>, Pierre Villey estime dans son introduction au chapitre « Des cannibales », qu'il s'agit d'une « idéalisation du sauvage à la manière de la *Germania* de Tacite », qui serait liée à une « ancienne tradition chère aux moralistes de tous les temps », et que dans ce thème un ensemble continu d'œuvres rattache Montaigne à Rousseau<sup>302</sup> ; ce que le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* décrit bien<sup>303</sup>.

---

<sup>297</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 171.

<sup>298</sup> « Le mythe du “bon sauvage” ne fait pas son apparition chez R.[ousseau] : le thème se rattache en profondeur à la nostalgie du paradis perdu et de l'âge d'or » (R. Trousson, « SAUVAGE (BON) », in R. Trousson et F. Eigeldinger (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion (coll. « Champion Classiques »), 2006, p. 847. Ouvrage désormais abrégé *Dictionnaire de Rousseau*).

<sup>299</sup> Mircea Eliade, « O mito do bom selvagem », in *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa, Ed. 70, 1989, p. 31.

<sup>300</sup> Cf. Id., *Ibid.*, p. 31.

<sup>301</sup> « C'est un procédé [...] dont se sont servis les moralistes de tous les temps » (cf. G. Chinard, « L'influence des récits de voyage sur la philosophie de J.-J. Rousseau », p. 491).

<sup>302</sup> Pierre Villey, in Montaigne, *Essais*, I, 31, op. cit., p. 202.

<sup>303</sup> « À ce titre, il est déjà connu des Grecs, dont la civilisation raffinée fait néanmoins l'éloge du Scythe ou du Galate, exempt des vices d'un état social développé. Au XVI<sup>e</sup> siècle, on croit le retrouver sur les rivages nouvellement découverts et l'on célèbre l'ingénuité des Indiens, leur douceur, leur désintéressement : Brésiliens ou Antillais sont comme les survivants de cet âge d'or dont l'Occident déplore la perte. Ronsard transfère sur eux ses songeries virgiliennes et Montaigne oppose la méchanceté des civilisés à la naïveté et à la bonté originelles des populations lointaines. Maintenu au XVII<sup>e</sup> siècle par le P. Du Tertre ou les missionnaires de la Nouvelle France, de la Louisiane ou du Brésil, le mythe s'enrichit au siècle suivant des apports des relations de voyages, chez le P. Lafitau, Charlevoix, La Hontan, ou des *Lettres édifiantes et curieuses* des jésuites » (R. Trousson, « SAUVAGE (BON) », *Dictionnaire de Rousseau*, op. cit., p. 847).



Colette Fleuret aussi analyse la question des sauvages américains – dans son étude sur *Rousseau et Montaigne* – par la même clé d’interprétation du mythe du « bon sauvage », comme une « nostalgie commune de Montaigne et de Rousseau »<sup>304</sup>. Les interprétations oscillent alors d’ordinaire entre le mythe, l’idéalisation (« innocence » et « pureté »<sup>305</sup>) et la nostalgie, ce qui trouve encore un fort écho dans la littérature plus récente, comme par exemple dans *L’idée d’étranger chez les philosophes des Lumières* (2002), où l’auteur suit la confusion interprétative, mêlant tour à tour un mythe du « bon sauvage » – dans le pur état de nature – à un mythe du « bon sauvage » identifié à la période des cabanes, qui va des premières formations familiales aux « sociétés naissantes »<sup>306</sup>.

Voyons une œuvre encore plus spécifique sur le sujet, l’étude sur la formation des mythes chez Rousseau de Marc Eigeldinger (*Jean-Jacques Rousseau – Univers mythique et cohérence*). Dans cette recherche parue en 1978, l’auteur dissipe la confusion entre le mythe du Paradis terrestre et le mythe de l’âge d’or. De surcroît, il développe, même si ce n’est que partiellement, la clé, ou mieux, une des clés de compréhension pour ne pas retomber dans l’interprétation mythique de la période des cabanes. Il distingue bien, en effet, la période de l’état de pure nature de la période des cabanes. Cependant, malgré cette clé de lecture, l’auteur n’échappe pas lui non plus à cette interprétation, ne séparant les mythes que pour mieux les situer dans une conscience mythique<sup>307</sup> :

L’œuvre de Jean-Jacques Rousseau – écrit Eigeldinger – [...] n’est pas seulement dominée par la hantise du paradis, mais par la vision mythique de l’âge d’or. Elle contient deux descriptions de ce temps privilégié de la préhistoire, la première au début de la seconde partie du *Discours sur l’origine de l’inégalité*, la deuxième dans le chapitre IX de l’*Essai sur l’origine des langues*, ‘Formation des langues’, et un certain nombre d’allusions dispersées qui, pour la plupart, vont dans le sens

---

<sup>304</sup> C. Fleuret, op. cit., p. 48.

<sup>305</sup> Comme est le cas par exemple avec Jean-François Baillon : « Un premier paradigme est la figure rousseauiste d’une sauvagerie identifiée à une innocence et à une pureté primitives » (J.-F. Baillon, « Sauvageons, enfants sauvages et processus de civilisation : Autour de *Sweet Sixteen* (2002) de Ken Loach », in Véronique Béghain et Lionel Larré (dir.), *La fabrique du sauvage dans la culture nord-américaine*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, p. 219).

<sup>306</sup> Cf. notamment le thème « I - Etat de nature et mythe du bon sauvage », Hubert Baysson, *L’idée d’étranger chez les philosophes des Lumières*, Paris, L’Harmattan, 2002, p. 225-232.

<sup>307</sup> M. Eigeldinger lui-même avait (dans le chapitre VI - « L’âge d’or est insulaire », de son livre intitulé *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l’imaginaire*) commis l’erreur de confondre ces deux mythes en relation à l’œuvre de Rousseau (cf., M. Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau – Univers mythique et cohérence*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1978, note 1, p. 85). Cependant, en reconsidérant la nature spécifique des mythes par rapport à la pensée de Rousseau, il écrit que « le paradis et l’âge d’or ne s’identifient pas » entre eux-mêmes, afin que les mythes soient discernés « dans leur nature » (id., ibid., p. 85), montrant que la dimension édénique du mythe du paradis se développe dans le domaine de la mythologie individuelle et personnelle, tandis que l’âge d’or « appartient à la mythologie collective » et « correspond à une étape intermédiaire entre l’état de nature et l’état civil » (id., ibid., loc. cit.).

de la volonté d'intérioriser le mythe. L'âge d'or, tel que Rousseau le décrit dans le *Discours* et l'*Essai*, se situe dans un espace mythique, propre aux peuples du Midi, et dans un temps mythique, intermédiaire entre la nature et la société ; il correspond à un passage, impossible à déterminer dans la durée historique, de l'innocence de l'état de nature à la fondation de l'état civil.<sup>308</sup>

Le fait que Rousseau fasse référence d'une manière ou d'une autre aux mythes n'est pas nouveau. Ce qu'il faut comprendre, avant d'interpréter l'usage référentiel qu'il fait des mythes comme une mythification, c'est l'intention sous-jacente de vider le mythe, l'intention cachée d'appropriation et d'expropriation conforme au plan conjectural et hypothétique de l'historicité génétique<sup>309</sup>. Les similitudes sont indéniables : le retour aux origines comme une sorte de cosmologie, un temps et un espace indéterminés et un « siècle d'or ». Il ne nous semble pourtant pas adéquat, bien que séduisant, de superposer la conscience mythique à la méditation de Rousseau sur l'homme. Toute la confusion semble découler d'une nébuleuse associant le second *Discours* et l'*Essai*, entre les « sociétés naissantes » et les « premiers temps », tout autant que d'une lecture hâtive de *La Grammatologie* de Jacques Derrida. Cette lecture furtive a pu obscurcir la perception de la relation entre la seconde partie du second *Discours* et le chapitre IX de l'*Essai*. La confusion résulte également de la suppression du plan hypothétique de Rousseau, dans sa logique très singulière, et de la réduction de son heuristique à une « intériorisation du mythe ».

C. Fleuret considère que Rousseau confond dans l'*Essai*, les sociétés sauvages avec les « premiers temps »<sup>310</sup>. M. Eigeldinger, en revanche, distingue bien ces deux périodes, ne trouvant pas, comme C. Fleuret, de confusion dans le texte rousseauiste entre les « premiers temps » et les « sociétés naissantes »<sup>311</sup>. L'auteur sépare les strates du pur état de nature, de l'âge d'or des premières formations familiales et de la période des « sociétés commencées ». Néanmoins, il fait coïncider le mythe de l'âge d'or non seulement avec les « premiers temps », mais aussi avec les « sociétés naissantes »<sup>312</sup>.

---

<sup>308</sup> Id., *Ibid.*, p. 96.

<sup>309</sup> G. Gliozzi a déjà averti que la structure mythique est incompatible avec l'agencement hypothétique de Rousseau ; cette structure, une fois mise en pratique, annulerait le fonctionnement effectif de cet agencement (cf. art. cit., p. 195).

<sup>310</sup> « Cet appel des temps héroïques de la libre antiquité (...) trouve un répondant dans l'appel des peuples sauvages, à tel point que Rousseau confond couramment les deux sous le nom de "premiers temps" » (C. Fleuret, op. cit., p. 48).

<sup>311</sup> Cf. M. Eigeldinger, op. cit., p. 99.

<sup>312</sup> « Le siècle d'or, qui coïncide avec l'éclosion de l'amour et du langage, est le temps mythique durant lequel l'humanité connaît la plénitude de l'harmonie et du bonheur » (id., *ibid.*, p. 100).

Il faut se replonger dans le chapitre IX de l'*Essai* pour comprendre cet embarras, en particulier le passage dans lequel Rousseau écrit : « Ces tems de barbarie étoient le siècle d'or ; non parce que les hommes étoient unis, mais parce qu'ils étoient séparés »<sup>313</sup>. Rousseau utilise en effet l'expression « siècle d'or », ce qui semble être une bonne raison pour établir des relations avec le mythe de l'âge d'or. Ensuite, il ajoute dans une note : « J'appelle les premiers tems ceux de la dispersion des hommes, à quelque âge du genre humain qu'on veuille en fixer l'époque »<sup>314</sup>. Nous disposons alors de deux indices pour la superposition du plan mythique : un siècle d'or et l'indétermination spatio-temporelle de l'origine<sup>315</sup>. Considérant l'indétermination du temps, Derrida écrit que « l'expression “les premiers temps”, et tous les indices à utiliser pour les décrire, ne font référence à aucune date, aucun événement, aucune chronologie », de sorte que « l'on peut faire varier les faits sans modifier l'invariant structurel », car « c'est un temps avant le temps »<sup>316</sup>. Les éléments fournis par Rousseau, ainsi que la lecture de Derrida, amènent facilement à la superposition mythique, telle que la pratique M. Eigeldinger<sup>317</sup>. Mais Henri Gouhier aussi traduit le printemps éternel de l'*Essai* comme expression pure du mythe – à son tour enfermé dans le mythe des « premiers temps » –, sans se soucier de décanter les particularités qui peuvent unir ou séparer le mythe de la fable<sup>318</sup>. Tous les mythes préservent, par principe, une forme fictive qui les lie à la fable, compte tenu qu'invariablement les « mythes sont engendrés par une fonction fabulatrice »<sup>319</sup> ; mais en revanche, on aurait du mal à affirmer que toute fable – dans sa forme et son champ d'intentions spécifiques – recèle les éléments sacrés du mythe. Il convient de rappeler ici,

---

<sup>313</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 396.

<sup>314</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>315</sup> De façon que « cette apparence mythique paraît bien fondée, tout autant que l'aspect scientifique du récit. Elle provient de cette uniformité, close sur elle-même et vide de tout événement [...] Elle provient, plus précisément, de son caractère *anté-historique* : autrement que la “pré-histoire”, cette permanence est proprement hors de toute histoire, de tout devenir ; à peine peut-on dire qu'elle précède l'histoire, tant elle lui est hétérogène. Elle semble s'opposer à l'histoire, comme l'éternité au temps » (V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique – Les principes du système de Rousseau*, op. cit., p. 234-235).

<sup>316</sup> Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit. p. 306.

<sup>317</sup> M. Eigeldinger fait coïncider la citation de Rousseau, d'un « siècle d'or », et la citation de Derrida avec une strate préhistorique (cf. op. cit., p. 97).

<sup>318</sup> H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 18-19. Nonobstant, l'auteur nie catégoriquement l'interprétation du « bon sauvage », en affirmant que ce mythe n'est présent « ni à l'état de nature ni à l'état des sociétés sauvages » (id., *ibid.*, p. 24). Et s'il y a une concession possible, considère-t-il, elle doit être consentie à propos « des sociétés historiques bien déterminées » : « S'il y a, sous la plume de Jean-Jacques, une apologie du bon sauvage, c'est dans une sorte de préhistoire romancée », car, « comme il y a continuité de la préhistoire à l'histoire, il est permis de regarder l'homme des sociétés historiques primitives pour peindre celui des sociétés préhistoriques encore plus primitives » (id., *ibid.*, loc. cit.).

<sup>319</sup> Comme le note Georges Gusdorf, in *Les sciences humaines et la pensée occidentale V – Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 120.

que Rousseau repousse la mythologie au cœur même d'une fable – *Le corbeau et le renard* de La Fontaine – analysé par lui dans le livre II de l'*Émile* : « Nous voici tout à coup jettés dans la menteuse antiquité ; presque dans la mythologie »<sup>320</sup>. Le mensonge qui imprègne certains aspects du discours de l'antiquité, côtoie celui qui intègre la fable et le mythe.

Revenant à M. Eigeldinger, nous voyons que le temps d'indétermination, i. e. le temps antérieur au temps – qui a échappé à G. Gliozzi<sup>321</sup> – coïncide « avec une ère mythique »<sup>322</sup> ; et rappelons que dans ce plan de superposition mythique – qui suit le sillage de M. Eliade – « le mythe [...] participe du sacré »<sup>323</sup> et « se déploie souvent dans la nostalgie de cette perfection qui se situe dans l'espace et le temps sacrés du commencement »<sup>324</sup>. Une perfection qui, au-delà de fonder la genèse, se déploie dans un sens eschatologique « orienté vers la conquête d'une perfection qui appartient au futur »<sup>325</sup>. En bref, « le siècle d'or est défini par la pureté et la quiétude : il n'est troublé ni par la haine de la guerre, ni par le bruit de la fabrication des armes »<sup>326</sup>. Par contre, Rousseau complique la réflexion sur les « premiers temps » et sur les sociétés naissantes, comme il l'avait fait aussi avec l'homme sauvage dans le pur état de nature. Si l'*Essai* fait référence à un « siècle d'or », il s'agit précisément de dissoudre la référence mythique. Rousseau y effectue, en effet, un travail de démythification de la référence mythique, dans le sens d'une déconstruction du mythe immaculé et parfait que l'on trouve dans le temps et l'espace du sacré.

Le « siècle d'or » des « premiers temps » est le temps de la barbarie, de l'aliénation du noyau familial, où l'homme apparaît comme un « animal féroce »<sup>327</sup>. Les sauvages sont, à ce stade, des « ennemis du reste du monde »<sup>328</sup>. Si l'on admet qu'il n'y a pas de guerre dans les « premiers temps », on oublie que Rousseau situe le « siècle d'or » dans une tension qui échappe à l'aspect sacré et immaculé du mythe, puisque « partout l'état de guerre a régné », même si « la terre entière était en paix »<sup>329</sup>. C'est un

---

<sup>320</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 354.

<sup>321</sup> G. Gliozzi, art. cit., p. 198.

<sup>322</sup> M. Eigeldinger, op. cit., p. 100.

<sup>323</sup> Id., Ibid., p. 13.

<sup>324</sup> Id., Ibid., p. 14-15.

<sup>325</sup> Id., Ibid., p. 15.

<sup>326</sup> Id., Ibid., p. 94.

<sup>327</sup> *EOL*, IX, *OC* V, p. 395.

<sup>328</sup> Ibid., p. 396,

<sup>329</sup> Ibid., loc. cit.

des points culminants de la pensée anthropologique de Rousseau, il commence là à se débarrasser du registre mythique. Sous l'apparence du paradoxe guerre/paix, émerge une formule réfléchie sur les jeux relationnels de l'homme. Si les hommes « s'attaquaient les uns les autres lorsqu'ils se rencontraient », cela n'était pas si coûteux car « ils se rencontraient rarement ». Quoi qu'il en soit, il convient de souligner que, dans ces deux périodes de l'état de nature, les guerres ne sont pas semblables aux guerres d'État<sup>330</sup>. En ce qui concerne l'homme sauvage, même avec des efforts nous ne pourrions pas indiquer une confrontation entre « particuliers », car, outre l'absence de droit positif, l'individuation nécessite encore un long développement – des facultés virtuelles, de la conscience, de l'imagination, etc. – avant de se perfectionner en tant que *moi relatif*. Et si le sauvage de la société naissante est déjà initié à cette individuation – avec l'émergence de la morale, des comparaisons, du sentiment d'estime, de prestige, bref, de l'amour de soi<sup>331</sup> –, l'absence de déterminisme matériel ne dissipe pas la férocité sanguinaire. C'est-à-dire que, là aussi, la stabilité de la passivité absolue et incontestée du mythe est écartée. Le conflit interprétatif découle de l'exégèse qui a référencé, tout d'abord, la bonté sauvage à la bonté pré-adamique<sup>332</sup>.

Comme l'homme sauvage dans le pur état de nature, l'homme des premiers groupes familiaux est également bon en l'absence des sentiments qu'il n'aura qu'après l'avènement des formations sociales (ce changement de la constitution primitive sera approfondi au chapitre III *infra*). Dans le pur état de nature, il s'agit beaucoup plus d'une suspension de la morale que d'une perfection mythique, car « celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clement ni juste ni pitoyable : il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif »<sup>333</sup>. L'homme naturel est bon, mais dans le registre qui précède la moralité. Le binôme d'opposition bien/mal n'y a donc pas de place. Si nous pouvons parler d'une tranquillité, c'est plutôt en analogie avec la tranquillité de l'économie animale, qui n'a rien à voir avec une *tranquillitas aeternitas* issue de la conscience mythique. Certes, comme « il existe des hommes irrémédiablement impies », il existe aussi « des dieux par nature malicieux, voire méchants », mais la nature de ces dieux est surnaturelle et c'est

---

<sup>330</sup> Cf. les fragments sur la guerre (*EASP, OC III, I, p. 613*).

<sup>331</sup> Qui, en fait, exprime un juste milieu entre l'amour de soi et l'amour-propre ; en ce sens, cf. V. Goldschmidt (op. cit., p. 442-451, 452-457) et J.-F. Spitz, (op., cit., p. 124 sq).

<sup>332</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 231.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 395-396.

précisément à partir de cette condition qu'« un dieu immortel » peut « protéger tel ou tel mortel ou groupe des mortels »<sup>334</sup>.

La bonté naturelle peut s'opposer indirectement à la méchanceté des dieux, mais sa vraie cible concerne le plan théorique. C'est l'opposition à l'enfant robuste de Hobbes, inférant en effet une disposition, ou plutôt un principe anthropologique (la piété naturelle) comme condition et principe de l'usage de la liberté relationnelle, qui précède la conscience de la liberté – en tant que *qualité d'agent libre* par opposition aux autres animaux<sup>335</sup> –, et prépare de loin la compréhension contractuelle de la liberté dans le registre du droit politique, dûment reconsidéré dans ses différences de registre. Et la bonté de l'homme dans les sociétés sauvages affirme la valeur de la liberté au-delà de l'idéalisation d'une paix inconditionnelle. La violence, la méchanceté, même si elles ne sont pas affectées par un champ d'intérêt matériel, ne sont pas compatibles avec la permanence de la tranquillité du temps mythique. Cela ne signifie pas pour autant que les actions, disons – dans une terminologie empruntée aux juristes – dégénérées face à la *Raison première*, soient les mêmes que celles de l'homme civil. L'intérêt constitue le champ intentionnel de la méchanceté : Rousseau le dit bien dans une lettre à Malesherbes<sup>336</sup> (et Deleuze le confirme ailleurs dans son article sur Rousseau)<sup>337</sup>.

Mais cette suspension morale, qu'implique-t-elle sinon un principe heuristique ? Ce même principe s'applique et complique la compréhension des « premiers temps ». V. Goldschmidt nous montre effectivement qu'il ne suffit pas de différencier deux périodes, l'une des « premiers temps » et l'autre des sociétés sauvages. L'interprétation mythique d'un « printemps éternel » est due principalement à la caractéristique de la suspension spatio-temporelle dans une indétermination absolue. La confusion se situe donc entre : d'une part, l'usage systématique que fait Rousseau des « diverses circonstances où ces

---

<sup>334</sup> G. Dumézil, *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* [1985], in *Esquisses de Mythologie*, préface de Joël H. Grisward, Paris, Gallimard (Quarto), 2003, p. 652-653.

<sup>335</sup> « J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au-lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté [...] et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme [...] » (*DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 141).

<sup>336</sup> « Il n'y auroit plus de méchants quand nul n'auroit intérêt à l'être » (*LttM*, 3, 26 janvier 1762, *OC* I, p. 1138).

<sup>337</sup> « Comment seraient-ils méchants quand les conditions leur manquent ? Les conditions qui rendent la méchanceté possible ne font qu'un avec un état social déterminé. Il n'y a pas de méchanceté désintéressée, quoi qu'en disent parfois les méchants eux-mêmes et les imbéciles » (G. Deleuze, « Jean-Jacques Rousseau – Précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge » [1962], in *L'île déserte - textes et entretiens 1953-1974*, éd. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 74).

peuples [originels] se sont trouvés »<sup>339</sup>, afin de comprendre le conditionnement des hommes par rapport à « la variété des climats », ceux-ci ayant le pouvoir d'engendrer des mondes différents<sup>340</sup>. Et, d'autre part, la vision de l'unité de l'homme sauvage qui, dans son autosuffisance, se trouverait dans une sorte de suspension totale : « Il n'y avoit ni éducation ni progrès, les générations se multiplioient inutilement ; et [...] les Siècles s'écouloient dans toute la grossièreté des premiers âges », lit-on dans la première partie du second *Discours*<sup>341</sup>. Cette caractéristique est celle qui se réfère le plus fortement au mythe, et peut également être extraite de l'*Essai*<sup>342</sup>.

Dans le stade embryonnaire de l'homme sauvage, tout est suspendu, tout se passe dans une uniformité complète et parfaite. Au-delà des variations de climats et des révolutions, nous ajouterions comme cause de cette uniformité, l'exclusion du rapport aux semblables, ou plutôt sa réduction maximale. Mais le problème persiste lorsque l'on se rend compte<sup>347</sup>, que la première note du chapitre IX de l'*Essai*, faisant référence à la présence des familles, nous oblige à considérer comme contemporaines les descriptions de la première partie du second *Discours* et celle de l'*Essai*. Cette insertion multiple et indiscriminée des sauvages dans les « premiers temps » est ce qui amène C. Fleuret à parler d'une certaine confusion. Pourtant chaque ouvrage a son but spécifique : l'un, inachevé, étale le développement des langues, l'autre, dans le registre hypothétique, veut établir l'histoire de l'homme et de la société en générale. L'important à remarquer est que dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas de recours à une origine transcendent. Et même s'il s'agit d'un indice général du mythe, avec l'indétermination spatio-temporelle, la succession des étapes n'est pas propre au mythe – ou du moins ne l'est pas au sens ordinaire d'une progression ou d'un enchaînement logico-descriptif. Le mythe se déploie sur l'éternelle uniformité, immuable même face à d'éventuelles variations cycliques, car son principe ne change pas, tout au plus il se remodèle. Un parallèle peut être établi avec le *Politique* de Platon. Dans l'ère de *Zeus*, il n'y a pas de séquence logique, de sorte que l'homme peut même vieillir en sens inverse, pour devenir un enfant, le temps va et vient en directions opposées ; tandis que le mythe de *Kronos*, avec son ère, i. e. quand le temps et la génération reprennent leur sens historique, sert surtout à marquer l'abandon des

---

<sup>339</sup> *FP*, X, 1, *OC* III, p. 529.

<sup>340</sup> Cf. *ibid.*, p. 531..

<sup>341</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 160.

<sup>342</sup> *EOL*, IX, *OC* V, p. 395.

<sup>347</sup> Comme l'a noté V. Goldschmidt (*id.*, *ibid.*, p. 235-236).

dieux. Ceux-ci marquent donc toutes les étapes, soit directement ou indirectement (nous y reviendrons dans le chapitre II). En revanche, si Rousseau fait référence au mythe, il le fait pour diluer sa référence sacrée dans le devenir de l'histoire qui suit ses révolutions, les développements de la perfectibilité et ses causes accidentelles.

Pour faire le point, rappelons-nous que les principales caractéristiques du mythe sont les suivantes : (i) le contenu sacré qui guide et sous-tend son récit, parce qu'il s'agit toujours de l'« histoire fabuleuse des dieux, des demi-dieux & des héros de l'antiquité »<sup>348</sup> ; et (ii) la clôture du temps et de l'espace sur eux-mêmes. En opposition à cette clôture, Rousseau soumet l'état de nature à « une permanence et un changement »<sup>349</sup>. Sa méthode divise les étapes des processus internes (développement des facultés virtuelles) et des processus externes (relation avec les animaux, les autres hommes, les choses, etc.). Dans les deux processus, Rousseau établit une toute première étape d'uniformité, d'indétermination de l'espace-temps. Non pour justifier son anthropologie par le mythe des origines, mais pour décanter les passions humaines, leurs processus cognitifs et leurs relations. « Pour bien suivre avec fruit l'histoire du genre humain – écrit Rousseau dans les *Fragments politiques* –, pour bien juger de la formation des peuples et de leurs révolutions, il faut remonter aux principes des passions des hommes »<sup>350</sup>. Fidèle à sa méthode, Rousseau cherche ainsi les « causes générales qui [...] font agir [les hommes] »<sup>351</sup>. Le temps et l'espace indéterminés de l'uniformité de l'état de nature apparaissent donc dans une sorte de laboratoire des passions<sup>352</sup>, où Rousseau veut saisir l'homme dans sa totalité, plus proche de l'intégralité du nombre primitif de Leibniz que d'une « image mythique de l'individu absolu »<sup>353</sup>. Cette pratique renvoie en quelque sorte aux expériences réalisées par Rousseau « dans le laboratoire de Francueil à Chenonceaux »<sup>358</sup>. De cette pratique et de cette méthodologie, on entend la structure de ce que Rousseau appelle dans l'*Émile* « physique expérimentale » par opposition aux « études spéculatives »<sup>359</sup>. L'homme sauvage, façonné à la manière de l'homme solitaire

---

<sup>348</sup> L. de Jaucourt, « Mythologie », in *Encyclopédie*, op. cit., p. 924.

<sup>349</sup> V. Goldschmidt, op. cit., p. 238.

<sup>350</sup> *FP*, X, 1, *OC* III, p. 529. À propos de cet extrait, voir les commentaires de V. Goldschmidt (op. cit., p. 162-163), et de R. Derathé (« Notes et variantes », in *OC* III, note 1 (ref. p. 529), p. 1533).

<sup>351</sup> *FP*, X, 1, *OC* III, p. 529.

<sup>352</sup> Cf. V. Goldschmidt, op. cit., p. 233-234

<sup>353</sup> Soutenue par Yves Touchefeu, « Le sauvage et le citoyen – le mythe des origines dans le système de Rousseau », in *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières (1680-1820)*, op. cit., p. 183.

<sup>358</sup> Cf. B. Bensaude-Vincent, « La nature laboratoire », in B. Bensaude-Vincent & B. Bernardi, op. cit., p. 155.

<sup>359</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 370.



de Lucrèce (*De rer. nat.*, V), n'est pas soumis à la manipulation d'un dramaturge exposant, comme chez Homère, l'épopée des héros<sup>360</sup>, ou comme chez Buffon, Diderot ou Condillac, exposant l'odyssée des sens ; il acquiert corporéité, une réalité. La voie ouverte par Rousseau – en conflit ouvert avec Hobbes et les juristes – ne suit pas celle des mythes (même si l'on veut la rapprocher d'une « version juridique du mythe »<sup>361</sup>) ; non seulement pour une question méthodologique ou rhétorique, mais en vue de la cohérence théorique elle-même. La vérité du mythe et de la théologie est circonscrite dans un champ bien délimité de besoins et d'intérêts humains, qui trouvent leur justification dans le registre du fictif, de la fable<sup>362</sup> ; ainsi, il n'est pas rare que la théologie et le mythe soient confondus dans les interprétations<sup>363</sup>. L'état de nature et l'homme sauvage sont des fictions, des hypothèses que Rousseau, comme nous l'avons déjà dit, veut pourtant revêtir de *vérité*, en quête de « comprendre – comme le dit M. Foucault – ce qui est le contraire de lui-même [du mythe] ou du moins sa vérité déviée », qui est « une vérité irréaliste », de façon que « le mythe de ce monde irréel perd peu à peu avec son caractère d'univers sa valeur fictive », mais aussi théorique, « pour devenir et de plus en plus restreint et de plus en plus réel »<sup>364</sup>, c'est-à-dire la réalité du concept, la vérité de l'hypothèse.

Revenons maintenant aux attributions d'un mythe par rapport aux sociétés naissantes. Rousseau souligne avec insistance qu'à l'époque de ces sociétés, « les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels »<sup>372</sup>. Si les sociétés naissantes constituent la « jeunesse du monde », on ne peut pas oublier que c'est à cette époque que « le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps » est donné<sup>373</sup>,

---

<sup>360</sup> Car les « dieux d'Homère “régler” sans cesse la conduite des héros » (G. Dumézil, *L'Oublie de l'homme et l'honneur des dieux*, in op. cit., p. 652).

<sup>361</sup> Jean Terrasse, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, Palais des Académies, 1970, p. 85.

<sup>362</sup> Concernant la proximité et l'appropriation de la mythologie par la théologie, voir G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale V – Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, op. cit., surtout le sujet III du chapitre V de la première partie. Et à propos d'autres moments où le discours théologique se superpose à celui mythique, cf. par exemple Georges Dumézil, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* [1968], in *Mythe et épopée I, II, III*, préface de Joël H. Grisward, Paris, Gallimard (Quarto), 1995, p. 306.

<sup>363</sup> Voir Y. Touchefeu (art. cit., p. 190), qui rapproche le « mythe primitif » de la « présence du Créateur ».

<sup>364</sup> M. Foucault, « Introduction » [aux *Dialogues* ; A. Colin, 1962], in *Dits et écrits I. 1954-1975*, éd. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald (1<sup>ère</sup> éd. 1994), Paris, Gallimard (Quarto), 2001, p. 213.

<sup>372</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 170.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 169-170.

et que dès les premières comparaisons « nacquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie »<sup>374</sup>. Donnant peu d'attention à ces considérations, on superpose aux sociétés naissantes l'interprétation mythique, en contournant ainsi les caractéristiques qui empêchent l'idéalisation d'un état parfait, lié au temps et à l'espace du sacré<sup>376</sup>. En ce sens, l'on se contente de signaler que les sauvages appartiennent à la période « où le bonheur se vit dans la complémentarité de la conquête d'une mesure, dans la joie de la liberté »<sup>377</sup>. Et quand inévitablement nous sommes confrontés à la caractérisation qui échappe à l'idyllique, l'on donne une description euphémisée, se limitant à mentionner que « les passions de l'amour engendrent la jalousie et [...] les hommes acquièrent une sorte de civilité et évoluent vers l'inégalité »<sup>378</sup>.

Lorsque nous avançons que la lecture de *La Grammatologie* s'effectue de manière biaisée, nous voulons dire que peu importe si Derrida évoque un temps avant le temps, car à aucun moment il ne se réfère proprement à l'espace et au temps du sacré, ni à une perfection immaculée. Derrida considère la première étape des « premiers temps » comme fictive<sup>379</sup>, parce qu'il s'agit en fait d'une abstraction. La fiction a ici pour rôle de formuler un *invariant structurel* qui doit être considéré « dans toute structure historique possible » comme « une strate préhistorique et présociale »<sup>380</sup>. L'invariant structurel, qui peut être situé – comme le dit Rousseau – « à quelque âge du genre humain »<sup>381</sup>, constitue donc le cadre méthodologique, agissant comme le terme extrême de sa décomposition analytique. Rousseau serait en contradiction avec sa propre méthodologie s'il structurait son anthropologie sur le mythe dans ses variantes, puisqu'il s'agirait d'établir, de manière antagonique, son fondement scientifique sur la conscience du sacré. Il aurait été également indulgent et commode d'utiliser l'approche biblique pour penser l'homme originel. Mais le sacré et la religion sont expressément écartées de l'anthropologie de Rousseau, notamment dans le second *Discours*. Ce discours détourne la quête d'une sacralité absolue, il retrace le chemin de la « chute » et la redimensionne dans une chaîne

---

<sup>374</sup> Ibid., p. 170.

<sup>376</sup> M. Eigeldinger, op. cit., p. 100.

<sup>377</sup> Ibid., p. 99.

<sup>378</sup> Ibid., loc. cit. Plus attentif aux considérations faites dans le second *Discours*, sur le caractère sanguinaire des sociétés commencées, V. Goldschmidt comprend autrement, qu'il émerge là une société qui nous présente « l'avantage de récuser par avance le mythe, si l'on peut dire, qui prête à Rousseau le "mythe du bon sauvage" », car « le sauvage [...] n'apparaît, ni à titre de mythe ou de "rêve" » puisque « la description du sauvage "sanguinaire et cruel" n'a rien d'idyllique » (V. Goldschmidt, op. cit., p. 448-449).

<sup>379</sup> Cf. J. Derrida, op. cit., p. 306.

<sup>380</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>381</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 395.

de relations : relation absolue de l'homme avec lui-même au pur état de nature, relation limitée au noyau familial, relation sociale avec les sociétés naissantes, relation politique des hommes en société, etc. Nous pourrions très bien utiliser ici la distinction que Jean-Pierre Vernant fait entre le mythe et la pensée philosophique qui émerge dans la Grèce antique (VI<sup>ème</sup> - V<sup>ème</sup> siècles). Il est certain que le mythe est à la base d'une certaine vérité, étant lui-même un élément de cette vérité. Si la philosophie de Rousseau est, comme l'on sait bien, une recherche infatigable et laborieuse de la vérité, il faut rappeler que cette vérité, dans le bilan de son anthropologie, n'est pas la même que celle postulée par le mythe en général, qui dépend toujours de l'intervention des « Êtres surnaturels »<sup>382</sup>. Pour Rousseau, au contraire – comme ce serait déjà le cas pour les Grecs anciens, selon Vernant –, il s'agit de rechercher une « vérité ouverte, accessible à tous et de fonder sur sa propre force démonstrative ses critères de validité »<sup>383</sup>, puisque dans son heuristique prévaut « la rigueur formelle de la démonstration »<sup>384</sup>. Cette accessibilité du discours, d'allure tout à fait universelle, est l'un des aspects les plus cohérents pour ceux qui veulent rapprocher Rousseau du mythe, mais un tel élément en dit plus sur les effets du discours que sur son contenu même.

Nous en concluons donc que : (i) l'homme naturel ne constitue ni un mythe d'origine ni un mythe du paradis, car sa première étape d'uniformité spatio-temporelle est une nécessité effectivement méthodologique et expérimentale, et non pas un temps de perfection sacrée qui dépendrait de l'intervention de forces surnaturelles ; (ii) les sauvages des sociétés naissantes ne constituent pas non plus un mythe, compte tenu du fait que leurs caractéristiques sociales et morales empêchent toute compréhension idyllique. Les sauvages du pur état de nature font partie du plan structurel de la théorie de l'homme. Le retour à un temps et à un espace indéfinis et indéterminés ne dépend pas de l'intervention du sacré, mais d'une radicalisation de la méthode de dépouillement qui conduit l'homme au *degré zéro* de l'existence. Sans percevoir les enjeux méthodologiques de la théorie de l'homme et de son historicité, il a été possible de prêter au sauvage une conscience mythique.

---

<sup>382</sup> M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 15.

<sup>383</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensamento entre os gregos*, trad. br. de H. Sarian, São Paulo, Paz e Terra, 1990, p. 380.

<sup>384</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

Mais le vrai désavantage d'une telle mythification du sauvage, c'est qu'elle bâillonne la théorie de la bonté naturelle. Le mythe, s'il avait été effectivement appliqué aux sauvages, ferait basculer cette théorie dans le domaine de la dépendance, car il projette à l'extérieur – sur le plan du sacré – ce que Rousseau s'est efforcé de ramener vers la réalité physique de l'homme et sur le plan historique de l'humanité<sup>385</sup>. La détermination téléologique du sacré révèle en outre la nature dogmatique du mythe, et lorsqu'elle est juxtaposée aux sauvages, elle anéantit toute entreprise de seconder une bonté entièrement anthropologique, c'est-à-dire indépendante d'un don quelconque de la divinité. De la même manière que les maux n'ont pas de causes extérieures à l'homme lui-même, la bonté aussi est tout à fait immanente (amour de soi, piété naturelle). C'est sans se rendre compte de ce qui y est réellement en jeu sur le plan théorique, et sans entendre le développement méthodologique qu'on a pu hypostasier le mythe des sauvages, mettant en cause, inévitablement et en même temps, la démarche scientifique et expérimentale qui constitue l'assise systématique des sauvages et le grand enjeu de l'anthropologie de Rousseau : la défense de la théorie de la bonté naturelle, qui est l'avatar de la liberté naturelle et civile (car « ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être »<sup>386</sup>, parce que l'homme est naturellement bon). L'inversion alors pratiquée est d'une importance capitale et d'une portée qu'on n'envisage pas toujours. La bonté naturelle, conçue comme essentiellement plastique dans le second *Discours*, donc inhérente à l'existence physique de l'homme, ne se réfère plus ni à la raison humaine, ni à la raison première des jurisconsultes, ni à l'idée de Bien, qui renverrait aux théories de Platon. C'est dans le but d'assurer l'immanence de la bonté naturelle – qui traverse le paradigme sauvage de bout en bout –, que nous avons jugé bon d'écarter préalablement l'interprétation mythique.

## **2. La Découverte du Nouveau Monde**

### *a. Le dépaysement*

*La boussole ouvrit, pour ainsi dire, l'univers.  
On trouva l'Asie et l'Afrique, dont on ne  
connaissait que quelques bords ; et l'Amérique,  
dont on ne connaissait rien du tout.*

---

<sup>385</sup> Dès « la question posée par l'Académie de Dijon – observe H. Gouhier –, Jean-Jacques a reconnu [...] son problème, celui de la civilisation historique dans laquelle il vit, et parce qu'il est son problème, les mythes classiques de la docte ignorance et du bon vieux temps ne représentent ici qu'un "primitivisme" décoratif » (H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, éd. cit., p. 26).

<sup>386</sup> *EP*, OC III, p. 254.

« Jusqu'à Christophe Colomb qui découvrit l'Amérique on ne connoissoit qu'un côté du Globe, savoir celui que nous habitons »<sup>397</sup>, écrit Rousseau à propos de la nouveauté portée par cet événement. Las Casas avait décrit lui aussi, un « temps si neuf et à nul autre pareil »<sup>398</sup>. Et Montaigne, de son côté, déclare que « cette découverte d'un país infini semble estre de considération », ce qui l'amène à s'interroger : « Je ne sçay si je me puis respondre que il ne s'en face à l'advenir quelque'autre »<sup>399</sup>. La « découverte » apporte à l'Occident quelque chose de radicalement nouveau, quelque chose qui n'avait pas été vécue, ni avec le primitivisme des Anciens (Ovide, Tacite, Lucrèce, etc.), ni avec le contact avec d'autres peuples. Ce que nous avons avec la découverte du Nouveau Monde, « ou plutôt celle des Américains », écrit Tzvetan Todorov en faisant écho aux philosophes, c'est « la rencontre la plus étonnante de notre histoire », car « dans la “découverte” des autres continents et des autres hommes il n'y a pas vraiment ce sentiment d'étrangeté radicale : les Européens n'ont pas tout à fait ignoré l'existence de l'Afrique, ou de l'Inde, ou de la Chine »<sup>400</sup>. « C'est la découverte d'Amérique qui, on le sait, a fourni à l'Occident l'occasion de sa première rencontre avec ceux que, désormais, on allait nommer Sauvages », ajoute Pierre Clastres<sup>401</sup>. Et ainsi, comme déjà signalé, émerge la nouvelle catégorie qui rivaliserait désormais avec les catégories de l'Ancien et du Moderne<sup>402</sup>. C'est une catégorie qui, malgré la référence persistante aux Anciens, dénote une réelle autonomie, étant donné la spécificité et la différence radicale de ses caractéristiques géographiques et culturelles. Toujours selon la littérature spécialisée, nous aurions donc avec la découverte le fondement de l'identité moderne<sup>403</sup>, une « crise

---

<sup>396</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (II), présentation par V. Goldschmidt, Paris, GF Flammarion, 1979, livre XXI, chap. XXI, p. 65.

<sup>397</sup> *TS*, chap. 3<sup>ème</sup>, *OC V*, p. 588.

<sup>398</sup> Cité ici d'après T. Todorov, *La conquête de l'Amérique - La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 13.

<sup>399</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 203.

<sup>400</sup> T. Todorov, *op. cit.*, p. 12-13.

<sup>401</sup> Pierre Clastres, *Archéologie de la violence – La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions de l'Aube, 2016, p. 8.

<sup>402</sup> Voir F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, p. 41.

<sup>403</sup> Pour Todorov, « c'est bien la conquête de l'Amérique qui annonce et fonde notre identité présente ; même si toute date permettant de séparer deux époques est arbitraire, aucune ne convient mieux pour marquer le début de l'ère moderne que l'année 1492, celle où Colomb traverse l'océan Atlantique » (T. Todorov, *op. cit.*, p. 13).

de la conscience européenne »<sup>404</sup> et un problème spatio-temporel<sup>405</sup>, ou encore une redéfinition « dans une nouvelle géographie et dans un nouveau temps »<sup>406</sup>. En somme, un tel avènement a produit un bouleversement sans égal dans le monde occidental.

L'un des premiers problèmes alors soulevé porte à connaître l'origine de l'autre-sauvage, c'est la « grande et difficile question » : « comment la race d'hommes s'est répandue en l'Amérique, & d'ou elle est venue en ce Nouveau Monde », s'enquiert, entre autres, Charles de Rochefort<sup>407</sup>. Et puis, s'ensuit le problème de *comment* aborder cette altérité. Montaigne avait déjà compris qu'un tel problème renvoyait au schéma anthropologique des Grecs, qui jugeaient les non-Grecs comme des barbares<sup>408</sup>. C'est la « rhétorique de l'altérité » qui ne fonctionne que par le biais d'une procédure d'autopsie<sup>409</sup>, où le *même* s'impose comme paramètre majeur. L'erreur d'appréhension de l'autre est alors répétée avec l'épisode de la découverte. D'après ce que dit Montaigne, on peut introduire l'idée que le *même* est le miroir par lequel le jugement est établi, car l'un juge toujours l'autre à partir de ses propres opinions et coutumes<sup>411</sup>. Et les échos se font entendre aussi chez Rousseau : « Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux »<sup>412</sup>. Et puis, beaucoup plus tard, chez Lévi-Strauss : « En parcourant des espaces vierges, ils [les explorateurs] étaient moins occupés de découvrir un nouveau monde que de vérifier le passé de l'ancien. Adam, Ulysse leur étaient confirmés »<sup>413</sup>. Le paradigme des Anciens et de l'Écriture<sup>414</sup> guident la majorité des interprétations sur l'autre-sauvage. Il en fut de

---

<sup>404</sup> Parce que tous les intellectuels, philosophes et écrivains « étaient occupés à reprendre [les problèmes], comme s'ils eussent été nouveaux, les problèmes qui sollicitent éternellement les hommes, celui de l'existence de la nature et de Dieu, celui de l'être et des apparences, celui du bien et du mal, celui de la liberté et de la fatalité, celui des droits du souverain, celui de la formation de l'état social – tous les problèmes vitaux » (Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin & Cie, 1935, p. VI).

<sup>405</sup> Cf. Anthony Pagden, « La découverte de l'Amérique et la transformation du temps et de l'espace en Europe », *Revue de synthèse*, t. 129, n. 3, 6<sup>e</sup> série, Paris, 2008, p. 421-436.

<sup>406</sup> Bertrand Binoche, *Nommer l'histoire - Parcours philosophiques*, Paris, Éditions EHESS, 2018, p. 86.

<sup>407</sup> Charles de Rochefort, *Histoire naturelle et morale des Iles Antilles de l'Amérique. Avec vn Vocabulaire Caraïbe*, Rotterdam, chez Arnould Leers, 1658, chap. VII, p. 324.

<sup>408</sup> « Quand le Roy Pyrrhus passa en Italie, apres qu'il eut reconneu l'ordonnance de l'armée que les Romains luy envoyoient au-devant : Je ne sçay, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelloyent ainsi toutes les nations estrangieres), mais la disposition de cette armée que je voy, n'est aucunement barbare » (Montaigne, op. cit., p. 202).

<sup>409</sup> Cf. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote - Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

<sup>411</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, éd. cit., p. 205.

<sup>412</sup> *EOL*, VIII, OC V, p. 394.

<sup>413</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 78.

<sup>414</sup> Thème minutieusement analysé par Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde - La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)* [1977], Préface de Frank Lestringant ; trad. fr. par Arlette Estève et Pascal Gabellone, Lecques, Théâtète,

même pour Colomb qui, dans son *Album Amicorum*<sup>415</sup>, son journal de voyage, utilisa les ressources d'*Esdras* pour traduire et resignifier l'existence des habitants du Nouveau Monde<sup>416</sup>. Les arguments utilisés y sont donc « d'autorité, non d'expérience »<sup>417</sup>. C'est ce qui constitue les *topoi* de l'imaginaire de l'époque<sup>418</sup> pour traduire le Nouveau Monde comme une sorte de Paradis terrestre<sup>419</sup>, et ses habitants par le biais d'un monogénisme biblique opposé au polygénisme<sup>420</sup>. L'erreur de traduction est en adéquation avec le moule d'une idéologie universaliste, qui s'exprime surtout par son ethnocentrisme latent<sup>421</sup> : les Européens étant eux-mêmes la civilisation par antonomase<sup>422</sup>. Le jugement sur l'autre s'effectue donc toujours à travers le reflet de la réalité européenne elle-même, ce que Rousseau critique ponctuellement : « depuis trois ou quatre cens ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens »<sup>423</sup>. Car, comme on lit dans la deuxième lettre d'*Émile et Sophie* : « Les voyageurs, s'environnant toujours de leurs usages, de leurs habitudes, de leurs préjugés, de tous leurs besoins factices, ont, pour ainsi dire, une atmosphère qui les sépare des lieux où ils sont, comme d'autant d'autres mondes différens du leur »<sup>424</sup>.

Rappelons la formule anthropologique qui figure dans l'*Essai* : « Quand on veut étudier les hommes il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin »<sup>425</sup>. Avec *La Découverte*, il semble que nous ayons la

---

2000. Voir aussi Mondher Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, trad. it. de A. Ravera, Bari, Dedalo, 1997.

<sup>415</sup> Cf. Paul Hazard, op. cit., p. 6.

<sup>416</sup> Voir le chapitre « Colon herméneute », in Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique*, p. 24. Il s'agit là des transcriptions que Las Casas avait fait des journaux de voyage de Colomb.

<sup>417</sup> Id., ibid., p. 27.

<sup>418</sup> Cf. Gabriella D'Agostino, « Un lungo viaggio », in Giuseppe Cocchiara, *L'eterno selvaggio* [1961], A cura di Gabriella D'Agostino, Palermo, Selerio editore, 2000, p. 15.

<sup>419</sup> Traduction qui sera aussi celle de Vespucci (cf. Antonello Gerbi, *La natura delle Indie nove - Da Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1975, p. 48-49).

<sup>420</sup> Sur le polygénisme, voir l'œuvre citée ci-dessus de G. Gliozzi, notamment le chapitre III de la deuxième partie (« 2 – Paracelse : de la “bestialité” au polygénisme » ; « 5 - Polygénisme et préadamisme chez Gioradano Bruno » ; « 6 - Polygénisme et pratique coloniale »), et dans le chapitre III de la troisième partie (« 1 - Crise et nouvelles perspectives du polygénisme » ; « 2 - Le préadamisme : version biblique du polygénisme » ; « 4 - Polygénisme en Angleterre »).

<sup>421</sup> Cf. T. Todorov, op. cit.

<sup>422</sup> Cf. G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio*, p. 45.

<sup>423</sup> *DI*, Notes, *OC* III, p. 212. La formulation de cette critique sera reprise et redimensionnée par Paul Hazard, en tenant compte du fait que « le voyageur qui court jusqu'au bout du monde ne trouve jamais que ce qu'il apporte : son humaine condition » (P. Hazard, op. cit., p. 3).

<sup>424</sup> *ES*, Lettre 2<sup>ème</sup>, *OC* IV, p. 912.

<sup>425</sup> *EOL*, VIII, *OC* V, p. 394.

première application de ce principe méthodologique. Au-delà de l'observation anthropologique, l'autre-sauvage apparaît comme ce qui heurte, dans un système d'identification – selon la terminologie de Lévi-Strauss<sup>426</sup> –, les similitudes et les différences. En ce sens, *La Découverte* peut être comprise comme le premier laboratoire, le premier « creuset » anthropologique, mais aussi psychologique, par lequel Rousseau esquisse, même sans l'avoir prémédité, son système d'identification (dans la recherche, comme le dirait Lévi-Strauss, des « égards réciproques », pour « construire un devenir harmonieux »<sup>427</sup>). Avec *La Découverte*, on peut apprécier les germes du « il » (l'autre) qui commence à se penser dans l'intériorité de Rousseau<sup>428</sup>. C'est d'ailleurs dans cette tragédie que Rousseau ébauche certaines relations conceptuelles qui, malgré leur caractère embryonnaire, auront une place privilégiée dans son système.

#### *b. La Découverte, entre histoire et fiction*

Nous voulons mettre en lumière ici les aspects philosophiques esquissés dans cette tragédie, qui jusqu'à aujourd'hui n'a fait l'objet que de recherches très limitées. *La Découverte* a été écrite en trois actes, et sa datation reste encore peu précise, située entre 1739 et 1741<sup>429</sup>. L'attention de Rousseau se porte alors sur la musique et a pour source l'esprit littéraire des tragédies de l'époque, qui abordent le thème des sauvages, tels que *Montezume, le dernier roi du Mexique* (1702) de La Martinière, *l'Arlequin sauvage* (1721) de Delisle, *l'Ile des esclaves* (1725) de Marivaux, la *Danse des deux sauvages* (1725) de Claude et François Parfaict et Quentin Godin d'Abguerbe, *Les Indes Galantes* (1735) de Fuzelier, avec la musique de Rameau, et surtout *l'Alzire* (1736) de Voltaire. Montaigne, dans « Des Cannibales », Fénelon avec son *Télémaque* et l'abbé Prévost avec *Cleveland*, sont aussi de fortes références pour cette tragédie. Mis à part quelques exceptions, la majorité des auteurs s'empare de l'image des Indiens d'Amérique pour critiquer la conduite morale des Européens eux-mêmes : « Nous seuls en ce climat nous sommes les barbares »<sup>430</sup>, affirme le personnage Alvarez dans *l'Alzire*. Et Montaigne avait

---

<sup>426</sup> « La volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi ». C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », op. cit., p. 47.

<sup>427</sup> Id., Ibid., p. 54.

<sup>428</sup> « Ce que Rousseau exprime, par conséquent, c'est [...] qu'il existe un « il » qui se pense en moi » (id., ibid., p. 49).

<sup>429</sup> Voir Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, in *OCT XVI*, p. 24 ; et Jacques Scherer, « Notes et variantes », in *OC II*, p. 1833-1834.

<sup>430</sup> Voltaire, *Alzire*, Acte I - 86.



écrit avant : « à la vérité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et détournez de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutost sauvages »<sup>431</sup>.

Les spécialistes dressent une liste d'approximations littéraires entre la tragédie de Rousseau et les œuvres citées<sup>432</sup>, et grâce à ces approximations et comparaisons, Jacques Scherer juge que « les idées de la *Découverte* sur le Nouveau Monde n'ont [...] rien d'original et peuvent [...] toutes être assignées à des sources aisées à déceler »<sup>433</sup>. Cette position est plus ou moins partagée par d'autres commentateurs, qui font de cette tragédie un texte d'une qualité littéraire douteuse et sans aucune expression philosophique<sup>434</sup>. La seule exception se trouve dans un texte d'André Michel, où il fait une remarque, en deux ou trois lignes, sur la vertu des sauvages de *La Découverte*, dont le second *Discours* reprendra l'exemple<sup>435</sup>.

Il y a une circonstance aggravante qui peut, au moins en partie, expliquer la sous-évaluation majoritaire de notre tragédie : Rousseau lui-même l'a brûlée<sup>436</sup>, lui infligeant une sorte de mort symbolique. Pourtant, si l'on isole *La Découverte* de la masse de tragédies composées sur le thème des sauvages, on y perçoit les contours d'une suite de questions philosophiques qui réapparaîtront plus tard dans son système. La première d'entre elles concerne le processus méthodologique qui unit histoire et fiction. Cette méthode sera déployée sur un autre versant dans le second *Discours*<sup>437</sup> et dans la *Nouvelle Héloïse*<sup>438</sup>, par exemple.

---

<sup>431</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 205.

<sup>432</sup> Parmi ces approches, nous citons le thème du Nouveau Monde, la vertu, la fierté et la simplicité des sauvages, le couple amoureux (Alvar-Carime, dans *La Découverte*, Gusman-Alzire, dans *l'Alzire*, et Carlos-Phanie, dans *Les Indes Galantes*) et de nombreux mots et phrases que Rousseau aurait repris.

<sup>433</sup> Jacques Scherer, « Notes et variantes », in *OC* II, p. 1835.

<sup>434</sup> J. Terrasse, par exemple, juge qu'elle est de « peu d'intérêt » (*Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, p. 90).

<sup>435</sup> André Michel, « Deux portraits de Rousseau », *ASJRR*, t. II, 1906, p. 138.

<sup>436</sup> « J'avois fait à Chambéri un Opera tragedie intitulé *Iphis et Anaxarete*, que j'avois eu le bon sens de jeter au feu. J'en avais fait à Lyon un autre intitulé, *la decouverte du nouveau monde*, dont, après l'avoir lu à M. Bordes, à l'Abbé de Mably, à l'Abbé Trublet et à d'autres j'avois fini par faire le même usage, quoique j'eusse déjà fait la musique du prologue et du premier Acte, et que David m'eut dit en voyant cette musique, qu'il y avoit des morceaux dignes du Buononcini » (*C*, *OC* I, p. 294).

<sup>437</sup> Comme l'observe André Charrak, « chez Rousseau comme chez Descartes, le recours à la fiction déréalise un monde qui est lui-même mensonger (celui de l'École, suivant le *Traité de la lumière* ; celui des philosophes politiques et des jurisconsultes dans le second *Discours*), pour atteindre la vérité des phénomènes du monde matériel ou du monde humain » (« Mythes, fiction et naturalité », in B. Binoche & D. Dumouchel (dir.), *Passages par la fiction*, Paris, Hermann, 2013, p. 64-65).

<sup>438</sup> Sur l'utilisation de ce « dispositif », entre fiction et réalité dans *La Nouvelle Héloïse*, cf. Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, dir. et présentation de Franklin de Matos, São Paulo, Cosac Naify, 2008, p. 257-262.

*La Découverte*, écrite comme une fiction, constitue un écran où se projettent les « propres conjectures » de Rousseau<sup>439</sup>. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle fiction, ni de n'importe quels personnages dans un lieu imaginaire, mais d'une rencontre entre histoire et fiction. Rousseau « fictionne » l'histoire, lui ajoute une dimension fabulatrice. Le personnage choisi est Colomb et non un personnage issu d'une fable. La tragédie se déroule dans le premier lieu où les explorateurs ont débarqué dans le Nouveau Monde. Rousseau situe son intrigue au moment crucial, inaugural de la découverte. Il s'appuie ainsi sur les données historiques très répandues à l'époque, « car elles confèrent une valeur supérieure aux fictions »<sup>440</sup>. On pourrait comprendre, avec P. Burgelin, que cette fiction historique « permet de se rendre utile à la grande famille humaine [...] par l'effort d'imagination »<sup>441</sup>. Il ne s'agit pas d'un appel à une raison falsifiée (déjà dénoncée par Montaigne), mais plutôt d'un appel à l'imagination envisageant la construction d'une réalité désirée, qui a été auparavant détournée et supprimée. Rousseau confirme la nécessité de rendre l'histoire utile dans une note du livre II de l'*Émile* :

Les anciens historiens sont remplis de vües dont on pourroit faire usage quand même les faits qui les présentent seroient faux : mais nous ne savons tirer aucun vrai parti de l'histoire ; la critique d'érudition absorbe tout, comme s'il importoit beaucoup qu'un fait fut vrai, pourvu qu'on en pût tirer l'instruction utile. Les hommes sensés doivent regarder l'histoire comme un tissu de fables dont la morale est très appropriée au cœur humain.<sup>442</sup>

Sans s'emparer dans son entièreté de la scission moderne entre fable et histoire, Rousseau semble alors avoir expérimenté, avec *La Découverte*, l'articulation de deux éléments constitutifs de l'« histoire philosophique » ou « raisonnée » des Lumières, à savoir le *vrai* et l'*utile*<sup>443</sup>. La vérité y est transformée pour être rendue utile. Une fois de plus on peut entendre les échos de la critique de Montaigne dans la pensée de Rousseau, critique qui présente une raison qui ne serait plus la même que celle des historiens, car les historiens, déclare Montaigne, « ne se peuvent garder d'altérer un peu l'Histoire » : « ils ne vous représentent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu »<sup>444</sup>.

---

<sup>439</sup> Ne s'agissant pas exactement de *La Découverte*, mais dans un sens qui pourrait bien être employé ici, l'observation est faite par A. Charrak (art. cit., p. 64).

<sup>440</sup> Id., Ibid., p. 59.

<sup>441</sup> P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, p. 195.

<sup>442</sup> *E*, II, note (\*), *OC* IV, p. 415.

<sup>443</sup> Cf. B. Binoche, *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, p. 11.

<sup>444</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 205.

### 3. Amour et fureur, fer et liberté, une esquisse conceptuelle

#### *Preliminaires*

Si avec la physique expérimentale, évoquée dans l'*Émile*, il s'agit avant tout d'une théorie de l'être sensible et d'une psychologie des passions, il faut analyser ici la transition vers une « psychologie collective » pour rendre compte des nouveaux sentiments et pathologies qui surgissent avec l'avènement des sociétés. Dans l'*Émile*, la physique expérimentale se limite à étudier « les premiers mouvemens naturels de l'homme »<sup>445</sup> et les premiers « rapports sensibles que les choses ont avec nous »<sup>446</sup>. Mais dès que nous déplaçons cette physique dans le second *Discours*, elle apparaît comme « étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs »<sup>447</sup>, en bref comme la recherche des « facultés naturelles »<sup>448</sup>. Ce que nous révèle cette physique expérimentale, dans le second *Discours*, c'est avant tout la plasticité de l'homme, sa caractéristique d'« être sensible ; qualité [...] commune à la bête et à l'homme »<sup>449</sup>. De là, Rousseau établit, maintenant dans l'*Émile*, les sens comme primordiaux, comme prémisses de l'esprit qui précéderaient la raison, étant donné que « tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens », ce qui prouve donc que « la première raison de l'homme est une raison sensitive »<sup>450</sup>.

La physique expérimentale ne pourrait toutefois pas rendre compte des relations interpersonnelles des hommes dans la société, car ces relations en excèdent le champ. Certains des liens qui marquent le passage de la physique expérimentale à la psychologie collective peuvent néanmoins en être dégagés, à savoir la théorie des relations et la psychologie des passions. L'une et l'autre apparaissent également à leurs premiers niveaux dans la physique expérimentale de Rousseau. L'homme sauvage dans le second *Discours* est étudié dans ses premières passions, relatives « à sa propre conservation » et dans ses premiers « rapports sensibles [avec] les choses »<sup>451</sup>. En effet, aussi bien les passions que les relations postulent le passage du sentiment de conservation à celui de l'amour-propre. Et ailleurs, dans l'*Émile*, Rousseau énumère les deux principales formes

---

<sup>445</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 369.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>447</sup> *DI*, Préface, p. 126.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>450</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 370.

<sup>451</sup> *Ibid.*, loc. cit.

des passions humaines auxquelles correspondent les deux tâches principales de la première étape de sa théorie de l'homme : « 1. Sentir les vrais rapports de l'homme tant dans l'espèce que dans l'individu. 2. Ordonner toutes les affections de l'âme selon ces rapports »<sup>452</sup>.

En reprenant les tout premiers mouvements du paradigme sauvage, en insérant – à titre d'esquisse – *La Découverte* dans les recherches sur l'anthropologie de Rousseau, on s'aperçoit qu'il ébauche son approche sur les passions par le milieu, c'est-à-dire, qu'il commence par l'amour dans l'expression des sociétés sauvages ou bien entre l'amour de soi de l'homme naturel et l'amour-propre des sociétés civiles. On pourrait aussi dire qu'il commence par le milieu et par la fin à la fois, puisqu'il s'agit de la relation conflictuelle entre deux étapes de l'amour-propre : la première encore liée à la pitié – un peu altérée – chez les sociétés naissantes, et la seconde, déjà assez éloignée de la pitié, qui configure finalement chez les sociétés civiles la dégénérescence de l'humanité : c'est la « pitié stérile » dont parle la *Lettre à D'Alembert*<sup>453</sup>. La première étape de l'amour-propre est représentée, dans *La Découverte*, par le « peuple sauvage » du Nouveau Monde, et la seconde par les « conquérants » européens. L'amour, dans ses différentes manifestations, fonctionne comme le fil conducteur qui nous transporte d'un pôle à l'autre de l'anthropologie de Rousseau.

Reprendre *La Découverte* comme point de départ du paradigme du sauvage nous aide à repenser et par conséquent à repérer les éléments du « moi relatif » dans l'anthropologie de Rousseau. Nous revenons à ce sujet dans le chapitre III.

Dans l'esquisse qui suit, nous souhaitons saisir plutôt un rapport entre concepts qu'une généalogie de chaque concept alors considéré isolément. Nous tâcherons ainsi de montrer, à l'aune d'une psychologie collective, les rapports entre amour et fureur d'une part, et d'autre part les rapports entre fer et liberté, dans le cadre du passage de la nature à la culture. L'amour passionnel émerge comme cause de la guerre de tous contre tous que Rousseau refuse d'une certaine façon à l'état de nature (au sens de guerre civile), mais qu'il rapporte à l'émergence des sociétés. Et le fer représente l'image de la loi civile en opposition à la liberté encore naturelle des peuples sauvages. La considération sur ces rapports conceptuels dans *La Découverte* nous permettra de retracer à la fois l'origine du

---

<sup>452</sup> Ibid., IV, p. 501.

<sup>453</sup> *LdA*, OC V, p. 23.

paradigme et d'autres agencements conceptuels qui occuperont, plus tard, une place fondamentale dans le second *Discours*, soit sur la forme passionnelle de l'amour en société – qui débute avec les premières formations familiales –, soit sur le passage de l'organisation sociale des sauvages au gouvernement civil.

a. *Amour et fureur*

*Vengeance, Amour unissez-vous.  
Portez partout le ravage.*

Rousseau, *La Découverte*

Lorsque Rousseau reprend sa réflexion sur les sociétés naissantes dans le second *Discours* et affirme le nouveau domaine de l'amour – alors écarté de sa connotation exclusivement physique –, on n'imagine pas qu'une réflexion sur l'amour ait déjà été esquissée dans *La Découverte*<sup>454</sup>. Les passions jouent un rôle fondamental dans la théorie de l'homme : rôle de principe actif<sup>455</sup> et de « principe de connaissances »<sup>456</sup> qui a été remarqué par de nombreux spécialistes (tels que V. Goldschmidt, Patrick Hochart et plus récemment Martin Rueff<sup>457</sup>). Si l'on considère l'importance d'une théorie des passions dans l'anthropologie de Rousseau, il semble qu'en reprenant ses premières réflexions sur l'amour, nous pouvons retracer le chemin de l'amour développé ultérieurement dans le second *Discours*. Il ne s'agit pas ici d'épuiser les divers sens de l'amour dans l'œuvre de Rousseau<sup>458</sup>, mais juste d'établir une comparaison entre l'amour passionnel esquissé dans *La Découverte* et celui étoffé dans le second *Discours*.

Si « Rousseau n'a jamais exposé systématiquement sa théorie de l'origine sociale des passions » humaines, « il suffit – comme le remarque Robert Derathé – de lire attentivement le *Discours sur l'inégalité* et l'*Émile* pour se convaincre que notre auteur a

---

<sup>454</sup> A l'exception de J. Terrasse, qui avait noté, même sans développer l'argument, que « l'amour y occupe [dans *La Découverte*] une plus grande place que le sujet annoncé par le titre » (op. cit., p. 90).

<sup>455</sup> « Il n'y a que la passion qui nous fasse agir » (*E*, II, *OC*, IV, p. 453).

<sup>456</sup> Cf. Martin Rueff, *À coups redoublés – Anthropologie et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Mimésis, 2018 ; et Martha Nussbaum, *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, trad. de Solange Chavel, Paris, Le Cerf, 2010.

<sup>457</sup> En ce qui concerne à V. Goldschmidt, voir notamment « III. - Les passions et l'amour », op. cit., p. 356-369. Selon lui, Rousseau développe même une « théorie de l'amour ». De P. Hochart, cf. « L'ordre de la passion », in *Penser l'homme – Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, p. 13-24 ; et de Martin Rueff, cf. op. cit., p. 21.

<sup>458</sup> « Ce qui supposerait », comme remarque Philippe Raynaud, « que l'on présente une interprétation d'ensemble de *La Nouvelle Héloïse* et que l'on pose la question difficile [de trancher] entre le Rousseau des *Confessions* et celui des *Discours* et de l'*Émile* » (P. Raynaud, « L'amour, les femmes », in *Penser l'homme*, p. 203).

été sur ce point un précurseur de la psychologie collective »<sup>460</sup>. C'est bien cette psychologie qui, selon nous, a été esquissée dans *La Découverte*.

Or – écrit Rousseau dans le second *Discours* –, il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice ; né de l'usage de la société [...] Ce sentiment étant fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un Sauvage n'est point en état d'avoir, et sur des comparaisons qu'il n'est point en état de faire, doit être presque nul pour lui.<sup>461</sup>

Le « sauvage » dont il est question, inapte à éprouver l'amour passionnel, est l'homme primitif dans le pur état de nature. Tandis que le sauvage réel éprouve bel et bien un amour passionnel, car il a déjà atteint le développement nécessaire de ses facultés virtuelles. Tel est le cas de la société décrite dans *La Découverte*. Le Cacique – personnage américain de cette tragédie – annonce dès la scène I du premier acte que sa société est marquée par le crime et qu'ainsi elle s'éloigne au fur et à mesure de l'innocence des dieux<sup>462</sup>. Il en va de même dans le second *Discours*, lorsque la société commencée s'éloigne de l'innocence de la nature<sup>463</sup>. Même si le jeune Rousseau ne fait pas de l'amour la cause exclusive de tous les crimes et dissensions dans *La Découverte*, la plupart des tensions qui apparaissent sont le fruit de l'amour passionnel. À ce stade des sociétés sauvages « l'Amour et le devoir s'accordent rarement »<sup>464</sup>. L'« Amour est extrême », il y apparaît sous sa forme morale, comme première expression de l'amour-propre. Ainsi, dans *La Découverte* le domaine de l'amour est proclamé comme lié au domaine de la fureur : « Amour, Amour, tes cruelles fureurs, / Tes injustes caprices / Ne cesseront-ils point de tourmenter les cœurs ? »<sup>465</sup>.

Cette configuration de l'amour réapparaîtra dans le second *Discours*, avec la perspective que l'offense devienne outrage, et ensuite cause des vengeances. Dans les premiers traits de la théorie des passions que Rousseau esquisse dans *La Découverte*, Alvar, « Officier » de Colomb, affirme que « la colère est plus ardente / Quand ce qu'on aime est outragé », et Carime ajoute : « Quand l'amour en haine est changé / La rage est cent fois plus puissante »<sup>466</sup>, ce qui serait impossible sans les relations mutuelles. En

---

<sup>460</sup> R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, note (3), p. 138

<sup>461</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, p. 158.

<sup>462</sup> *DNM*, Acte I, Scène I, *OC II*, p. 820 : « Si nos crimes ont pû mériter sa vengeance [des Dieux] / [...] Vos vœux l'éloigneront de nous ».

<sup>463</sup> « Et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence » (*DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 170).

<sup>464</sup> *DNM*, Acte I, Scène I, *OC II*, p. 821.

<sup>465</sup> *Ibid.*, Acte III, Scène II, p. 836.

<sup>466</sup> *Ibid.*, Acte II, Scène III, p. 834.

parallèle, Rousseau écrit dans le second *Discours* que « chacun punissant le mépris qu'on lui avoit témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisoit de lui-même, les vengeances devinrent terribles »<sup>467</sup>. Dans *La Découverte*, Carime se pose une fois de plus la question : « Transports de ma fureur, amour, rage funeste / Tirans de la raison, où guidez-vous mes pas ? »<sup>468</sup>, après avoir dit au Cacique : « Quoi Barbare ! au mépris tu joins enfin l'outrage »<sup>469</sup>. Notons ici la proportion des punitions, que Rousseau reprendra ultérieurement dans le second *Discours* et que nous citons ci-dessus : « A mon amour trahi tu preferes ma rage : / Il faudra te servir au gré de tes desirs »<sup>470</sup>. Entre un état naturel et un autre policé, donc dans un stade intermédiaire, les accords et les punitions sont accordés de personne à personne (« chacun punissant le mépris » ; « chacun [...] étant le seul juge et vengeur »<sup>471</sup>).

L'amour passionnel apparaît avec l'introduction de la moralité dans les « Actions humaines », et c'est « précisément le degré où étoient parvenus la plûpart des Peuples sauvages qui nous sont connus »<sup>472</sup>. On pourrait donc dire que la méthode nommée par Cassirer d'« introspection », est esquissée dans cette tragédie ; méthode qui recouvre l'ensemble de la psychologie humaine (avec ses émotions, perceptions, pensées, etc.)<sup>473</sup>, même si elle n'est pas en mesure de nous donner une vision plus complète de la nature humaine<sup>474</sup>. Dans le second *Discours* Rousseau mobilise tout un appareil littéraire, philosophique et scientifique, des éléments ethnographiques, etc., alors que dans *La Découverte* il semble se limiter aux informations prises notamment chez Montaigne et Voltaire. Malgré ces limites bibliographiques et méthodologiques, Rousseau y présente un premier canevas du caractère pathologique de l'amour déjà perceptible dans la société sauvage.

### *b. Fer et liberté*

« De quoi s'agit-il donc précisément dans ce *Discours* ? », s'interroge Rousseau dans le second *Discours*. Question à laquelle il répond tout de suite : « De marquer dans les progrès de choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut

<sup>467</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 170.

<sup>468</sup> *DNM*, Acte II, Scène II, *OC* II, p. 831.

<sup>469</sup> *Ibid.*, Acte I, Scène I, p. 822.

<sup>470</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>471</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 170

<sup>472</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>473</sup> E. Cassirer, *Antropologia filosófica* [1944], trad. de Vicente F. de Queiroz, São Paulo, Mestre Jou, 1972, p. 16.

<sup>474</sup> *Id.*, *Ibid.*, loc. cit.

soumise à la Loi»<sup>475</sup>. Nous considérons que cette transition est fondamentale pour comprendre la condition de la traversée anthropologique (passage du genre humain naturel au genre humain dénaturé) et de la rupture politique (contrat social, formation des corps politique, établissement des lois, etc.). Il nous semble que ce passage, ou plutôt cette soumission de la nature aux lois, peut être également constaté dans *La Découverte*, et c'est précisément en cela que l'ouvrage mérite notre attention.

« Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine », d'après Locke, « il faut considérer dans quel état tous les hommes sont *naturellement* »<sup>476</sup>. Il faut rappeler que si d'une part Rousseau suit ce principe cher à Hobbes, Locke et quasiment tous les jurisconsultes, d'autre part l'état de nature n'est pas considéré comme monolithique : il y a une étape conjecturale d'uniformité spatio-temporelle, l'étape de dispersion des hommes, l'étape des premières formations familiales et, enfin, celle des sociétés naissantes. L'état de nature traverse donc des changements dans l'historicité de Rousseau, alors que Locke ne conçoit pas d'étapes distinctes. Quoiqu'on constate cette indivisibilité<sup>477</sup>, l'état de nature représente pour Locke « un état de parfaite *liberté*, un état dans lequel » les hommes « *se tiennent dans les bornes de la loi de la nature* »<sup>478</sup>. Même si Rousseau divise l'état de nature en différentes époques, la liberté et l'égalité sont présentes dans toutes ces étapes. Ce n'est certainement pas la même liberté d'un état à l'autre. La liberté dans le pur état de nature est étrangère à toute réalité sociale, tandis que la liberté des sociétés naissantes est vécue dans la sociabilité déjà dénaturée. Dans son second *Discours*, Rousseau évoque une première révolution qui conduirait l'homme de sa solitude à une vie en famille, puis en société. Ces changements proviennent d'une seule et même révolution, c'est-à-dire des « nouvelles lumières » et ensuite de « l'habitude de vivre ensemble ». Enfin une autre révolution précède l'état civil, c'est la révolution du travail, celle des nouveaux moyens de subsistance : la révolution du fer et du blé, de la métallurgie et de l'agriculture. Une telle révolution marque également la perte de l'égalité et de la liberté naturelles, conduisant ainsi à la perte de l'humanité elle-même.

---

<sup>475</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 132.

<sup>476</sup> Locke, *Traité du Gouvernement civil*, chap. II, p. 143.

<sup>477</sup> Mais la question n'est pas si simple, nous verrons plus loin que, comme pour Hobbes, l'état de nature peut être dédoublé et compris, même dans l'état civil, comme représentant une suppression ou l'absence de lois, d'ordre, etc.

<sup>478</sup> Locke, *op. cit.*, chap. II, p. 143.



En un mot – écrit Rousseau –, tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains et bons, et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce independant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons.

La Métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande revolution [...] ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes et perdu le Genre-humain ; aussi l'un et l'autre étoient-ils inconnus aux Sauvages de l'Amérique qui pour cela sont toujours demeurés tels.<sup>479</sup>

Ce texte révèle, premièrement, la perte de la liberté, de l'égalité et de la bonté naturelle. Deuxièmement, la perte d'autonomie, à la fois sur le plan individuel et communautaire, car dès que l'individu perd son autonomie, celle de la collectivité est automatiquement impliquée (« secours d'un autre »). De cela découle la division du travail, qui à son tour conduit à l'esclavage. La métallurgie et l'agriculture sont les instruments de cette dernière révolution, à laquelle les sociétés sauvages d'Amérique ont jusqu'alors échappé.

Si pour Hobbes « l'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile »<sup>481</sup>, pour Rousseau, en revanche, c'est la métallurgie et l'agriculture, en tant que précurseurs de la propriété foncière, qui ont établi l'inégalité. Et l'inégalité aurait été légitimée par des lois, après l'établissement de la propriété, car comme l'on peut lire dans les *Fragments politiques*, « tous les droits civils » sont « fondés sur celui de propriété »<sup>482</sup>. Cette légitimation de l'inégalité par des lois apparaît dans la *Découverte*, lorsque, dans le Prologue, la France parle à l'Europe : « Pour la première fois au bout de l'Univers / Ils portèrent vos fers »<sup>485</sup>. Au XVIIIème siècle, l'expression « fer » prend, entre autres, les formes « d'une espée, & des armes », mais aussi de chaînes qui « servent à retenir les prisonniers & les esclaves », à la fois au sens civil et amoureux (« cet amant benit ses

---

<sup>479</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 171-172.

<sup>481</sup> Hobbes, *Le Citoyen* [1642-1647], (Chronologie, introduction, bibliographie et notes par Simone Goyard-Fabre ; trad. fr. de Samuel Sorbière), Paris, GF Flammarion, 1982, chap. I, § III, p. 95.

<sup>482</sup> *FP*, III, 5, *OC* III, p. 483.

<sup>485</sup> *DNM*, Prologue, Scène III, *OC* II, p. 819.

*fers*, aime ses *fers*, il a brisé ses *fers* »<sup>486</sup>). Mais le sens sous-jacent dans la tragédie fait du fer et des lois des notions synonymes, comme le confirme le discours du Chœur : « Triomphons, triomphons sur la terre et sur l’onde, / Donnons des Loix à l’Univers. / Nôtre audace en ce jour découvre un nouveau monde. / Il est fait pour porter nos fers »<sup>488</sup>. Le « fer » est la loi, il est le joug, il représente l’institution du progrès avec ses coutumes, comme dans l’*Alzire*<sup>489</sup>. Quand Colomb proclame la perte de la liberté des « peuples sauvages » conquis, « il plante l’étendard en terre »<sup>490</sup> simultanément. C’est la chorégraphie du pouvoir de la conquête que Rousseau désigne plus tard comme « vaine cérémonie »<sup>491</sup>. En d’autres termes, le moment de la perte de liberté correspond au moment de l’institution du territoire comme propriété foncière, selon le droit de conquête que Rousseau critiquera ultérieurement<sup>492</sup> :

Climats dont à nos yeux s’enrichit la nature,  
Ignorez des humains, trop négligez de ces Cieux,  
Perdez la liberté ; mais portez sans murmure  
Un joug encor plus précieux.<sup>493</sup>

La proclamation de la perte de liberté accompagnant l’acte de coller le drapeau, par « l’arrêt supreme », résonne dans le discours d’Alvar, qui déclare à son tour la soumission de la nature aux lois : « Fier Iberie, étend partout tes loix / Sur toute la nature exerce ton Empire »<sup>494</sup>. Ne serait-ce pas la même soumission dont nous parle Rousseau dans le second *Discours*, et Saint-Preux dans la *Nouvelle Héloïse*<sup>495</sup> ? Les lois, le joug, apparaissent accompagnées implicitement non seulement de la monnaie alors en vigueur

---

<sup>486</sup> *Dictionnaire Universel, Contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & termes de toutes les sciences et les arts*, par M. Antoine Furetiere, Tome seconde (F-O), Haye-Rotterdam, chez Arnout & Reinier Leers, 1690, p. 31.

<sup>488</sup> *DNM*, Acte II, Scène I, *OC* II, p. 828.

<sup>489</sup> Ainsi dès la première scène, Gusman affirme : « Empêchons [...] que ce Peuple orgueilleux / Au fer qui l’a dompté n’accoûtumeses yeux ; / Que méprisant nos loix, & prompt à les enfeindre, / Il n’ose contempler de maîtres qu’il doit craindre » (Acte I, Scène I, p. 3) ; puis *Alzire* : « Avant que de l’Europe on nous portât des fers » (Acte III, Scène V, p. 48) ; voir aussi l’Acte IV, Scène VII, p. 66. La numérotation correspond à l’édition de 1736.

<sup>490</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>491</sup> « Quand Nuñez Balbao prenoit sur le rivage possession de la mer du sud et de toute l’Amérique méridionale au nom de la Couronne de Castille, étoit-ce assés pour en deposseder tous les habitans et en exclurre tous les Princes du Monde ? [...] qu’on prenne possession non par une vaine cérémonie mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui doive être respecté d’autrui » (*CS-MG*, I, V, *OC* III, p. 301).

<sup>492</sup> *CS*, I, IV, *OC* III, p. 358.

<sup>493</sup> *DNM*, Acte II, Scène I, *OC* II, p. 829.

<sup>494</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>495</sup> « J’ai vu sur les rives du Mexique et du Pérou [...], tristes restes de deux puissants peuples, accablés de fers » (*NH*, IV, 3, *OC* II, p. 413).

en Europe – qui détermine et subventionne les exploitations –, mais aussi des techniques qui permettent à la fois la réalisation de la métallurgie et de l’agriculture.

Au-delà de la question idéologique qui se cache derrière les « conquérants », il semble que la question posée, déjà ébauchée dans *La Découverte*, est celle de la technique qui structure effectivement la pratique de l’agriculture et de la métallurgie. Cette technique apparaît de manière très distincte de celle des sociétés sauvages décrites dans la seconde partie du second *Discours*<sup>496</sup>. Comme le rappelle J. Starobinski, « Rousseau est l’un des premiers à pratiquer cette sorte d’exploration qui attribue à l’homme “pré-historique” l’équipement technique des “sauvages” contemporains »<sup>497</sup>, et « la description des techniques primitives est inspirée des récits de voyages », comme, par exemple, l’*Histoire générale des isles de Saint Christophe* (1654) du P. Du Tertre<sup>498</sup>. En ce sens Rousseau « suit Antoine de Jussieu et devance Buffon, qui n’évoquera les techniques de l’humanité primitive qu’en 1778, dans les *Époques de la nature* »<sup>499</sup>. Mais à l’époque de *La Découverte*, nous croyons que la connaissance des techniques des habitants de l’Amérique provient surtout de la description donnée par Montaigne<sup>500</sup>.

Avant même l’apparition des sociétés sauvages, les techniques émergeraient avec les premières formations familiales, telles que décrites par Platon dans *Les Lois* (« plusieurs générations ont vécu ainsi, en ayant été moins industrieuses [...] moins instruites de toutes les techniques qui allaient apparaître plus tard »), ou encore par Lucrèce (comme nous verrons au chapitre prochain) et par les récits bibliques<sup>501</sup>. Ce qu’il en faut retenir, c’est que les premiers développements techniques ne constituent pas une avancée telle qu’expérimentée ensuite dans la société civile, de façon qu’« aucune division du travail n’intervient encore à ce stade, qui correspond assez bien au paléolithique de nos préhistoriens »<sup>502</sup>. Il est vrai que les familles ne forment pas un état civil, même si pour Rousseau « chaque famille devint une petite société »<sup>503</sup>. Cependant, on doit noter l’apparition des premières divisions du travail, même si ce ne concerne que

---

<sup>496</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 165, et surtout p. 171.

<sup>497</sup> J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, p. 1342.

<sup>498</sup> *Ib.*, *Ibid.*, loc. cit.

<sup>499</sup> *Ib.*, *Ibid.*

<sup>500</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 207-208.

<sup>501</sup> Platon, *Les Lois* (livres I à VI), trad. fr. de Luc Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006, 680a, p. 168. Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, p. 1342-1343.

<sup>502</sup> *Ib.*, *Ibid.*, p. 1343.

<sup>503</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 168.

le domaine domestique : « Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la Cabane et les Enfants, tandis que l'homme alloit chercher la subsistance commune »<sup>504</sup>. Avec des techniques rudimentaires, les premiers pas de cette vie présociale, « simple et solitaire, des besoins très bornés » mènent les sauvages par « les instruments qu'ils avoient inventés », au « premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer »<sup>505</sup>. Et avec la construction rustique des cabanes, des arcs et des flèches, des instruments de musique et des canoës, la société naissante n'entraîne pourtant pas d'opposition à la nature. Avec ces techniques encore très élémentaires, les hommes apprennent à peine à « surmonter les obstacles de la Nature »<sup>506</sup>. Même si elle constitue une commodité qui va modifier le paysage et l'économie des besoins, donc la nature même de l'homme, la cabane n'est pas effectivement constituée en tant que propriété foncière et, malgré les éventuelles querelles et combats qui peuvent survenir<sup>507</sup>, il n'y a pas de droit de la propriété excédant les lois de la nature<sup>508</sup>. Comme il n'y a pas non plus de séparation par branches professionnelles du travail (« le Laboureur », « le forgeron »<sup>509</sup>...), ni un développement avancé des techniques. Ainsi, les sociétés sauvages ne connaissent ni la domination de la nature ni celle des hommes. Alors que dans « ce dernier terme de l'état de Nature »<sup>510</sup>, c'est-à-dire à l'époque de la révolution technique de la métallurgie et de l'agriculture, la technique est présentée comme moyen de domination, d'exploitation, de l'homme par l'homme<sup>511</sup>, et d'opposition à la nature. Cette opposition s'effectue au moins dans deux sens : primo, en opposition à la nature environnante, car l'homme – avec les nouvelles techniques acquises – la modifie, la transforme et la défigure, ne l'acceptant jamais telle quelle est<sup>512</sup>. Secundo, en opposition à la nature même de l'homme, en ce qui concerne l'économie naturelle des besoins,

---

<sup>504</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>505</sup> Pour toutes les citations : ibid., loc. cit.

<sup>506</sup> Ibid., p. 165.

<sup>507</sup> « Ce fut-là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété ; d'où naquirent déjà bien des querelles et des Combats » (ibid., p. 167).

<sup>508</sup> « C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond [...] C'est-à-dire le droit de propriété différent de celui qui résulte de la Loi naturelle » (ibid., p. 173-174).

<sup>509</sup> Ibid., p. 174.

<sup>510</sup> Ibid., p. 164.

<sup>511</sup> « De libre et indépendant qu'étoit auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître » (ibid., p. 174-175).

<sup>512</sup> Comme constate Rousseau dans *l'Émile*, 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 mutile son chien, son cheval, son esclave. Il bouleverse tout, il défigure tout : il aime la difformité » (*E*, I, OC IV, p. 245).

puisqu'« il faut pour son avantage [de chacun] se montrer autre que ce qu'on étoit en effet »<sup>513</sup> par nature. Ainsi, l'homme « ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme ; il le faut dresser pour lui comme un cheval de manège ; il le faut contourner à sa mode comme un arbre de son jardin »<sup>514</sup>. La nature « y seroit comme un arbrisseau que le hazard fait naitre au milieu d'un chemin, et que les passans font bientôt périr en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens »<sup>515</sup>.

Avec toutes les pertes qui découlent de la perte de liberté, ce qui apparaît alors dans notre tragédie est l'annonce de la critique du progrès des sciences et des arts qui sera établie dans le premier *Discours*, ainsi que l'annonce de la critique de la civilisation qui sera mise en place dans le second *Discours*. Si dans la conception positiviste d'Auguste Comte, tout progrès n'est que la suite de l'ordre, pour Rousseau, au contraire, le progrès – surtout celui de la technique – incarne une rupture de l'homme avec l'ordre de la nature, de l'homme avec lui-même. Le « nouveau destin » des peuples sauvages proclamé par Colomb dans *La Découverte* est celui de la perte de leur propre humanité. Nous pourrions lire cette perte de liberté aussi à la lumière d'un texte de Marcuse, où il nous explique, dans le sillage de Lewis Mumford<sup>516</sup>, que

les hommes sont à la fois partie intégrante et facteur de la technologie, et cela non seulement parce qu'ils inventent les machines ou travaillent auprès d'elles, mais parce qu'ils constituent les groupes sociaux qui dirigent sa mise en œuvre et son application. La technologie, en tant que mode de production, en tant que l'ensemble des instruments, des dispositifs et des appareils qui définissent l'ère de la machine, est par le fait même un mode d'organisation et de perpétuation (ou de transformation) des relations sociales, une manifestation de la pensée dominante et de schémas comportementaux et un instrument de contrôle et de domination.<sup>517</sup>

Bien que postérieur au texte rousseauiste, cet extrait nous aide à percevoir clairement la symbiose donnée dans la relation intrinsèque entre les groupes sociaux et l'application effective de la technique, de sorte que l'on comprend comment ces groupes déterminent et sont déterminés en même temps par la technique, en particulier dans le second *Discours*. Ce qui est mis en pratique, c'est une nouvelle façon d'organiser les relations sociales. Et dans cette nouvelle organisation, avec la propriété et la division du

---

<sup>513</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 174.

<sup>514</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 245.

<sup>515</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>516</sup> Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*, Paris, Seuil, 1950.

<sup>517</sup> Herbert Marcuse, « Quelques implications sociales de la technologie moderne », *Tumultes*, n° 17-18, 2001/1-2002/1, p. 13.

travail, l'inégalité s'établit<sup>518</sup> et se manifeste à travers la dialectique maître/esclave « comme un fait social [...] inchangeable »<sup>519</sup>, toujours au service de la domination de l'un sur l'autre<sup>520</sup>. Pour Marcuse, « la technique elle-même peut favoriser autant l'autoritarisme que la liberté, la rareté que l'abondance, l'élargissement du labeur autant que son abolition »<sup>521</sup>. D'une certaine manière, nous avons pu voir cette duplicité par rapport à la technique également dans le second *Discours*, car la technique de construction de cabanes, de fabrication de canoës, d'arcs et de flèches, par exemple, permettait encore une liberté en accord avec la nature, tandis que la technique de l'agriculture et de la métallurgie transforme le rapport avec la nature, conduisant, par la suite, à l'établissement de la propriété, aux inégalités et à l'esclavage.

L'absence de cette révolution technique – de l'agriculture et de la métallurgie – en ce qui concerne les peuples sauvages a également été constatée par Montaigne dans son chapitre sur les cannibales : « nulle agriculture, nul metal, nul usage de vin ou de bled »<sup>522</sup>. Dans ce même essai, le philosophe affirme qu'il n'y a pas encore de nouvelle configuration de travail chez les sauvages, et qu'en raison de l'abondance des moyens de survie, ces derniers n'auraient même pas imaginé la conquête d'autres peuples<sup>523</sup>. Ce qui précède l'émergence et le développement de cette dernière révolution technique, ce sont les besoins, plus ou moins déterminés par les conditions géographiques. La configuration de la vie sauvage, et l'économie des besoins qu'on y connaît, se sont débarrassées du superflu et n'ont pas pour but l'accumulation, ne provoquant donc pas une telle révolution.

#### **4. Recensement de l'autre-sauvage : évaluation et conciliation**

##### *Preliminaires*

Parmi tous les auteurs déjà énumérés, qui constituent l'horizon littéraire de *La Découverte*, Montaigne et Voltaire apparaissent indéniablement comme les plus remarquables, et ont certainement été lus par Rousseau. Outre les articulations

---

<sup>518</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 174.

<sup>519</sup> Éric Weil, « Rousseau et sa politique », in G. Genette et T. Todorov (dir.), *Pensées de Rousseau*, p. 31.

<sup>520</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 175.

<sup>521</sup> Herbert Marcuse, art. cit., p. 13.

<sup>522</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>523</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 210 : « Ils ne sont pas en debat de la consquete de nouvelles terres, car ils jouyssent encore de cette uberté [abondance] naturelle qui les fournit sans travail et sans peine de toutes choses necessaires en telle abondance, qu'ils n'ont que faire d'agrandir leur limites ».

conceptuelles ébauchées par Rousseau dans sa tragédie, celle-ci garde quelque chose en commun avec les deux autres auteurs, qui ont envisagé d'une manière ou d'une autre une conciliation entre le vieux monde et cet autre monde tout nouveau. En ce qui concerne cette rencontre conciliatrice, nous nous demanderons quel est le principe que chacun met en œuvre pour la concevoir ? La même enquête sera menée à propos de Rousseau, dans l'idée de déceler le principe alors utilisé pour penser cette conciliation dans ce premier moment de sa jeunesse. Par ailleurs, nous pouvons extraire de l'essai « Des cannibales » et de l'*Alzire* un premier aperçu de l'évaluation de l'autre-sauvage. Nous comprendrons ainsi comment Rousseau avait déjà, avec Montaigne et Voltaire, deux voies possibles à suivre dans l'appréciation de l'autre-sauvage. Certes, dans la séquence systématique du paradigme sauvage, Rousseau dépasse ces deux voies en inaugurant une autre, tout à fait singulière. Car les germes du principe anthropologique d'identification élaborés notamment dans le second *Discours*, apparaissent déjà dans *La Découverte*.

a. *L'approche de Montaigne : procédé imaginatif et raison*<sup>524</sup>

Avant d'embrasser l'élément directeur d'appréciation de l'autre-sauvage, et pour mieux introduire les enjeux de la rencontre envisagée par Montaigne entre le vieux monde et le monde récemment découvert, revenons en quelques mots au principe qui le précède : l'inconstance. Car ce principe reflète l'image même du monde en mouvement qui apparaît à Montaigne au XVI<sup>ème</sup> siècle<sup>525</sup> et s'étend au XVIII<sup>ème</sup> siècle ; *La Découverte* en témoigne en prenant pour thème l'arrivée de Colomb en Amérique. Ce monde en mouvement – qui suit pourtant un certain sens<sup>526</sup> –, où les certitudes sont ébranlées, les limites effacées ou reconsidérées, est aussi une reprise de la pensée sceptique (comme Pascal l'avait déjà perçu) par laquelle Montaigne « met toutes les choses dans un doute universel », et ainsi « fait sa devise, en la mettant sous des balances qui, pesant les

---

<sup>524</sup> Les questions abordées reprennent quelques éléments qui ont été développés au préalable dans deux articles : « O canibal sob o crivo da razão : minoridade ou maioridade-selvagem ? », in J.-F. Dupeyron et Fabien P. Lins (dir.), dossier « Montaigne. Ensaio sobre o Novo Mundo/ Montaigne. Essays on the New World » (vol. 2), *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, vol. 5, n° 11 (2021), p. 35-59 ; et sa version française augmentée et révisée « L'autre-sauvage “eu esgard aux regles de la raison” : majorité ou minorité ? », in J.-F. Dupeyron, Fabien P. Lins et S. Péraud-Puigsgur, *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, Classiques Garnier (à paraître).

<sup>525</sup> « Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte » (Montaigne, *Les Essais*, III, 2, p. 804).

<sup>526</sup> Cf. Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard (*Folio Essais*), 1993, p. 459.

contradictoires, se trouvent dans un parfait équilibre »<sup>527</sup>. Ce changement dévoile « les apparences » et met en lumière les contradictions entre la chose et le nom, entre l'objet et sa désignation. En ce sens, Montaigne opère une véritable dissociation : « le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estrangere joincte à la chose, et hors d'elle »<sup>528</sup>. Et Rousseau lui fait écho au livre IV de l'*Émile* : « Il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées acquises »<sup>529</sup>. Dans ce processus de différenciation entre les désignations propres du sujet et la réalité de la chose, l'*ethos* de l'autre requiert une désignation plus adéquate à son « estre originel »<sup>530</sup>. De même avec la relativisation entre les *topoi* de cultures étrangères les unes aux autres, la critique non finaliste de Montaigne fait émerger le discours de la « chose » elle-même, discours jusqu'alors délimité par l'affectation d'un *moi*, d'un *nous* qui dilue – peut-être par nécessité – toute altérité dans son champ d'auto-référence culturelle, soit chez les Grecs anciens, soit chez l'Européen moderne. Quand la chose elle-même a le droit d'exprimer son *logos* (puisque le « langage [est] implicite à la coutume »<sup>531</sup>), il se produit une secousse dans la dialectique établie entre le nom et la chose, qui ont été superposés par la *doxa* sans vrai souci de compatibilité réelle. « Les hommes [...] sont tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mesmes »<sup>532</sup>. Et derechef Rousseau lui fait écho (cette fois pour s'opposer à Descartes) : « Je sais seulement que 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 »<sup>533</sup>. Certes, le jugement n'est pas le mot lui-même, mais l'acte qui le précède.

Cette dissociation met l'accent sur l'uniformité des jugements, en décelant la dynamique des impressions passionnelles en deçà de la raison<sup>534</sup>. Les effets des passions ne sont pas du tout anodins chez l'homme, ils vont « penetrant jusques au siege de sa

<sup>527</sup> Pascal, *Entretien de Pascal avec le M. de Saci*, in Montaigne, *Les Essais*, op. cit., p. 1329.

<sup>528</sup> Montaigne, op. cit., II, 16, p. 618.

<sup>529</sup> *E*, IV, *OC IV*, p. 598.

<sup>530</sup> Montaigne, op. cit., I, 14, p. 51.

<sup>531</sup> Cf. l'article de Marc Foglia, « Bien juger du cannibalisme : "c'est pour représenter une extreme vengeance" », *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en octobre 2012, publiés par J.-C. Arnould et E. Faye, Publications numériques du CÉRÉdI, « Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054) », n° 8, 2013.

<sup>532</sup> Montaigne, op. cit., I, 14, p. 50.

<sup>533</sup> *E*, IV, *OC IV*, p. 573.

<sup>534</sup> Montaigne, op. cit., II, 19, p. 668 : « il s'en voit plusieurs que la passion pousse hors les bornes de la raison ».



raison, l'infectant et la corrompant »<sup>535</sup>. Montaigne considère ainsi, et sans paradoxe, qu'il « est malaise d'y fonder [sur l'homme<sup>536</sup>] jugement constant et uniforme »<sup>537</sup>. Car il sait, d'après le principe de l'inconstance, que l'homme et les choses changent, et que ces mouvements exigent de lui un prisme plus large sur les jugements. Ainsi, il découle de l'inconstance généralisée un processus de dissociation qui se déploie dans l'approche de l'autre, en incluant celui-ci dans l'espace de la différence. La différence<sup>538</sup>, alors illustrée par l'*ethos* de l'autre-sauvage, apparaît comme moyen de relativiser, pour ainsi dire, les paradigmes du *même* et du *moi*. Ainsi, nous avons le passage de la dissociation nom/chose à la dissociation entre le *moi* et l'autre, au sens où cet autre, comme la chose, est désormais appréhendé selon sa propre réalité.

Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aisément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chascun fait ; et croy, et conçois mille contraires façons de vie ; et, au rebours du commun reçoys plus facilement la difference que la ressemblance en nous. Je descharge tant qu'on veut un autre estre de mes conditions et principes, et le considere simplement en luy-mesme, sans relation, l'estoffant sur son propre modelle.<sup>539</sup>

L'épisode bien connu de la rencontre du « Roi Pyrrhus » avec l'armée romaine, ponctuant la portée historique de la problématique de l'autre et du *même*, est exemplaire pour repérer la réalité de la chose dissociée de la signification qui lui est communément prêtée selon la *doxa* contiguë, marquant ainsi le déplacement de la critique. C'est la chose elle-même qui contraint à une nouvelle appréciation, où la *doxa* est soumise à sa réalité concrète. Sans connaître la réalité de l'armée romaine, le roi les concevait comme des barbares, c'était la nomination propre fournie par la *doxa*. Mais, une fois confrontée à la réalité de la « chose », l'opinion est renversée : « la disposition de cette armée que je vois, n'est aucunement barbare »<sup>540</sup>. En d'autres termes, une telle disposition militaire n'est pas éloignée de l'*ethos* grec, comme effet de son *logos*. Par conséquent, c'est la raison même des Grecs qui est dévoilée, montrant son vrai visage dans les « opinions vulgaires », c'est-

---

<sup>535</sup> Id., Ibid., I, 12, p. 46-47.

<sup>536</sup> Id., Ibid., I, 1, p. 9 : « Certes, c'est un subject merueilleusement va in, divers, et ondoyant, que l'homme »

<sup>537</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>538</sup> Selon M. de Certeau, « cette différence, progressant à travers les codes à la manière d'une fêlure, se trouve traité par l'Essai [I, 31] au double niveau du mot ("barbare", "sauvage"), unité élémentaire de la nomination, et du discours, envisagé sous la forme des témoignages référentiels (antiques ou contemporains) » (« Le lieu de l'autre – Montaigne : "Des cannibales" », in op. cit., p. 190).

<sup>539</sup> Montaigne, op. cit., I, 37, p. 229.

<sup>540</sup> Id., Ibid., I, 31, p. 202.

à-dire « la voix commune »<sup>541</sup>. L'exemple du roi Pyrrhus illustre donc bien ce moment quasi magique d'éveil de la raison. C'est là l'expérience qui déclenche l'activité de la raison, par les voies de la comparaison le roi s'aperçoit que les ressemblances dépassent la différence absolue, alors représentée par la barbarie. Notons que, tant que la condition ne se présente pas, la raison n'est pas *de facto*, même si elle est *de jure*, au sens de sa condition humaine partagée (car « la vérité et la raison sont communes à chacun »<sup>542</sup>) ; et de ce fait elle réfute l'idée même d'une métaphysique intégrale de la raison. Or, la voix commune, qui prête sa physionomie à la *doxa*, était dissimulée par le masque de la raison, en tant qu'amalgame du *logos* avec l'*ethos*, ou bien la direction du *logos* par l'*ethos*. Après avoir établi le plan général de la critique, Montaigne précise : « comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes »<sup>543</sup>. Cette raison, que nous pourrions à l'évidence appeler *raison-doxa* – car expression majeure de l'opinion – ou *raison-habitude* – parce que conditionnée par la coutume –, déforme, aliène et détourne l'homme de « l'ordre commun » des propriétés et des vertus naturelles, donc de la raison même. Ainsi, essayant de prendre distance des données contingentes, des opinions et des coutumes, Montaigne idéalise une raison pour laquelle il y aurait des règles tout à fait distinctes de celles d'un groupe ou d'une culture particulière. Ainsi, il serait même acceptable d'établir un jugement conscient sur l'autre-sauvage, à condition que les règles ne soient pas celles de la *raison-doxa*, mais qu'elles aient comme direction la voie de la raison : « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous »<sup>544</sup>. Une chose propre au nom peut alors correspondre à la chose elle-même, à travers l'éclaircissement mis en place par cette raison.

L'élément qui oriente l'appréciation de l'autre est donc la raison opposée à la *raison-doxa*. Non pas seulement de l'appréciation de l'autre-barbare et de l'autre-sauvage, mais aussi de soi-même, de l'Ancien et du moderne en général. Comme on l'a dit dès le début du chapitre I, 31 Montaigne oppose « la voye de la raison » à « la voix commune ». La voie de la raison sera ensuite désignée « regles de la raison »<sup>545</sup>, expression reprise dans l'essai I, 37<sup>546</sup>. L'opposition qui marque la disjonction entre ces deux raisons est

---

<sup>541</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>542</sup> Id., Ibid., I, 26, p. 152.

<sup>543</sup> Id., Ibid., I, 31, p. 205.

<sup>544</sup> Id., Ibid., p. 210.

<sup>545</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>546</sup> Id., Ibid., I, 37, p. 231.

claire. De façon qu'on peut dire que la raison permet un jugement qui dépasse le jugement binaire, à condition qu'elle s'exerce, qu'elle force son propre intellect à quitter la zone d'indulgence de l'opinion<sup>547</sup>. Mais, pour ne pas handicaper le processus d'appréciation de l'autre dans son intégralité, nous devons évoquer un autre principe, ou davantage un sentiment particulier, qui promeut le processus de reconnaissance : la sympathie (qui en quelque sorte va être pensée par Rousseau avec la pitié naturelle). Ce sentiment peut être décrit, selon les belles expressions de J. Starobinski, comme la « forme expansive du sentir » qui circonscrit effectivement « l'exigence morale d'universalité au niveau élémentaire », car la sympathie (« connivence sensible ») « s'étend aux animaux [...] aux cannibales d'Amérique, aux paysans et aux “pauvres gens”, à l'enfant qui tourmente le pédant, à tous ceux que l'on opprime au nom d'une connaissance outreucidante »<sup>548</sup>. La sympathie pousse à la pratique neutre de la raison ; elle est l'élément interne qui s'articule avec l'expérience elle-même. Autrement, la raison restera toujours dans l'ombre du jugement biaisé des passions.

On dispose maintenant des éléments nécessaires pour exposer les occurrences dans lesquelles Montaigne a entrevu une rencontre entre le Nouveau Monde et le Vieux. Une première observation s'impose au préalable : à aucun moment l'auteur des *Essais* ne propose une mise sous tutelle par les colonisateurs ; au contraire, sa critique du *modus operandi* violent et barbare des envahisseurs espagnols et portugais est bien connue de tous. En deux moments, Montaigne entrevoit une rencontre imaginaire : une première, dans l'essai « Des cannibales » (I, 31), et une seconde au chapitre « Des cochons » (III, 6). Dans les deux circonstances, la rencontre est pensée sous le signe de la lamentation, du regret profond. Les deux moments gardent aussi en commun l'appel aux Anciens et un procédé imaginaire. Voyons les deux textes :

1. I, 31 :

Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abastardies par les nôtres ; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois déplaisir de quoy la connaissance n'en soit venue plutôt, du temps qu'il y avoit des hommes qui en

---

<sup>547</sup> Cf. Raffaele Carbonne, « “Voye de la raison” et “voix commune” (*Essais* I, 31) : reconnaissance de l'autre et mise en cause de la logique duelle », *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en octobre 2012, publiés par J.-C. Arnould et E. Faye, Publications numériques du CÉRÉDI, « Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054) », n° 8, 2013, p. 5-7.

<sup>548</sup> J. Starobinski, op. cit., p. 470.

eussent sceu mieux juger que nous. Il me desplaï que Licurgus et Platon ne l'ayent eüe ; car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, supasse, non seulement toutes les pintures dequoy la poësie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie. Ils n'ont peu imaginer une nayfveté si pure et simple, comme nous la voyons par experience ; ny n'ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine.<sup>549</sup>

## 2. III, 6 :

Notre monde vient de trouver un autre [...] non moins grand, plain et membru que luy, toutefois si nouveau et si enfant qu'on luy apprend encore son a, b, c [...] Que n'est tombée sous Alexandre<sup>550</sup> ou sous ces anciens Grecs et Romains une si noble conquête, et une si grande mutation et alteration de tant d'empires et de peuples sous des mains qui eussent doucement poly et dechiffré ce qu'il y avoit de sauvage, et eussent conforté et promeu les bonnes semences que nature y avoit produit, meslant non seulement à la culture des terres et ornement des villes les arts de deçà, en tant qu'elles y eussent esté nécessaires, mais aussi meslant les vertus Grecques et Romaines aux originelles du pays ! Quelle reparation eust-ce esté, et quel amendement à toute cette machine, que les premiers exemples et deportements nostres que se sont presentez par delà eussent appelé ces peuples à l'admiration et imitation de la vertu et eussent dressé entre eux et nous une fraternele société et intelligence ! Combien il eus esté aisé de faire son profit d'ames si neuves, si affammées d'apprentissage, ayant pour la plus part de si beaux commencements naturels !<sup>551</sup>

Dans le premier extrait, Montaigne ressort une affirmation tout à fait scandaleuse vis-à-vis de la tradition la plus ancienne (et même vis-à-vis de celle d'après), en considérant que les sociétés sauvages auraient pu servir de modèle pour les fondements de la philosophie politique occidentale. Nous n'explorerons pas cet aspect ici, et nous ne sommes pas si sûr que les spécialistes aient, à ce jour, réalisé en profondeur le poids des considérations qui y sont avancées (peut-être ailleurs, dans l'ethnologie philosophique d'un P. Clastres ; mais sûrement Rousseau en a fait un usage, même souterrain). Deux questions méritent ici notre attention, car elles semblent être celles qui conduisent Montaigne lui-même à regretter l'impossible rencontre avec l'antiquité gréco-romaine. Primo, la mauvaise orientation et les résultats violents de la conquête telle qu'elle avait été entreprise à l'époque dans « ce monde des Indes nouvelles »<sup>552</sup>. Ainsi dans I, 31 : « J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent »,

---

<sup>549</sup> Montaigne, op. cit., I, 31, p. 206.

<sup>550</sup> Parce que sa justice est tout à fait distributive, cf. G. Dumézil, *L'Oubli de l'homme et l'honneur des Dieux*, in op. cit., Varia 70, p. 756.

<sup>551</sup> Montaigne, op. cit., III, 6, p. 908, 910.

<sup>552</sup> Id., Ibid., I, 23, p. 109.

juste « nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie »<sup>553</sup>. Et puis en III, 6 : « pour ceux qui les ont subjugués, qu'ils ostent les ruses et les batelages dequoy ils se sont servis à les piper [tromper] » ; « adjoustez y les foudres et les tonnerres [...] capables de troubler Cæsar mesme », et qu'ont été utilisés « contre des peuples nuds [...] sans armes pour les plus que d'arcs, pierres, bastons et boucliers de bois »<sup>554</sup>. Secundo, la nécessité d'un modèle pour sortir de ce premier constat, dans le but de mitiger la barbarie du colonisateur civilisé. Parce qu'enfin, une découverte d'une telle importance ne peut être abandonnée au désir effréné de richesse, et à l'instinct de mort des envahisseurs.

Avec l'appréciation de ces deux moments où une rencontre imaginative a été entrevue, nous avons l'avantage d'avoir impliqué l'appréciation de l'autre sauvage, alors reconnu dans son humanité encore peu altérée par la culture, éloignant ainsi les jugements qui ont animalisé ou traité les indigènes comme des êtres inférieurs. Au contraire, ces peuples donnent la preuve empirique de ce que ni la poésie ne pouvait peindre ni la philosophie imaginer en termes de sociabilité (la *naturelle police*). Et la raison est l'élément qui rend possible ce relativisme anthropologique-culturel.

Cependant, quelques réfutations peuvent être opposées à juste titre, en considérant que dans cette rencontre imaginaire avec l'antiquité, Montaigne parle de *polir et déchiffrer* ce qui était sauvage, et qu'ils, les indiens, devraient *imiter* la vertu des Anciens ; mais surtout avec la perspective d'une raison qui permet de juger impartialement la barbarie des sauvages. Que la raison ait pour tâche de démasquer la raison-*doxa*, il n'y a aucun doute. Et que la raison soit le principal moyen ou la principale procédure de reconnaissance intégrale de l'autre, cela ne pose pas non plus de problème. Ce qui semble poser, en effet, un problème, certes plus oblique, c'est la description approfondie et le repérage de cette raison. Il faut rechercher sa relation constitutive avec le *moi*, le *nous* européen, et avec l'autre-sauvage ou barbare. Cette raison échappe-t-elle à la pratique du *même* et de l'*autre* ? Ou, a contrario, revient-elle – bien qu'inconsciemment – sous la forme d'une aporie entre deux plans d'appréciation de l'autre ? Ce sont des questions sur lesquelles nous reviendrons dans notre chapitre IV.

#### b. L'Alzire : le sentiment du religieux

---

<sup>553</sup> Id., Ibid., I, 31, p. 203, 210.

<sup>554</sup> Id., Ibid., III, 6, p. 909-910.

Dès lors que Clairault le met en garde de poursuivre ses études de physique, risquant de tomber dans la médiocrité vulgaire<sup>555</sup>, Voltaire se replonge dans la littérature et écrit l'*Alzire* en 1736. La tragédie, qui a connu un « succès [...] immense et incontesté »<sup>556</sup>, se déroule au Pérou (à « Los Récès »), ayant donc pour thème les sauvages du Nouveau Monde (« matière si favorable à la Poésie »<sup>557</sup>). En la regardant de près, on voit qu'il s'agit bien du passage d'un régime de colonisation à un autre, le passage du pouvoir d'Alvarez (« ancien gouverneur ») à Gusman, son fils et héritier. Dans ce passage, Gusman tombe amoureux d'Alzire, qui est pourtant mariée avec Zamore (guerrier et détenteur du pouvoir sur une partie de Potoze) avec le consentement de Montèze, père d'Alzire et détenteur du pouvoir sur une autre partie du même territoire.

Contrairement aux considérations relativistes sur la religion dans le chapitre I, 31 des *Essais*, Voltaire – peut-être à cause de sa situation politique très compliquée à cette époque<sup>558</sup> et aux accusations courantes « d'irreligion »<sup>559</sup> – reste en-deçà du relativisme culturel de Montaigne ; et si l'on veut aller plus loin, en-deçà de la compréhension romaine classique qui ne prétendait pas détenir « la seule “vraie” religion »<sup>560</sup>. S'il s'agit, dans l'*Alzire*, de ce passage du pouvoir, qui a la réalité colonisatrice de l'Europe comme toile de fond<sup>561</sup>, nous ne mettons pas moins en question les considérations guidées par un sentiment religieux d'allure catholique, dont on peut noter les traits depuis le *Discours préliminaire* : « On a tâché dans cette tragédie, toute d'invention et d'une espèce assez neuve, de faire voir combien le véritable esprit de religion l'emporte sur les vertus de la nature »<sup>562</sup>. Si pour Montaigne la raison appelle à un jugement libre de toute référence à

---

<sup>555</sup> Voir Paul Longueville, « Notice », in *Alzire, tragédie*, Paris, Jules Delalain, 1845, p. I.

<sup>556</sup> Id., Ibid., p. II.

<sup>557</sup> Id., *Discours préliminaire*, in *Alzire ou Les Américains, tragédie*, Paris, chez Jean-Baptiste et Claude Bauche, 1736, p. VII.

<sup>558</sup> Car lorsque Voltaire « se consacre à la rédaction d'*Alzire*, il est sous la menace d'une arrestation, en raison de la lettre de cachet du 4 mai 1734 que lui a valu presque immédiatement la parution des *Lettres philosophiques* » (cf. Isabelle Ligier-Degauque, « Lumières et colonisation : relecture d'*Alzire* ou les Américains de Voltaire », *Littératures*, « Regards sur la tragédie 1736-1815 », n° 62, 2010, p. 23. À propos de sa posture face à la religion, Voltaire écrit : « Puisque vous croyez que le partage du brave homme est d'expliquer librement ses pensées, vous voulez donc qu'on puisse tout imprimer sur le gouvernement et sur la religion ? » (Voltaire, « L'A, B, C, ou Dialogues entre A, B, C », Dixième entretien – Sur la religion, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 27, Mélanges VI, Paris, Garnier Frères, 1879, p. 362).

<sup>559</sup> « On m'a traité [...] d'homme sans religion [...] On renouvelle souvent cette accusation cruelle d'irreligion, parce que c'est le dernier refuge des calomnieux » (id., *Discours préliminaire*, in *Alzire ou Les Américains, tragédie*, éd. 1736, p. VI).

<sup>560</sup> G. Dumézil, *L'Oubli de l'homme et l'honneur des Dieux*, in op. cit., p. 653.

<sup>561</sup> Voir I. Ligier-Degauque, art. cit.

<sup>562</sup> Voltaire, *Discours préliminaire*, in *Œuvre complètes de Voltaire*, 3, Théâtre – t. II, Paris, Garnier Frères, 1877, p. 380.

soi-même, à sa culture ou religion, pour Voltaire comme on peut le lire dans la *Profession de foi des théistes*, c'est par le jugement de la raison que le théisme s'impose comme une « religion sainte et éternelle », malgré les autres religions superstitieuses<sup>563</sup>.

En soutenant la proposition d'un mode de colonisation physiquement moins violent<sup>564</sup>, Voltaire ne cherche pourtant pas à proscrire la tutelle des colonisateurs comme l'a fait Montaigne en la déplaçant vers les anciens, mais à humaniser le *modus operandi* des colonisateurs par l'esprit religieux catholique. « J'ai essayé de peindre », écrit Voltaire à Madame La Marquise du Chatelet, « ce sentiment généreux, cette humanité, cette grandeur d'âme qui fait le bien et qui pardonne le mal ; ces sentiments tant recommandés par les sages de l'antiquité, et épurés dans notre religion ; ces vraies lois de la nature »<sup>565</sup>. En ce sens, le conseil d'Alvarez à Gusman – afin d'adoucir les méthodes de colonisation utilisées jusqu'ici à l'égard des colonisés – rappelle quelque peu la fable « Le loup moraliste », où l'on peut lire : « Mon fils, jeûnez plutôt l'avent et le carême, / Que de sucer le sang des malheureux moutons ; / Car enfin quelle barbarie ! / Quels crimes ont commis ces innocents agneaux ? »<sup>566</sup>. Dans l'*Alzire*, Alvarez supplie son fils à peu près de la même manière : « Et nous, des ces climats destructeurs implacables, / Nous, et d'or et de sang toujours insatiables, [...] Par nous tout est en sang, par nous tout est en poudre »<sup>567</sup>. Ainsi, Alvarez conclut en disant qu'eux-mêmes, chrétiens civilisés, sont les seuls véritables barbares dans cet endroit.

Dans l'*Alzire*, Voltaire met à nu la déviation du sentiment religieux en révélant sa duplicité : « Et le nom de l'Europe et le nom catholique ? / Ah ! Dieu nous envoyait, quand de nous il fit choix, / Pour annoncer son nom, pour faire aimer ses lois : et nous [...] Déserteurs de ces lois qu'il fallait enseigner, / Nous égorgeons ce peuple au lieu de le gagner »<sup>568</sup>. Ce dévoilement apparaîtra de manière anecdotique dans l'« Apologie de la fable », lorsque Voltaire cite l'Abbé Pellegrin : « Le matin catholique, et le soir idolâtre »<sup>569</sup>. Et dans le *Discours préliminaire* de l'*Alzire*, Voltaire considère que, si

---

<sup>563</sup> Id., *Profession de foi des théistes*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 27, p. 70.

<sup>564</sup> Caril « sait quelles cruautés Fernad Cortez exerça au Mexique, et Pizarre au Pérou » (id., *Alzire, tragédie*, Paris, Jules Delalain, 1845, Acte I, Scène I, note 2, p. 3.

<sup>565</sup> Id., *Épître à Madame La Marquise du Chatelet*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, 3, p. 377.

<sup>566</sup> Id., *Le loup moraliste*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 10, (contes en vers – satires – épîtres – poésies mêlées), Paris, Garnier Frères, 1877, p. 468-469.

<sup>567</sup> Id., *Alzire*, Acte I, Scène I.

<sup>568</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>569</sup> Id., *Apologie de la fable*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 9, (La pucelle – petits poèmes – premiers contes en vers), Paris, Garnier Frères, 1877, p. 366.

d'une part « la religion d'un barbare consiste à offrir à ses dieux le sang de ses ennemis », de l'autre part « un chrétien mal instruit n'est souvent guère plus juste »<sup>570</sup>. On peut par là en déduire un certain relativisme de dérivation humaniste, lequel figure également dans le *corpus* de sa tragédie : « L'humanité vous parle, ainsi que votre père », déclare Alvarez à Gusman<sup>571</sup>. Dans le même sens, Voltaire revendique plus tard, en dépit de son polygénisme, une certaine égalité, ou plutôt une fraternité entre tous les peuples, puisqu'ils seraient tous enfants d'un même père, Dieu. Et si par hasard d'autres peuples pratiquent la superstition, c'est qu'ils sont malheureusement tombés dans la grande erreur<sup>572</sup>.

Voltaire tisse dans l'*Alzire* une trame qui complique et implique un jeu d'oppositions d'idées<sup>573</sup> et de points de vue distincts, comme il le fait aussi par rapport au binôme barbare/civilisé. Le catholicisme va à l'encontre de ses principes mêmes. Il y a un sentiment religieux qui se perd dans la violence sociale des « conquêtes » et même dans le quotidien de la vie civilisée. Alvarez, après avoir reconnu les abus et les cruautés des envahisseurs<sup>574</sup>, remet en question la véracité d'un tel binôme : « Nous seuls en ce climat nous sommes les barbares »<sup>575</sup>. Ainsi, Alvarez inverse la logique d'appréciation effectuée par son fils – qui déclare que « l'Américain farouche est un monstre sauvage »<sup>576</sup> – en reconsidérant « l'Américain farouche en sa simplicité », et ajoutant que l'Indien « nous égale en courage, et nous passe en bonté »<sup>577</sup>. Avec cette inversion, l'*Alzire* se rapproche du chapitre I, 31 de Montaigne, et rend son relativisme humaniste un peu plus explicite. Néanmoins, même Alvarez affirme et réaffirme la position de son « Dieu de paix », comme paramètre sûr pour agir en rapport à l'autre-sauvage. Alors que pour Montaigne la raison serait le seul paramètre permettant de juger de la barbarie, qu'il s'agisse de celle du sauvage ou de celle du civilisé.

<sup>570</sup> Id., *Discours préliminaire*, éd. Garnier Frères, 1877, p. 379.

<sup>571</sup> Id., *Alzire*, Acte I, Scène I.

<sup>572</sup> « Il ne faut pas un grand art [...] pour prouver que des chrétiens doivent se tolérer les uns les autres. Je vais plus loin : je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères », et s'« ils nous traitent d'idolâtres ! Hé bien ! je leur dirai qu'ils ont grand tort » (id., *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 25, (Mélanges IV), Paris, Garnier Frères, 1879, p. 104).

<sup>573</sup> Cf. T.E.D. Braun, in *Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XIV, Oxford, Voltaire Foundation, 1989, p. 39.

<sup>574</sup> « Mais qui peut arrêter l'abus de la victoire ? Leurs cruautés... » (Voltaire, *Alzire*, Acte I, Scène I).

<sup>575</sup> Id., Ibid., Acte I, Scène I.

<sup>576</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>577</sup> Id., Ibid.



Si d'un côté, Alvarez reconnaît la barbarie des civilisés comme cause de la cruauté supposée des indigènes américains<sup>578</sup>, de l'autre côté il n'est pas du tout relativiste quant à sa religion. La vérité qui doit guider la domination des peuples américains n'est pas la raison, mais celle de la religion chrétienne, de leur Dieu : « Qu'ici la vérité fonde un nouvel empire »<sup>579</sup>.

Dans la complication du jeu des oppositions interposées par Voltaire, Alvarez et Gusman apparaissent comme les représentants de deux types moraux<sup>580</sup> : Gusman fait référence à la morale des guerriers, dans le sillage de Plutarque, Machiavel, etc. ; tandis qu'Alvarez, suivant le sillon de saint Augustin, représente la vraie morale chrétienne qui pardonne et diffuse l'amour de Dieu. Pourtant, ces deux postures coïncident dans le désir de répandre le christianisme, l'une par la force (Gusman)<sup>581</sup>, et l'autre par la conviction et par le pardon (Alvarez)<sup>582</sup>. En ce sens, Alvarez est le double ou l'alter ego de Voltaire lui-même<sup>583</sup>. Ainsi, le thème du passage du pouvoir nécessite un changement dans le *modus operandi* du sentiment religieux, et ce changement affectera directement la relation entre les envahisseurs et les indiens colonisés. Ces derniers, gardés sous tutelle, verront leurs douleurs soulagées, mais non éteintes. Bref, ils n'auront plus la même liberté qu'avant, cette liberté que Voltaire reconnaît ailleurs dans *La philosophie de l'histoire*<sup>584</sup>.

L'*Alzire* soulève sans aucun doute une critique de la physionomie de la colonisation, une critique de leur violence, de la barbarie des civilisés comme aussi une critique de la pratique religieuse détournée. Pour cela, on pourrait hâtivement croire que Voltaire postule la soumission de la nature à la culture alors exprimée par le sentiment religieux. Il serait pourtant difficile de l'affirmer, étant donné la proximité du sentiment religieux avec la nature (« ces vraies lois de la nature »). Il ne s'agit donc pas d'une soumission de la nature (exprimée par le mode de vie des indigènes du Nouveau Monde)

---

<sup>578</sup> « Je me vis entouré par ce peuple en furie/ Rendu cruel enfin par notre barbarie ? » (id., *ibid.*).

<sup>579</sup> Id., *ibid.*

<sup>580</sup> Cf. Marvin Carlson, *Voltaire and the theatre of the Eighteenth Century*, Westport, Greenwood Publishing Group, 1998, p. 48-49.

<sup>581</sup> « Songez qu'il faut qu'ils soient chrétiens/ Ainsi le veut la loi [...] / Commandons au cœur même, et forçons les esprits. / [...] Je veux que ces mortels, esclaves de ma loi, / Tremblent sous un seul Dieu, comme sous un seul roi » (Voltaire, *Alzire*, Acte I, Scène I).

<sup>582</sup> « Mais les cœurs opprimés ne sont jamais soumis/ J'en ai gagné plus d'un, je n'ai forcé personne » (id., *ibid.*, loc. cit.).

<sup>583</sup> Qui a placé sur le frontispice de l'édition originale d'*Alzire* les mots suivants de Duren (traduits par Pope) : « Errer est d'un mortel, pardonner est divin ».

<sup>584</sup> Id., *La philosophie de l'Histoire*, chap. VII – « Des sauvages », p. 109 : « Les peuples d'Amérique et d'Afrique sont libres ».

à la culture (exprimée par le sentiment religieux, les lois, etc.). Pour synthétiser l'approche anthropologique de Voltaire par rapport aux sauvages, nous pouvons utiliser la double compréhension voltairienne de Dieu, telle qu'Éliane Martin-Haag la présente<sup>585</sup>. En tant que principe de toute chose, Dieu se présente aux philosophes, et en tant que règle et paramètre de la conduite morale, il se présente à toute la société<sup>586</sup>. Nous entendons que c'est ce dernier sens, tout à fait moral, qu'il convient d'appliquer à l'*Alzire*.

Ainsi on peut conclure que dans cette tragédie, l'autre-sauvage est évalué dans son humanité. Il n'est donc pas un monstre ou une bête. En plus d'avoir ce statut fondamental d'humanité, il est revêtu de la vertu et du courage des anciens. Le principe qui cautionne l'appréciation humaniste de Voltaire – i. e. le sentiment religieux, Dieu – ne l'empêche pas pour autant de situer les sauvages dans un certain retard face aux progrès. Outre la possible référence à Montaigne<sup>588</sup>, nous pouvons comprendre ce « retard » – qui témoigne de la posture la plus courante de son époque<sup>589</sup> – à la lumière de ses écrits sur *La philosophie de l'histoire*, où l'on voit qu'il ne s'agit que d'un retard contingent (bien qu'il recèle en lui un jugement moral) : « Toutes ces peuplades [...] n'ont point recherché un autre genre de vie, parce qu'on ne désire point ce qu'on ne connaît pas. Leur industrie n'a pu aller au-delà de leurs besoins pressants »<sup>590</sup> (nous verrons plus tard que Rousseau donne une réponse à cette considération).

L'avancement ou le retard de certains peuples est déterminé soit géographiquement, soit de manière contingente (culture) et accidentelle (race). Et sur cette échelle d'avances et de retards, Voltaire considère que « les Samoyèdes, les Lapons, les habitants du nord de la Sibérie, ceux du Kamtchatka, sont encore moins avancés que

---

<sup>585</sup> Voir Éliane Martin-Haag, *Voltaire : du cartésianisme aux Lumières*, Paris, Vrin, 2002, p. 170-171.

<sup>586</sup> Cf. Vladimir de Oliva Mota, *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório*, São Cristóvão-Aracaju: Ed.UFS / Fundação Oviado Teixeira, 2010.

<sup>588</sup> Dans une vision d'allure tragique, Montaigne envisage que « cet autre monde ne fera qu'entrer en lumière quand le nostre en sortira », et ainsi que « l'univers tombera en paralysie » (*Les Essais*, III, 6, p. 909).

<sup>589</sup> Comme l'a observé J. Starobinski, « la plupart de critiques contemporains expriment un avis analogue à celui de Voltaire. Ainsi, l'auteur du compte rendu publié en juin 1756 par le *Journal de Sçavans* : “[...] M. Rousseau nous allègue en vain l'exemple des sauvages des différentes contrées, qui étoient tous, dit-il, à ce même point. Nous lui répondons... que tout ce que leur exemple prouve, c'est qu'ils sont moins avancés que nous dans le chemin de la perfectibilité, mais qu'infailliblement la perfectibilité les amenera par la succession des temps et de circonstances, à peu près au même point que nous.” (*Le Journal des Sçavans*, pour l'année MDCCLVI, juin, vol. II, Paris, Lambert, p. 414) ». (Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, note 2, p. 1345. Voir encore B. Binoche, *La raison sans l'histoire*, chap. XI, p. 259.

<sup>590</sup> Voltaire, *La philosophie de l'Histoire*, chap. III – « De l'antiquité des nations », in *Les Œuvres complètes de Voltaire*, t. 59, Oxford, Voltaire Fondation Oxford, 2004, p. 96.

les peuples de l'Amérique »<sup>591</sup>. L'indigène du Nouveau Monde appartient donc au genre humain, même si la nature lui avait donné, selon Voltaire, « beaucoup moins d'industrie »<sup>592</sup>. Et dans ce cadre du genre humain, comme nous l'avons déjà remarqué, nous constituons tous – d'un point de vue chrétien-humaniste – une fraternelle société (bien que constituée de races très différentes<sup>593</sup>). La mise en garde porte sur le fait que dans cette humanité, certains peuples sont plus avancés que d'autres. Et l'une des caractéristiques d'une civilisation avancée serait le culte religieux d'un seul dieu :

La connaissance d'un dieu créateur, rémunérateur et vengeur, est le fruit de la raison cultivée, ou de la révélation.

Tous les peuples furent donc, pendant des siècles, ce que sont aujourd'hui les habitants de plusieurs côtes méridionales de l'Afrique, ceux de plusieurs îles, et la moitié des Américains. Ces peuples n'ont nulle idée d'un dieu unique [...] Chez les Américains, les uns adorent la lune, les autres un arbre. [...] Les Péruviens, étant policés, adoraient le soleil.<sup>594</sup>

L'erreur superstitieuse dans laquelle s'engagent les nations étrangères, serait néanmoins naturelle selon Voltaire : « Il faut que cette erreur soit bien naturelle à l'homme, puisqu'elle a eu tant de spectateurs dans l'Asie et dans l'Amérique »<sup>595</sup>. Ainsi, même si l'Indigène du Nouveau Monde acquiert auprès de Voltaire un statut anthropologique, il doit se soumettre à la tutelle du civilisé, alors guidée par un sentiment religieux qui lui est tout à fait étrange<sup>596</sup>. La religion apparaît à la fois comme condition primordiale pour conduire à la bonne rencontre entre les deux mondes, et comme élément central de l'appréciation anthropologique de l'altérité-sauvage. On peut donc conclure que, d'un point de vue religieux, les peuples indigènes du Nouveau Monde se trouvent dans une erreur naturelle. Et du point de vue de l'histoire, de la civilisation, les peuples indigènes demeurent dans un retard par rapport aux progrès.

### *c. L'Amour comme principe d'identification*

Voyons maintenant comment l'amour acquiert dans *La Découverte* deux sens distincts. Le premier, dont nous avons déjà fait l'exposition, se situe anachroniquement dans le cadre d'une théorie des passions ou d'une psychologie collective et est source de

---

<sup>591</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>592</sup> Id., Ibid., chap. VIII – « De l'Amérique », p. 117.

<sup>593</sup> Cf. Id., Ibid., chap. II – « Des différentes races d'hommes », p. 92-95.

<sup>594</sup> Id., Ibid., chap. V - « De la religion des premiers hommes », p. 100.

<sup>595</sup> Id., Ibid., p. 103.

<sup>596</sup> *L'Arlequin sauvage* de Delisle et le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot témoignent bien de cette étrangeté.

désaccords, de vengeance, etc. Le second accompagne la raison soutenue par Montaigne, dans « Des Cannibales », et rivalise avec le sentiment religieux de Voltaire dans l'*Alzire*. Ce que *La Découverte* a en commun avec *Alzire*, c'est la tentative de réconcilier deux mondes de manière moins violente.

Le second sens de l'amour ne concerne plus les « cruelles fureurs », mais un sentiment d'identification à l'autre. Ce n'est toutefois pas l'amour ou le sentiment religieux qui conduit Colomb à « pardonner » le Cacique à la dernière scène de *La Découverte*, mais la vertu démontrée par ce dernier (« Je cède quand je te pardonne / Moins à leurs pleurs qu'à ta vertu »<sup>597</sup>). Après avoir pardonné le Cacique, Colomb convoque les « peuples divers, à former d'aimables jeux »<sup>598</sup>. Et ensuite un Américain se fait l'écho du discours de Colomb : « Il n'est point de cœur sauvage / Pour l'Amour, / Et dès qu'on s'engage / En ce séjour/ C'est sans partage. / Point d'autres plaisirs / Que de douces chaînes »<sup>599</sup>. Le même sentiment est répété par l'Espagnole : « Découvrir / De nouveaux mondes / C'est offrir / De nouveaux mirthes à l'Amour »<sup>600</sup>. Rousseau semble ainsi chercher, à la fin de sa tragédie, à renforcer encore ce sentiment qui, au fil des événements, s'était surtout manifesté comme un sentiment générateur de désaccords.

Il reste à savoir si ces deux formes d'amour sont paradoxales. Avec le discours du personnage de Digizé, Rousseau clarifie la relation entre ces deux types d'amour : « Triomphe, Amour, régnent en ces lieux. / [...] Tu n'exclus point des cœurs l'aimable volupté. / Les doux plaisirs font la félicité, / Mais c'est toi qui la rends constante »<sup>601</sup>. C'est comme s'il y avait un amour au-delà de l'amour pathologique, source d'intrigue. C'est peut-être un sentiment qui se réfère, également de façon anachronique, à l'amour de soi qui sera défini dans sa relation avec l'amour-propre dans le second *Discours*.

Dans *La Découverte*, les habitants du Nouveau Monde apparaissent, comme dans l'*Arlequin sauvage* par exemple, avec un langage et un mode de raisonnement qui ne diffèrent apparemment pas de ceux des Européens. S'ils n'ont pas de religion monothéiste, ils ont cependant leurs dieux qu'ils approchent dans les « bois sacrés »<sup>602</sup>,

---

<sup>597</sup> *DNM*, Acte III, Scène IV, *OC* II, p. 838.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 839.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 840.

<sup>600</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>601</sup> *Ibid.*, loc. cit., p. 840-841.

<sup>602</sup> *Ibid.*, Acte I, Scène I, p. 820.

et même des « Prêtres rassemblés »<sup>603</sup> (tels que décrits par Montaigne<sup>604</sup>), avec leurs « rites sacrez »<sup>605</sup>. De plus, ces personnes n'honorent pas seulement la vertu<sup>606</sup>, mais peuvent même respecter les liens conjugaux<sup>607</sup>, même si les coutumes permettent une sorte de polygamie<sup>608</sup>.

Les habitants du Nouveau Monde sont ainsi représentés de façon humanisée, loin d'une représentation exotique ou qui les rapprocherait de la vie animale ou monstrueuse. Ils possèdent en outre trois caractéristiques, qui seront réévaluées par Rousseau dans la fabrication de l'homme sauvage du second *Discours*, à savoir l'innocence, la liberté<sup>609</sup> et la vertu (reconnue même par le personnage de Colomb). Si Rousseau apprécie alors ces peuples comme vertueux, naïfs, courageux et libres, quelle serait alors son évaluation de la « conquête » ? Plus qu'une conquête, avec des conquérants d'un côté et des colonisés de l'autre, Rousseau offre l'image d'une rencontre régie par l'amour, donc enrichissante, pacifique et heureuse.

En ce sens, Minerva s'exclame dans le Prologue : « France, étens tes bienfaits sur la terre et sur l'onde, / Aprens à l'Univers par tes soins généreux / Qu'il est moins glorieux de conquérir le Monde / qu'il n'est doux de le rendre heureux »<sup>610</sup>. La rencontre entre les deux mondes n'est alors pas envisagée sous la perspective de la victoire<sup>611</sup>, mais pour le bonheur que les conquérants peuvent apporter (comme les Anciens apporteraient les vertus dans la rencontre imaginée par Montaigne). Une guerre n'est pas présupposée dans cette rencontre<sup>612</sup>, ni l'imposition religieuse ni l'oppression ou l'esclavage ; mais comme en Europe même, c'est à la France (« en des combats plus doux »<sup>613</sup>) d'apporter au peuple barbare la douceur des coutumes, des arts, du charme, etc. Certes, ce Rousseau est fort éloigné de celui des *Discours*, où il inversera l'ordre des valeurs du bourgeois français. Le corse qui sera loué plus tard comme un modèle de simplicité, de force et de vertu, est

---

<sup>603</sup> Ibid., Acte I, Scène IV, p. 824.

<sup>604</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 208 : « Ils ont je ne sçay quels prestres et prophetes, qui se presentent bien rarement au peule, ayant leur demeure aux montaignes ».

<sup>605</sup> *DNM*, Acte I, Scène V, *OC* II, p. 827.

<sup>606</sup> Comme le dit le Cacique à Carime : « Loin de vous condamner j'honore la vertu » (ibid., loc. cit.).

<sup>607</sup> Le Cacique dit à nouveau à Carime : « Digizé m'appartient par des nœuds éternels [...] L'Amour le justifie et le devoir l'ordonne » (ibid., p. 821).

<sup>608</sup> Ibid. : « C'est un usage établi parmi nous ».

<sup>609</sup> Cf. Ibid., p. 827.

<sup>610</sup> Ibid., Prologue, Scène II, p. 816.

<sup>611</sup> Ibid., loc. cit. : « C'est assez désormais briller par la Victoire ».

<sup>612</sup> Ibid., p. 817.

<sup>613</sup> Ibid.

alors pris pour un barbare, et doit être rééduqué par les belles coutumes des Français. La conquête doit se faire par la finesse, par le charme, par des coutumes raffinées, ou, pourrait-on dire, par les lumières, car ces peuples barbares, dont le peuple corse est alors l'exemple, ont des sentiments inhumains. C'est bien ce que dit le Destin : « S'il reste en ces climats quelque peuple barbare [la Corse] / Elle [la France] ira le dompter [c'est-à-dire le civiliser], et par un soin plus rare / Porter ses douces mœurs dans les cœurs inhumains »<sup>614</sup>.

Même si l'objectif est de « former des chaînes parfaites »<sup>615</sup>, l'autre est soi-disant du côté des ténèbres, de l'ignorance ; les Indigènes restent toujours considérés comme « nos ennemis », comme « cœurs rebelles »<sup>616</sup>. La beauté du triomphe<sup>617</sup> sur l'autre-sauvage ne se trouve pas dans la violence de l'esclavage, mais dans la superposition des cultures, de sorte que, une fois les douces mœurs implantées, on souhaite une vie pacifique<sup>618</sup> et heureuse. Rousseau cherche, avec cette fiction historique, à refaire, à reconstituer le chemin parcouru par les conquérants en adoptant un autre point de vue<sup>619</sup>. En ce sens, Rousseau invente un nouveau sens à la rencontre de Colomb avec le Nouveau Monde. Les conquérants qui visaient le triomphe, établissant leurs lois par la violence<sup>620</sup> (comme le Gusman d'*Alzire*), cèdent finalement au sentiment d'amour et d'union. Mais rappelons que Colomb n'abandonne l'idée d'exécuter le Cacique que parce qu'il reconnaît sa vertu, sa bravoure. Le « pardon » est accordé, non pas par le *vrai* sentiment de la religion, comme dans *Alzire*, mais par la reconnaissance de la vertu de cet autre-sauvage. Une fois la vertu et le courage admis, les liens entre les deux mondes sont établis par l'amour. Voltaire reconnaît lui aussi la vertu et le courage de l'Indien, mais ce ne sont pas ces éléments qui guident le pardon et la conciliation. Nonobstant, *La Découverte* se rapproche tantôt de la rencontre imaginaire de Montaigne, tantôt de l'*Alzire*, au sens de pourvoir un exemple aux colonisateurs Espagnols<sup>621</sup>, en forgeant ainsi une rencontre pacifique et établissant des liens d'amitié. Mais, malgré tout cela, *La Découverte* envisage une juxtaposition des mœurs, en voulant apporter la lumière à l'obscurité de « ces tristes Climats ». Et même les liens d'union formés par l'amour et l'amitié alors établie sont

---

<sup>614</sup> Ibid.

<sup>615</sup> Ibid., Scène III, p. 818.

<sup>616</sup> Ibid., p. 819.

<sup>617</sup> Ibid.

<sup>618</sup> Ibid.

<sup>619</sup> « Retraçons-leur ces tems si renommez » (ibid.).

<sup>620</sup> « Repandons en ces lieux la terreur, le ravage » (ibid., Acte II, Scène I, p. 829).

<sup>621</sup> Ibid., Acte III, Scène IV, p. 839 : « Venez montrer l'exemple à l'Espagne étonné ».

maintenus sous les lois des colonisateurs : « Je te veux pour Ami, sois sujet d'Isabelle », dit Colomb au Cacique<sup>622</sup>.

L'évaluation anthropologique de l'autre-sauvage effectuée par Rousseau peut donc être résumée comme suit : (i) les habitants du Nouveau Monde ont leur humanité reconnue, (ii) ils possèdent des caractéristiques louables telles que la naïveté, la vertu, le courage et la liberté, (iii) cependant ils doivent être « rééduqués » par la douceur des arts, ou bien ils doivent être civilisés par un processus de transposition des mœurs, et rester sous la domination de l'empire. Malgré ces dernières conditions, le principe d'identification mis en œuvre dans la réflexion anthropologique de *La Découverte* a pour principe évaluatif l'amour. Un amour qui implique une soumission culturelle, avec la transposition des coutumes, et politique, car l'amitié proposée par Colomb au Cacique, maintient pourtant ce dernier soumis aux lois « d'Isabelle ». En ce sens, Rousseau ne se distancie guère de Voltaire et reste au-deçà de Montaigne, traitant l'autre-sauvage comme celui qui a encore besoin des lumières du *même*, du *nous* occidental :

Plus loin que Phœbus n'étend  
Sa carrière,  
Plus loin qu'il ne répand  
Sa lumière,  
L'Amour fait sentir ses feux.<sup>623</sup>

---

<sup>622</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>623</sup> Ibid., p. 840.

## CHAPITRE II

### 1755 : *L'origine du paradigme sauvage ou l'ensauvagement du même*

#### Introduction

À l'évidence, l'homme sauvage de Rousseau est pensé et conçu en dialogue direct et indirect avec toute une tradition philosophique naviguant ainsi de l'antiquité grecque (Platon et Aristote) à l'antiquité latine (Lucrèce). Et de celle-ci à la tradition de la philosophie et des juristes du XVII<sup>ème</sup> siècle (Grotius, Hobbes, Pufendorf, Cumberland, Locke, entre autres), ou encore jusqu'à la tradition française, tant dans le domaine de l'histoire naturelle (Buffon), que politique et philosophique (Montesquieu, Maupertuis, Diderot et Condillac). La conception de l'état de nature a été largement étudiée en tant que genèse, du point de vue de l'historicité des origines, et notamment du point de vue du droit naturel. Depuis une autre perspective, nous chercherons à saisir ici des aspects assez peu explorés. D'abord celui du rôle de la sauvagerie, dont les outils sont fournis pour la fabrication de l'homme sauvage, tant sous la forme de sa description (sentiment de la vérité, et de l'importance que le corps y gagne), que par la signification de la liberté, alors comprise au-delà de la *qualité d'agent libre* opposée aux limites de l'économie animale. Ensuite, en montrant comment Rousseau renverse, avec l'inférence de l'homme sauvage, toute la tradition qui cherchait à fonder l'origine sur le soubassement du *même* ; et en ce sens le philosophe opère une radicalisation de l'origine, en ensauvant l'homme primitif, naturel.

Le corps, à peu près sans pertinence dans la pensée mythique de Platon sur les origines, et sans grande expressivité chez Aristote, n'acquiert d'importance ni chez Grotius, Pufendorf et Locke, ni chez Montesquieu, Buffon, Diderot, Condillac ou Maupertuis. Chez Hobbes et Locke, le corps est saisi soit comme support d'un sentiment nuisible (Hobbes)<sup>625</sup>, soit comme socle premier de l'idée de la propriété (Locke). Et chez Buffon, Diderot, Condillac et Maupertuis, le corps est traité dans l'abstraction scientifique, afin d'appréhender les parcours des sens et, par conséquent, l'historicité sensible des connaissances. Dans le présent chapitre, consacré à l'exploration de l'apport

---

<sup>625</sup> Parce que le « corps naturel est ingouvernable », cf. Éric Marquer, *Léviathan et la loi des marchands. Commerce et civilité dans l'œuvre de Thomas Hobbes*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 246.



de la sauvagerie pour l'élaboration de l'homme sauvage, nous verrons que celui-ci est pourvu de corporéité, et que son corps reçoit un traitement tout à fait distingué des prédécesseurs et des contemporains de Rousseau.

Pour comprendre l'ensauvagement du *même* dans l'origine, nous arpenterons toute une tradition afin de repérer les notions et les concepts convoqués pour accomplir la fabrication de l'homme sauvage, qui constitue, en effet, l'assise du paradigme sauvage. Enfin, nous essayerons de dévoiler, à partir de l'opposition entre l'homme sauvage et l'enfant robuste de Hobbes, le sens profond qui se cache derrière la théorie de la bonté naturelle de Rousseau.

## 1. Les enjeux méthodologiques

### *Preliminaires*

Il est indéniable que Rousseau s'efforce de trouver la bonne méthode pour obtenir « un raisonnement solide »<sup>626</sup> à propos de l'état de nature et de l'homme sauvage. Dans cette recherche, il opère – pour reprendre les expressions de Paul Janet – un « *enchaînement* des propositions », par lequel il « découvre d'abord tel fait, et puis tel autre »<sup>627</sup>. Rousseau fait jouer à la fois les hypothèses, les conjectures et les faits de l'expérience. Ainsi, dans le cadre du second *Discours*, il s'écarte non seulement de la « méthode analytique » de Hobbes<sup>628</sup>, mais aussi de la méthode génétique telle qu'elle apparaît chez celui-ci et ensuite chez Spinoza, par le biais d'une géométrisation<sup>629</sup>. Et si Rousseau retient beaucoup de la méthodologie des sciences naturelles de Buffon, il s'en éloigne d'autant plus. On pourrait même dire que Rousseau effectue une vraie inversion de l'échelle anthropologique de Buffon, lorsqu'il choisit le « juste milieu » pour l'espèce dans une période encore sauvage, tandis que le philosophe naturaliste place l'homme européen blanc au sommet de son échelle. À travers sa méthode d'observation, Rousseau met ainsi l'expérience en concurrence avec le plan hypothétique, parfois fictif, de son anthropologie.

---

<sup>626</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134

<sup>627</sup> Paul Janet, *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, Paris, Librairie CH. Delagrave, 1890, p. 3.

<sup>628</sup> Cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 774.

<sup>629</sup> Voir *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*

Et l'homme sauvage est le premier concept à exiger une telle *équation* méthodologique, poussée au-delà de l'anatomie et de l'histoire naturelle<sup>630</sup>. Le biais scientifique de la méditation sur l'homme sauvage atteste, en l'opposant diamétralement à l'homme civil, non seulement le « procédé de la dichotomie », mais surtout la mise en œuvre du « schème de la proportion »<sup>631</sup>. Le premier procédé opère la scission entre deux termes, en effectuant la polarisation et l'administration des différences vis-à-vis d'un terme moyen, i. e. d'un équilibre. Rousseau réalise ainsi, par le procédé de la dichotomie, la coupure nature/culture, état de nature/état civil, animalité/humanité, amour de soi/amour-propre, etc.<sup>632</sup> Alors que le schème de la proportion lui garantit la juste mesure pour appréhender un terme moyen de la dénaturation. Avec ce schéma, il s'agit de mettre en œuvre le processus de comparaison et de dissociation des similitudes et des différences – des éléments naturels et des éléments dénaturés –, à partir des termes préalablement opposés par le procédé de la dichotomie. On mesure ainsi la proportion de dénaturation dans les rapports que les hommes ont avec eux-mêmes, avec les choses et avec l'environnement. Il est possible par conséquent de mesurer les affections, les sentiments, l'équilibre, les actions, la richesse et la pauvreté ; mais aussi le sentiment d'égalité et le degré de liberté expérimentée à chaque état.

*a. La procédure de répétition*

*Le pouvoir de répétition que l'eidos  
et l'ousia rendaient disponible semble  
acquérir une indépendance absolue.*

Derrida, *De la Grammatologie*<sup>633</sup>

Dans l'Exorde du second *Discours*, juste après avoir mis en avant son champ d'opposition aux juristes, Rousseau reprend un recours déjà pratiqué en quelque sorte par Montaigne. Celui-ci, comme on l'a exposé au chapitre premier, fait un appel imaginaire au jugement des Anciens, « qui en eussent sceu mieux juger que nous » des sauvages américains. Avec une nécessité méthodologique similaire, c'est-à-dire de recourir au jugement des anciens – mais maintenant par rapport à son propre discours – Rousseau écrit : « je me supposerai dans le Lycée d'Athènes, *repetant* les Leçons de mes

<sup>630</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134.

<sup>631</sup> V. Goldschmidt, *op. cit.* p. 774.

<sup>632</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 775-776.

<sup>633</sup> Derrida, *De la Grammatologie*, p. 146.

Maîtres, ayant les Platons et les Xenocrates pour juges » et, ajoute-t-il, « le Genre-humain pour Auditeur »<sup>634</sup> (nous soulignons). À ce qui ressort immédiatement de cet extrait – i. e. l'ampleur du public envisagé, s'ajoute la connotation apparemment gênante de ce « repetant » –, nous tenons ici à entendre une procédure tout à fait spécifique, qui se confirme et peut s'éclairer ailleurs par la lecture parallèle *De l'imitation théâtrale*. Lorsque Rousseau s'imagine à l'Académie d'Athènes, jugé par des maîtres tels que Platon et Xénocrate, il ne s'agit pas seulement de leur faire occuper virtuellement, « en tant que juges », la place des « academiciens de Dijon »<sup>635</sup>. C'est aussi qu'il vise à être jugé sur la qualité de sa « répétition »<sup>636</sup>. Car un auteur ou un « Poète qui n'a pour juge qu'un Peuple ignorant auquel il cherche à plaire, comment ne défigurerait-il pas, pour le flatter, les objets qu'il lui présente ? »<sup>637</sup>. C'est d'ailleurs le cas des deux types de copistes dont le *Dictionnaire de musique* donne la définition : « c'est que l'un ne veut que plaire aux yeux, et que l'autre est plus attentif aux soins utiles »<sup>638</sup>.

« En repetant les Leçons » énonce une procédure qui œuvre à la fois en opérant des repères et des détournements, mais aussi et surtout un examen sur la vérité de la chose elle-même, afin de dépasser le simulacre de représentation qu'on lui prête, étant donné que pour Rousseau « l'art d'imiter, exerce ses opérations loin de la vérité des choses »<sup>639</sup>. L'étymologie du terme « répéter » ne concerne ni ne justifie évidemment l'utilisation qu'en fait Rousseau (ici il n'est pas question d'aborder le versant des répétitions que Rousseau pratique en dépliant son écriture sur elle-même à l'intérieur de ses ouvrages)<sup>640</sup>.

La pertinence de la répétition se manifeste au sens même de l'*usage* qu'il en fait – de la chose, de son sujet, etc. – ou de l'*utilité* qu'il en tire, si l'on veut<sup>641</sup>. « Je n'ignore

<sup>634</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 133.

<sup>635</sup> Comme l'a remarqué R. Masters, « la critique rousseauiste des idées des philosophes semble dirigée principalement contre les “modernes” ; mais elle s'étend aussi bien aux “anciens philosophes” » (R. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, éd. cit., p. 150).

<sup>636</sup> Cassirer fait, à ce titre, une observation qui pourrait bien s'appliquer à ce procédé de Rousseau : « tout retour sur le passé de la philosophie est un acte de prise de conscience et d'autocritique philosophique » (*La philosophie des lumières* [1951], trad. de P. Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 36).

<sup>637</sup> *IT*, *OC* V, p. 1204.

<sup>638</sup> *DM*, « Copiste », *OC* V, p. 735.

<sup>639</sup> *IT*, *OC* V, p. 1205.

<sup>640</sup> « Je me répète, on le sait ; il faut » (*C*, IX, *OC* I, p. 414).

<sup>641</sup> « Si l'utilité, la bonté, la beauté d'un instrument, d'un animal, d'une action se rapporte à l'usage qu'on en tire ; s'il n'appartient qu'à celui qui les met en œuvre d'en donner le modèle et de juger si ce modèle est fidèlement exécuté ; loin que l'imitateur soit en état de prononcer sur les qualités des choses qu'il imite, cette décision n'appartient pas même à celui que les a faites. L'imitateur suit l'ouvrier dont il copie l'ouvrage, l'Ouvrier suit l'Artiste qui sçait s'enservir, et ce dernier seul apprécie également la chose et son imitation... » (*ibid.*, p. 1203-1204).

pas – dit Rousseau – que celui qui cherche l'utilité publique doit avoir oublié la sienne »<sup>642</sup> : c'est le rapport entre l'utilité propre à la chose et sa relation avec le commun qui permet de juger de sa valeur. Il faut donc déchiffrer la procédure d'après le sens spécifique que Rousseau lui donne. Certes, le philosophe genevois ne répète pas tout court les leçons de ses maîtres, ni comme "Poète"<sup>643</sup>, ni comme philosophe (« on ne m'a pas accusé d'être un disciple servile, et de jurer *in verba magistri* »)<sup>644</sup>. Et en tant que philosophe, distinct de la figure du philosophe acharné des systèmes métaphysiques, il n'affirme pas savoir d'avance ou davantage la vérité, mais, par contre, qu'« il la cherche ; il examine, il discute, il étend nos vues [...] il propose ses doutes pour des doutes, ses conjectures pour des conjectures, et n'affirme que ce qu'il sçait »<sup>645</sup>. Et dans la mesure où il révèle l'erreur des jurisconsultes au sujet de l'homme primitif, il serait étrange qu'il les imite ; or, « le Philosophe imitera-t-il des raisonnemens captieux, dont il fut si souvent la victime ? »<sup>646</sup> : surtout pas.

Une simple répétition au sens de redite ou d'imitation, justifie peu et mal la nécessité d'un jugement. Une telle imitation ne représenterait qu'une image ou encore l'image de l'image, c'est-à-dire son simulacre en troisième rang<sup>647</sup>, qui « est toujours d'un degré plus loin de la vérité »<sup>648</sup>. Pour Rousseau, il y a bien de différence entre « l'art de représenter les objets » et l'art « de les faire connoître » dans sa vérité<sup>649</sup>. Considérant que Rousseau met en scène dès lors trois éléments – son discours, les juges et un auditoire –, on pourrait dire que cette répétition fonctionne comme une *anákrisis*, c'est-à-dire « examen » rigoureux au sens platonicien du terme dans *Les Lois*<sup>650</sup>, et dont l'*Émile* parle dans le livre IV<sup>651</sup> (et que les *Confessions* mèneront, dans leur forme même, à un autre

<sup>642</sup> *DM*, « Copiste », *OC V*, p. 735.

<sup>643</sup> *VMW*, Avertissement, *OC II*, p. 1123 ; ou encore *IT*, *OC V*, p. 1196 : « Je trouve, sur-tout, qu'il importoit de donner [...] des bornes à licence des Poëtes, et de leur interdire toutes les parties de leur art qui se rapportent à l'imitation ».

<sup>644</sup> *C*, VI, *OC I*, p. 238.

<sup>645</sup> *IT*, *OC V*, p. 1204.

<sup>646</sup> *LdA*, *OC V*, p. 10.

<sup>647</sup> Parce qu'en premier il y a le « type ou modèle original », lequel « est unique », c'est « l'idée originale, existant par elle-même », et puis, en « second en est l'image », et enfin « l'image de l'image, ou ce que nous appellons proprement imitation » (*IT*, *OC V*, p. 1197).

<sup>648</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 1198.

<sup>650</sup> Platon, *Les Lois* (Livres VII à XII), Paris, GF Flammarion, 2006 ; 855e, p. 116.

<sup>651</sup> « 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, je reprends sur cette règle *l'examen* des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles dans la sincérité de mon cœur je ne pourrai refuser mon consentement, pour vraies, toutes celles qui me paroîtront avoir une liaison nécessaire avec ses premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter

rang de sévérité<sup>652</sup>). Cet examen implique une relation agonistique entre les parties concernées, donc entre Rousseau, les Anciens et le genre humain.

Le caractère rhétorique ou imaginaire du jugement ne démontre cependant qu'une supposition (« je me supposerai »), alors que l'examen impliqué dans la répétition est strictement actif. Au-delà de la portée de l'examen exigée vis-à-vis de la tradition philosophique, la répétition a pour cadre d'observation et théorisation la nature elle-même. Si les leçons des maîtres ne sont pas répétées tout court, c'est que Rousseau soit prend ses distances, soit radicalise la conception de ses maîtres sur l'origine. Ce ne sont pas seulement des idées générales qui sont « répétées ». En lisant avec attention les sources et les maîtres de Rousseau, on repère plusieurs passages revisités et modifiés. Nous donnerons ici deux exemples tirés de Platon, mais nous trouvons également des textes très similaires chez d'autres auteurs, comme par exemple Buffon. Au début du livre III des *Lois*, l'Étranger d'Athènes dit, à propos de « l'origine des constitutions » : « N'est-ce pas à partir de ce point de vue que l'on considérerait le plus facilement et le mieux cette origine ? »<sup>653</sup>. Et Rousseau : « Cette même étude de l'homme originel [...] est encore le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine... »<sup>654</sup>. Et puis, Platon donne une description, en 679b, à laquelle celle de Rousseau sur les sociétés naissantes ressemble beaucoup, nous la reprendrons au chapitre III.

Revenons au rôle de la nature dans le procédé de la répétition. Selon la maxime avancée par Marivaux, c'est la nature qui doit être interrogée dans l'enquête sur les origines<sup>655</sup>. « Tout ce qui sera d'elle [de la nature], sera vrai : « Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir »<sup>656</sup>, dit Rousseau. La nature gagne donc un

---

ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique » (*E*, IV, *OC* IV, p. 570 ; nous soulignons).

<sup>652</sup> « C'est dans cet état que je reprends la suite de l'examen sévère et sincère que j'appellai jadis *Confessions* » (*RPS*, 1<sup>er</sup> promenade, *OC* I, p. 999). Voir aussi *C*, IX, *OC* I, p. 429 : « Autorisé plus que lui [Voltaire] à compter et peser les maux de la vie humaine, j'en fis l'équitable examen ». C'est en pratiquant cet examen que Rousseau se libère des redites, comme à propos de l'Abbé de St. Pierre : « En les examinant je vis que ce n'étoit presque que le recueil des ouvrages imprimés de son Oncle », et ainsi « j'eus le courage de lire absolument tout ce que l'Abbé avoit écrit [...] sans jamais me rebuter par ses longueurs et par ses redites » (*C*, IX, *OC* I, p. 422-423).

<sup>653</sup> Platon, *Les Lois* (Livres I à VI), livre III, 676a, p. 160.

<sup>654</sup> *DI*, Préface, *OC* III, p. 126.

<sup>655</sup> Marivaux, *La Dispute, Comédie*, Paris, Chez Jacques Clousier, 1744, Scène première, p. 6 : « C'est la nature même que nous allons interroger ».

<sup>656</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 133.

statut paradigmatique pour penser l'homme<sup>657</sup>, en même temps qu'elle assume le rôle directif dans ce procédé de répétition, même si c'est pour s'opposer à d'autres conceptions de la nature. De ce fait, Rousseau forme « des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des Etres qui l'entourent »<sup>658</sup>. Si les enseignements de Platon dans le Livre III des *Lois* ont servi, parmi tant d'autres, à la réflexion de Rousseau sur l'état de nature, la procédure de répétition opère une distanciation progressive, à force d'insérer des détournements dans la répétition, comme des variables par lesquelles il aboutit à d'autres résultats.

#### *b. Au-delà de la méthode historique de Grotius*

Bien que l'opposition de Rousseau aux faits historiques soit bien connue – et nous en avons déjà donné un aperçu –, la méthode historique mise en place par Grotius lors de sa description des premiers hommes<sup>659</sup> nous sert à exposer d'avance l'opposition que nous reprendrons dans le dernier chapitre. Cela dit, il faut d'entrée de jeu comprendre la division de cette méthode chez Grotius. Il y a deux ordres de preuves distincts qui fonctionnent dans différentes sphères du droit naturel, mais qui appartiennent aussi au « Droit des gens ». D'une part, les preuves *a priori*, qui concernent ce qui est naturel à l'homme, c'est-à-dire le désir de sociabilité et la raison. D'autre part, les preuves *a posteriori*, qui corroborent le *consensus gentium*. Ces preuves seraient les écrits littéraires, poétiques, les textes des philosophes et, bien sûr, l'histoire elle-même<sup>660</sup>. Par conséquent, l'histoire, dans son sens *a posteriori*, est prise dans deux perspectives : d'abord comme répertoire d'« Exemples » qui fournissent des modèles de conduite, de sagesse, qui sont « ceux qui ont le plus de poids »<sup>661</sup>. Ensuite, au sens de la valorisation des jugements implicites des historiens eux-mêmes<sup>662</sup>.

---

<sup>657</sup> Voir B. Bernardi, « Introduction », in Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 20.

<sup>658</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 133.

<sup>659</sup> L'indice nous est fourni de manière générale par R. Derathé (op. cit., p. 72-74), et de manière plus approfondie par V. Goldschmidt (op. cit., p. 133-156).

<sup>660</sup> « Il y a deux manières de prouver qu'une chose est de Droit Naturel : l'une, *a priori*, comme on parle dans les Ecoles, c'est-à-dire, par des raisons tirées de la nature même de la chose ; l'autre, *a posteriori*, ou par des raisons prises de quelque chose d'extérieur » (Grotius, *Discours préliminaire*, in *Le droit de la guerre et de la paix* [1625], t. I, trad., Epître, Préface et notes par Jean Barbeyrac, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1724, § 12, 1, p. 71).

<sup>661</sup> Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Tome Premier, § XLVII, p. 30.

<sup>662</sup> *Id.*, *Ibid.*, loc. cit.

Pour Rousseau, les exemples fournis par l'histoire sont douteux, partiels et généralement dirigés par une soif – des historiens – de rétribution vis-à-vis du goût – du public – pour la catastrophe<sup>663</sup>. En adoptant la voie hypothétique pour déployer son historicité, Rousseau reprend la méthode cartésienne des raisonnements<sup>664</sup>, de manière à écarter le point de vue de l'histoire et, par conséquent, toute déformation qui en découle. Si les faits sont distordus, ils sont redoublés dans cette distorsion. Si les jugements sont biaisés en eux-mêmes, ils sont redoublés en ce qui concerne l'histoire.

Voyons quelles seraient les deux réponses possibles de Rousseau au double sens de l'histoire attribué par Grotius. Tout d'abord concernant les exemples historiques, dont Rousseau fait usage depuis le premier *Discours*. Ainsi, « se distinguèrent autrefois Athènes et Rome dans les jours si vantés de leur magnificence et de leur éclat »<sup>665</sup>, et c'est à travers ces exemples, « sans doute, que notre siècle et notre Nation l'emporteront sur tous les tems et sur tous les Peuples »<sup>666</sup>. Et puis : « Voyez l'Egypte, cette première école de l'Univers [...] cette contrée célèbre »<sup>667</sup> ; « Voyez la Grèce, jadis peuplée de Heros [...] toujours savante »<sup>668</sup>. Toutefois, Rousseau décèle bientôt les limites de ces exemples historiques : « La Grèce toujours savante, toujours voluptueuse, et toujours esclave »<sup>669</sup> ; « Rome, jadis le Temple de la Vertu, devient le Théâtre du crime, l'opprobre des Nations et le jouet des barbares »<sup>670</sup> ; et « que dirai-je de cette Métropole de l'Empire de l'Orient, qui par sa position, sembloit devoir l'être du Monde entier, de cet azile des Sciences et des Arts proscrits du reste de l'Europe, plus peut-être par sagesse que par barbarie »<sup>671</sup>, mais « tout ce que la débauche et la corruption ont de plus honteux ; les trahisons, les assassinats et les poisons de plus noir ; le concours de tous les crimes de plus atroce ; voilà ce qui forme le tissu de l'Histoire de Constantinople »<sup>672</sup>. En ayant démonté ces exemples, Rousseau marque dès les premières pages du premier *Discours*, la sobriété de sa méthode face à l'histoire. Par ailleurs, dans ce même *Discours*, on constate l'ouverture positive à un autre type d'exemple, fondé principalement sur la

---

<sup>663</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 526.

<sup>664</sup> Cf. R. Derathé, *op. cit.* p. 74 et B. Binoche, *op. cit.*, p. 23.

<sup>665</sup> *DSA*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 7.

<sup>666</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>667</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>668</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>669</sup> *Ibid.*

<sup>670</sup> *Ibid.*

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

simplicité et la vertu : « les premiers Perses », « les Scithes », « les Germains », et encore « Rome dans les tems de sa pauvreté et de son ignorance »<sup>673</sup>. Les exemples sont donc saisis dans un binôme disjonctif, dans l'effort critique du développement malheureux des sciences et des arts. D'un côté, le *bon* exemple – suivant la tradition de la *Germania* de Tacite entre autres – qui sauvegarde la vertu, la simplicité, la force, le courage, etc. D'un autre côté, ceux qui correspondent aux exemples *a posteriori* de Grotius. Le premier type fonctionne en opposition aux exemples corrompueurs. Nous verrons toutefois, dans notre chapitre IV, que même les bons exemples doivent subir une limitation dans la pensée de Rousseau, comme c'est le cas du paysan, du héros, etc.

À la lumière de ces distinctions, il est évident que Rousseau ne nie pas la valeur des exemples tout court, mais qu'il leur impose un crible, un choix (dans le cas du premier *Discours*, envisageant le maintien des vertus et l'écart par rapport au caractère licencieux qu'aboutissent les sciences et les arts) et même une limite (dans le cas de l'exemple du paysan dans l'*Émile*). Une autre réponse possible, aux exemples *a posteriori* pris par Grotius, se trouve dans la célèbre citation du livre IV de l'*Émile*, où Rousseau nous dit que les faits, les exemples, passent par divers changements et manipulations dans la peinture des historiens : « il s'en faut bien que les faits décrits 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 »<sup>674</sup>. Et par suite, il nous fournit également une réponse au second sens donné par Grotius aux jugements des historiens : « ils [les historiens] se moulent sur ses intérêts, ils prennent la teinte de ses préjugés »<sup>675</sup>. Les jugements des historiens n'intéressent nullement Rousseau. Il y a encore un autre passage du même livre IV de l'*Émile*, où Rousseau élucide non seulement sa critique du jugement des historiens, mais nous permet aussi de distinguer entre deux types de conjectures, celle des historiens et celle qu'il conçoit lui-même dans son second *Discours* : « L'historien m'en donne une [version des faits], mais il la controuve, et la critique elle-même, dont on fait tant de fruit, n'est qu'un art de conjecturer, l'art de choisir entre plusieurs mensonges celui qui ressemble le mieux à la vérité »<sup>676</sup>. Ainsi, une conjecture est bonne, c'est-à-dire

---

<sup>673</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>674</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 527.

<sup>675</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>676</sup> Ibid., p. 527-528.



raisonnable, si elle vient de la nature elle-même (« On a raison si les portraits sont bien rendus d'après nature »<sup>677</sup>), mais jamais des prétendues « vérités historiques »<sup>678</sup>.

Pour finir, il a y un autre élément, tout à fait incontournable, issu des études comparatives de l'histoire (*a posteriori*), qu'il convient de rendre explicite. Ces études ne se limitent pas aux textes historiographiques, Grotius a utilisé la littérature, les poètes, les philosophes, mais aussi ce qu'il appelle la « Tradition perpétuelle » : « Les lumières de nôtre Raison, & une Tradition perpétuelle, repandüe par tout le monde, nous persuadent fermement le contraire dès nôtre enfance, & nous sommes confirmez dans cette pensée par quantités de preuves & des miracles attestez de tous les Siécles »<sup>679</sup>. Autrement dit, comme tant d'autres auteurs du droit divin et tous les jurisconsultes, Grotius se sert des Écritures pour soutenir, justifier et surtout confirmer ses thèses, même s'il conçoit la possibilité d'un droit naturel sans Dieu<sup>680</sup>. Cet usage est géométriquement opposé, comme on le sait, à la méthode conjecturale de Rousseau. Grotius part des études comparatives *a posteriori*, pour pouvoir ensuite justifier et confirmer sa théorie par l'autorité des Écritures, et cela quasiment comme un devoir<sup>681</sup>. Entre Grotius et Rousseau, les principes méthodologiques suivent donc des directions tout à fait opposées. Et le plus important ici est que ces oppositions sont également applicables à d'autres auteurs tels que Pufendorf, Locke, Cumberland et Hobbes (dans une certaine mesure). Tout ce bloc réalise l'amalgame du *même*, en unissant la raison humaine à l'*intelligence* divine, tandis que Rousseau naturalise son historicité, au moyen de l'hypothèse, élisant la sauvagerie comme élément primordial de l'origine.

### *c. Les formes du dépouillement*

On oublie généralement que la méthode de dépouillement n'est pas une exclusivité de Rousseau. Pour conclure à la nocivité naturelle de l'homme, Hobbes avait

---

<sup>677</sup> Ibid., p. 528.

<sup>678</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 133.

<sup>679</sup> Grotius, *Discours préliminaire*, op. cit., p. 10.

<sup>680</sup> Cf. Léo Strauss, « Droit naturel », trad. de Emmanuel Patard, *Archives de philosophie*, vol. 3, t. 79, (2016), p. 462.

<sup>681</sup> Grotius, *Discours préliminaire*, op. cit., § 11, p. 10 : « Nous devons obeïr sans reserve à cet Etre Souverain, comme à nôtre Créateur, auquel nous sommes redevables de ce que nous sommes ».

pratiqué une méthode de *démontage*<sup>682</sup>, ou de *dissolution*<sup>683</sup>. C'est en appliquant d'une façon ou d'une autre cette méthode qu'il essaie de distinguer l'état de l'homme précivil de l'état de l'homme civil<sup>684</sup>, bien qu'il n'y ait pas vraiment de différence anthropologique de fond. Selon Rousseau il échoue. Alors que Cumberland comprend cette méthode, chez Hobbes, comme un effectif dépouillement de l'homme<sup>685</sup>. Après avoir critiqué les limites des résultats d'une telle méthode chez Hobbes, Rousseau conduit le dépouillement à son extrême, visant à la radicalisation de deux cycles de réponses. Certains effets de cette radicalisation sont déjà présents chez Lucrèce. Grotius, par contre, n'arrive qu'à la nudité et la simplicité évoquées dans les Écritures<sup>686</sup>. Tandis que Buffon, Diderot, Condillac et Maupertuis arrivent à d'autres résultats. En tant qu'anatomiste<sup>687</sup>, ce dernier réduit – dans sa *Vénus physique* – l'homme à la chair et au sang<sup>688</sup>. Hobbes n'est pas parvenu si loin dans sa réflexion sur l'état de la nature ; bien qu'il considère ailleurs l'individu comme un atome habitant la *multitude*. Cet atome n'est pourtant pas l'équivalent du degré zéro de l'humanité<sup>689</sup>. À l'évidence, ce n'était pas son objectif, ni dans le *De Cive*, ni dans le *Léviathan*, pas plus que dans *De la nature humaine*<sup>690</sup>. Cependant, sa méthode de démontage implique au moins deux cycles de résultats : primo, le cycle de l'animalité, et secundo, le cycle qui présente les résultats psycho-sociaux, distinguant les caractéristiques de l'état de nature et de l'état civil (absence d'idées de mérite, de bien, de justice, etc.). Ce sont ces deux cycles que Rousseau radicalise. En suivant une route

<sup>682</sup> « On ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la *démonte* » (Hobbes, *Le Citoyen*, Préface [aux lecteurs], p. 71 ; nous soulignons).

<sup>683</sup> « Bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était *dissoute*, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités » (id., *ibid.*, loc. cit. ; nous soulignons).

<sup>684</sup> Dans une note, Hobbes écrit : « cela [l'injure] suppose qu'il y ait des lois humaines, qui ne sont pourtant pas encore établies en l'état de nature, dont nous parlons » (Hobbes, *Le Citoyen*, chap. I, § X, note \*, p. 97).

<sup>685</sup> Cumberland, *Traité Philosophique des Loix Naturelles*, chap. IX, p. 384 : « Parce qu'il [Hobbes] dépouille tous les Hommes ».

<sup>686</sup> Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, op. cit., Livre II, chap. II, § 3, p. 224.

<sup>687</sup> Maupertuis, *Vénus physique*, VIème éd., revue et augmentée, Paris, Bibliothèque Royale, 1745, chap. I, p. 4.

<sup>688</sup> « Comment décrirai-je ces lieux qui font la première demeure de l'homme ? Comment ce séjour enchanté va-t-il être changé en une obscure prison habitée par un Embryon informe & insensible ? Comment la cause de tant de plaisirs, comment l'origine d'un être si parfait, n'est-elle que de la chair & du sang ? » (Maupertuis, op. cit., p. 11). Et Leibniz, à son tour, écrit : « cette créature, qui raisonne et qui est habillé de chair et d'os » (*Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710], Paris, GF Flammarion, 1969, 1<sup>ère</sup> partie, § 14, p. 111 ; désormais abrégée *Essais de Théodicée*) ; voir encore 3<sup>ème</sup> partie, § 343, p. 319.

<sup>689</sup> Cf. Janine Chanteur, « Nature humaine et pouvoir politique chez Hobbes et chez Rousseau », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 20, n° 61, « La référence Hobbienne du XVIIe siècle à nos jours » (1982), Droz, p. 192.

<sup>690</sup> Hobbes, *De la nature humaine*, chap. I, § 6 : « Il n'est point nécessaire pour mon objet actuel d'entrer dans un détail anatomique & minutieux ».

oblique qui enchaîne l'expérimentalisme de Newton à celui de Buffon, Diderot et Condillac, Rousseau procède par une sorte d'archéologie des premiers sentiments. Sentiments qui se présentent dans leur *forme brute*, et qui sont perçus par sa physique expérimentale lorsqu'appliquée à l'économie animale. L'objet est donc le cycle de l'animalité, comme étant le premier support – inhumain – de l'humanité. Ainsi Rousseau arrive à la pitié<sup>691</sup>, ce « Principe que Hobbes n'a point aperçû »<sup>692</sup>. En prenant un sentiment, une caractéristique sensible commune à certains animaux, Rousseau radicalise – pour utiliser ici les expressions de Jean-Luc Guichet – le « cycle anthropologique de l'animalité ». Ou, comme le dirait Pierre Manent, il réalise « un prolongement [...] de l'animalité »<sup>693</sup>, qui lui permet de surmonter les enjeux psychologiques, cognitifs et moraux dans l'état de nature chez Hobbes. Cette extension du cycle de l'animalité ne doit cependant pas être comprise comme une séquence biologique qui implique une succession ininterrompue de l'animal à l'homme ; mais plutôt comme une sorte de répertoire anthropologique qui ajuste certaines caractéristiques de l'homme avec celles des animaux. Certes – il ne faut pas l'oublier – Hobbes considère l'homme naissant dans son animalité, mais il ne pousse pas l'animalité anthropologique à son extrême.

Prenons les deux caractéristiques les plus appropriées pour réfléchir sur les limites de ce démontage : la raison et le langage. Lors d'une considération sur la possible tendance humaine à la sociabilité, Hobbes nous parle des « affections qui nous sont communes avec le reste des animaux »<sup>694</sup>. Cela ne serait pourtant pas suffisant pour masquer les caractéristiques prêtées aux hommes dans l'état de nature, et qui auraient leurs équivalents dans la société civile : le sens de l'utilité, le désir de « tirer de la gloire », de « quelques estime, ou quelque honneur »<sup>695</sup>. Ces caractéristiques, en elles-mêmes, fournissent les éléments permettant de distinguer l'homme précivil des autres animaux<sup>696</sup>. De là résulte une première limitation du cycle de l'animalité chez Hobbes. Dans le *Léviathan*, il considère l'existence d'un langage minimal, réduit à une première communication rudimentaire. Les premiers mots, le premier lexique – réduit aux noms –

---

<sup>691</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 154 : « Si Naturelle [la pitié] que les Bêtes mêmes en donnent quelques fois des signes sensibles » ; « un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son Espèce : Il y en a même qui leur donnent une sorte de sépulture ».

<sup>692</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>693</sup> Cf. P. Manent, *Naissances de la politique moderne*, p. 197. L'expression est utilisée en référence à la sociabilité, mais peut pourtant être prise ici sans équivoque.

<sup>694</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. I, § II, p. 91.

<sup>695</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 92.

<sup>696</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, loc. cit.

seraient un don de Dieu<sup>697</sup>. Mais les Écritures ne lui fournissent guère d'arguments pour conclure qu'Adam ait reçu une grammaire complète, ni les notions de nombre, de mesure, ou encore de celles pouvant représenter des idées abstraites<sup>698</sup>. En d'autres termes, l'homme précivil ne possède nul « pouvoir *cognitif* ou *conceptif* »<sup>699</sup>, précisément parce que sa nature n'est pas achevée dans l'état de nature<sup>700</sup>, et en ce sens Hobbes poursuit la conception aristotélicienne d'une nature achevée. Le lexique minimal d'Adam, que les générations successives développent ou (ré)inventent, sera cependant perdu avec l'avènement de la tour de Babel : cause à la fois de la dispersion des hommes et de la multiplicité des langues qui en découlent<sup>701</sup>. L'utilisation des Écritures et de la figure de Dieu, doit être comprise plutôt en fonction de son parti pris analytique et moins de son credo personnel, malgré ses efforts pour concilier les deux<sup>702</sup>. C'est un faux départ. Dieu n'a donc pas le même rôle pour Hobbes, qu'il a chez Grotius, Pufendorf, Cumberland ou Locke. L'utilisation de la divinité est d'abord intellectuelle, stratégique. Cet usage avait été remarqué et critiqué par Cumberland<sup>703</sup>. Il faut cependant rappeler qu'au-delà de ce soupçon, Cumberland fait lui-même partie de ces philosophes qui ont refusé une explication de l'homme naturel uniquement à partir de l'Écriture<sup>704</sup>.

Revenons à la question du langage. Il semble que le développement du langage ne dépende pas, comme la socialisation, d'un accident ou des besoins, mais du don de Dieu. Cette explication doit cependant être lue dans le cadre du plan d'action historique conçu par Hobbes, où le monde ne peut plus se référer purement et simplement au divin, où notre finitude nous empêche d'avoir une connaissance complète. Le monde du *Léviathan*

---

<sup>697</sup> Id., *Léviathan*, I, 4, p. 96 : « Le premier inventeur de la parole est Dieu lui-même qui enseigna à Adam comment nommer telles ou telles créatures ».

<sup>698</sup> Id., Ibid., p. 96-97 : « En effet, je ne trouve rien dans l'Écriture d'où je puisse conclure [...] qu'Adam fut instruit des noms de toutes les figures, nombres, mesures, couleurs, sons, images, relations ; beaucoup moins de mots et de paroles tels que *général, spécifique, affirmatif, négatif, optatif, infinitif* [...] *entité, intentionnalité, quiddité* ».

<sup>699</sup> Id., *De la nature humaine*, chap. I, § 7, p. 4.

<sup>700</sup> Le signe majeur de l'achèvement est sans doute le langage ; cf. le chapitre « Le langage, une force trop faible » de É. Marquer, in *Art de penser et art de parler*, p. 21 et sq.

<sup>701</sup> Cf. Hobbes, *Léviathan*, I, 4, p. 97.

<sup>702</sup> « Il faut ajouter d'ailleurs – remarque P. Pasquino – que Hobbes, tout en partageant la thèse néosceptique de Montaigne et Charron qui prétendent qu'on ne peut tirer aucune vérité politique de la foi, s'est toujours efforcé, pour sa part, de montrer la compatibilité de sa doctrine politique avec la révélation chrétienne » (P. Pasquino, art. cit., p. 301).

<sup>703</sup> Voir Cumberland, *Discours préliminaire*, in op. cit., § XXVII, p. 32 : « je n'ai pas voulu disputer avec HOBBS sur le sens des *Passages de l'Écriture* [...] je ne saurois me persuader qu'il fasse fond sérieusement sur l'Autorité de ce Saint Livre ». Cf. aussi son *Traité Philosophique des Loix Naturelles*, chap. I, § XI, p. 52.

<sup>704</sup> Id., Ibid., loc. cit.

(comme il était déjà dans *De la nature humaine* et dans le *De Cive*), est le monde historique, sans aucune projection du corps naturel (de l'homme) sur le corps politique<sup>705</sup>. Dieu ne réalise pas le passage d'un corps à l'autre. Ce qui ne signifie pourtant pas l'exclusion de la divinité. Mais si ce n'est pas un monde « sans dieu », il s'agit en effet, comme le dirait Cumberland dans sa critique de Hobbes, d'un monde où « Dieu est un Corps »<sup>706</sup>. Si nous prenons les textes sur l'homme précivil (en particulier sur la caractéristique du langage) avec l'appui d'autres ouvrages, l'on voit bien que l'utilisation stratégique de la divinité devient de plus en plus évidente. Avant le *De Cive*, Hobbes avait déjà considéré les progrès du langage comme une invention de l'homme<sup>707</sup>, et nous avait parlé alors d'une sorte de langage des marques, pouvant même être des traces faites à l'aide de la mémoire, mais aussi de premiers germes de *noms*<sup>708</sup>. De là, on peut émettre l'hypothèse que le don d'un lexique minimal d'Adam pourrait bien être un équivalent du lexique des marques sensibles, qui par ailleurs sont proches du lexique naturel de l'homme sauvage de Rousseau. Puisque pour celui-ci, dans le second *Discours*, l'origine adamique n'est évoquée que pour être effacée au profit d'une autre origine.

Sans opposition radicale en ce qui concerne le langage, examinons maintenant la raison. Dans la Préface aux lecteurs du *De Cive*, Hobbes semble accepter, par les hypothèses qu'il considère alors, que l'homme précivil ne ferait pas un usage intégral de la raison (n'en faisant pas pour autant un argument en faveur de la méchanceté naturelle)<sup>709</sup>. L'usage intégral de la raison est reconsidéré dans le *Léviathan*, selon la distinction entre (i) la raison considérée en elle-même et (ii) la raison appliquée à l'homme : la fiabilité de la raison fait partie de la deuxième considération<sup>710</sup>. L'utilisation du langage ne nous aide pas beaucoup à clarifier ce paradoxe apparent. Revenons au

---

<sup>705</sup> Car « la perfection du corps politique ne préexiste ni logiquement ni métaphoriquement au corps naturel » (É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, p. 345).

<sup>706</sup> Cf. Cumberland, op. cit., chap. I, § XI, p. 53 ; et aussi les pages 54-56.

<sup>707</sup> Hobbes, *De la nature humaine*, chap. V, § 14, p. 52. Cet entendement sera repris plus tard par Antoine Arnauld, dans sa *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, chez Prault fils l'aîné, 1754, p. 1.

<sup>708</sup> Hobbes, *De la nature humaine*, chap. V, § 1, p. 40-41 ; id., *ibid.*, § 2, p. 41. Ces marques, si on les comprend dans la théorie des signes de Hobbes, se déploient encore d'une certaine manière entre *signes certains* et *signes incertains*, entre la science et la prudence, et aussi entre « esprit naturel (*natural wit*) et esprit acquis (*acquired wit*), qui correspondent respectivement à l'imagination et à la raison » (cf. É. Marquer, « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes », *Methodos*, n° 16/ 2016, p. 3).

<sup>709</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, Préface [aux lecteurs], p. 73 : « Si ce n'est donc que l'on veuille dire, que la nature a produit les hommes méchants, parce qu'elle ne leurs a pas donné en les mettant au monde les disciplines, ni l'usage de la raison... ».

<sup>710</sup> Id., *Léviathan*, I, 5, p. 112 : « Non que la raison en elle-même ne soit toujours droite raison, à la façon dont l'arithmétique est un art certain et infaillible ; mais, ni la raison d'une seule personne, ni celle de plusieurs, quel qu'en soit le nombre, ne crée de certitude ».

*Léviathan*, où Hobbes nous apprend que le raisonnement n'est rien d'autre qu'une somme, une addition, ou plutôt, dans le sens inverse, une soustraction<sup>711</sup>. Une fois considéré que Dieu est l'inventeur des premières formes du langage, et que l'homme précivil a été doté de ce langage, nous savons que cet homme se communique premièrement borné par un lexique réduit. On peut en déduire que les opérations de la pensée, du raisonnement, relient des mots ou des signes, mais pas des images déconnectées, « car la RAISON, en ce sens n'est rien que le calcul [...] des conséquences des noms généraux acceptés pour *consigner* et *signifier* nos pensées »<sup>712</sup>, et donc un enchaînement de conséquences interdépendantes<sup>713</sup>. Compte tenu de ce langage minimal, nous avons par conséquent un usage de la raison, bien qu'avec un fonctionnement également réduit. Dans le *De Cive*, la raison fait partie des facultés naturelles de l'homme<sup>714</sup>, tandis que dans le *Léviathan* « l'imagination est la toute première origine »<sup>715</sup> : « la raison n'est pas née avec nous, comme la sensation ou la mémoire ; elle n'est pas non plus acquise par l'expérience seulement comme la prudence, mais on l'atteint par l'art »<sup>716</sup>. Le démontage pratiqué par Hobbes n'est pas si simple qu'on le pense souvent. Lorsqu'on considère l'ensemble de son œuvre, il est clair qu'il n'existe pas de définition homogène de la raison. Du *De Cive* au *Léviathan*, nous avons des changements très significatifs. Si Rousseau n'a pas lu le *Léviathan* dans son intégralité, ou même pas du tout, comme on l'a déjà suggéré, il n'aurait pas non plus pu l'ignorer en entier. Le passage sur les deux conceptions distinctes de la raison est clairement décrit par Cumberland – lu par Rousseau – comme une « contradiction »<sup>717</sup>. Ainsi, sans chercher à expliquer les deux postures de Hobbes sur le caractère naturel de la raison, on peut dire que Rousseau radicalise la réduction de la raison par rapport au *De Cive*, mais non pas par rapport au *Léviathan*, qui serait plus proche de ses thèses : la raison non présente *in acto*, mais en puissance. En ce qui concerne le langage, il n'en sera pas autrement, Rousseau s'oppose au *De Cive* et se rapproche des thèses du *Léviathan*, en soutenant que le premier langage des hommes sauvages n'est pas un lexique minimal offert par la

---

<sup>711</sup> Id., Ibid., p. 110.

<sup>712</sup> Id., Ibid., p. 111.

<sup>713</sup> Id., Ibid., p. 113 : « L'usage et la fin de la raison n'est pas de trouver la somme et la vérité d'une ou des plusieurs conséquences éloignées des premières définitions et des significations établies des noms, mais de commencer par celles-ci et d'aller d'une conséquence à une autre ».

<sup>714</sup> Id., *Le Citoyen*, chap. I, § I, p. 89.

<sup>715</sup> Id., *Léviathan*, I, 6, p. 124.

<sup>716</sup> Id., Ibid., I, 5, p. 118.

<sup>717</sup> Cumberland, op. cit., chap. II, § II, p. 108 : « Hobbes reconnoît lui-même [dans le *De Cive*], que la Raison est une Faculté de notre Nature ; d'où il s'en suit qu'elle nous est naturelle », pourtant « il est vrai qu'il nie cela dans son *Léviathan* [I, 5, § II] ».

divinité, mais le cri de la nature<sup>718</sup>. Voici les deux radicalisations par rapport au cycle de l'animalité anthropologique et un premier tournant dans la méthode du démontage pratiquée dans le *De Cive*.

Le deuxième cycle de réponses, que nous appelons psychosociales ou morales, passe également par une radicalisation chez Rousseau. Comme nous verrons, Hobbes établit une étiologie et une typologie de la méchanceté naturelle, et utilise des expressions telles que « modestie », « juste estimation », « supériorité », « honneur », « arrogance », « gloire »<sup>719</sup>. Ce qui ne veut pas dire qu'il les comprend là, comme il les comprend dans l'état civil. Il s'agit d'une transposition tout à fait consciente. La modestie renvoie à un usage rationnel des facultés sensibles conformes aux lois de la nature, à la « droite raison » qui est présente même sous sa forme « animale ». Le sens de « juste estimation » ne se réfère en aucun cas au sens de la justice civile, mais à cette relation d'équivalence avec les lois de la nature. À leur tour, les sentiments de supériorité, d'honneur et de gloire impliquent un désaccord avec les lois de la nature. Tout au plus, ces ensembles notionnels font-ils référence aux notions d'innocent et de coupable. La gloire et l'honneur, qui orbitent autour de l'estime, n'y sont rien d'autre que les prédicats de sa propre force, de l'usage qui en est fait. C'est une estime qui se replie sur elle-même, car elle ne résulte que d'actions et non d'une conception morale, notion tout à fait étrangère au lexique hobbesien de l'état de nature. Si Hobbes considère ces sentiments dans le cadre de l'animalité, i. e. à partir du sens qu'elles trouvent dans l'état de nature, cela signifie qu'elles sont articulées à partir d'un langage et d'une raison limités. Pour Rousseau, au contraire, elles seraient des facultés artificielles, acquises « par de longs progrès »<sup>720</sup>. Tout sentiment ou faculté est réduit aux besoins communs à l'homme et aux autres animaux<sup>721</sup>.

À propos de Hobbes, Cumberland pratique à son tour une procédure de « rétorsion »<sup>722</sup>. Et ensuite privilégie une méthode de disjonction et de conjonction, par laquelle il élabore la constitution naturelle des hommes à partir du parallélisme entre l'âme et le corps, en séparant, ou parfois en réunissant les éléments des facultés

---

<sup>718</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 148.

<sup>719</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. I, § IV, p. 95.

<sup>720</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134.

<sup>721</sup> *Ibid.*, loc. cit. : « Telle fut la condition de l'homme naissant ; telle fut la vie d'un animal borné d'abord aux pures sensations ».

<sup>722</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, chap. II, § XXII, p. 159.

corporelles et incorporelles<sup>723</sup>, bien qu'il les conçoive comme unis<sup>724</sup>. Et Buffon, dans son *Premier discours* (1749)<sup>725</sup>, met en place sa méthode d'inspection. Il la décrit comme « méthode instructive et naturelle »<sup>726</sup>, ayant pour tâche de mesurer, analyser, vérifier les degrés de différence et de similarité (« saisir les ressemblances, rapprocher les différences »<sup>727</sup>). Si l'ensemble des similitudes est complet et parfait, il n'y a pas de différence qui justifie une séparation, et ainsi les individus doivent être classés dans la même espèce. Et lorsque les similitudes sont moindres, il faut mesurer les différences, pour savoir si elles dépassent le cadre des similitudes au point de représenter une autre classe d'individus. Si les différences ne dépassent pas complètement les similitudes, on constate alors une autre espèce. Enfin, quand les différences dépassent les similitudes, nous avons une autre classe, tout à fait distincte. Comme Maupertuis, Buffon sait qu'il peut dépouiller l'homme, ou le réduire en chair, en sang et en os. Et c'est précisément cette réduction biologique, matérielle, qui présente le premier tableau de similitudes entre l'homme et l'animal<sup>728</sup>. Buffon y insère un autre principe distinctif : la différence qualitative entre extériorité et intériorité. La matière représente l'extériorité, est gérable, peut être mesurée, pesée, etc., mais n'exprime pas la qualité naturelle de l'homme ou même de l'animal<sup>729</sup>, qui doivent être recherchées dans l'intériorité propre à chacun. Compte tenu des similitudes de la matière organisée, Buffon est obligé de classer l'homme comme un animal<sup>730</sup>. C'est la première vérité qui ressort de la comparaison alors opérée, et qui expose à « un retour humiliant sur nous-mêmes »<sup>731</sup>. Cette vérité humiliante

---

<sup>723</sup> Id., *Ibid.*, § IV, p. 110 : « Comme les *Loix Naturelles* ne prescrivent que ce qui peut provenir des principes naturels de nos Actions ; il faut examiner à fond l'état & les Facultez, tant de l'Ame, que du Corps, séparément & conjointement, pour savoir à quoi l'Homme est propre par sa constitution essentielle ».

<sup>724</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § XXXI, p. 181.

<sup>725</sup> Qui s'intitule *De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire naturelle*.

<sup>726</sup> Cf. Buffon, *Histoire naturelle générale ; Premier discours*, p. 40.

<sup>727</sup> Id., *Histoire naturelle des animaux ; Discours sur la nature des animaux*, p. 431.

<sup>728</sup> Id., *Histoire naturelle de l'homme ; De la nature de l'homme*, p. 186. « En comparant l'homme avec l'animal, on trouvera dans l'un et dans l'autre un corps, une matière organisée, des sens, de la chair et du sang, du mouvement et une infinité de choses semblables ».

<sup>729</sup> Id., *Histoire naturelle des animaux ; Discours sur la nature des animaux*, p. 432 : « Le corps de l'animal est étendu, pesant, impénétrable, figuré, capable d'être mis en mouvement, ou contraint de demeurer en repos [...] toutes ces propriétés qui lui sont communes avec le reste de la matière, ne sont pas celles qui caractérisent la nature des animaux, et ne doivent être employées que d'une manière relative, en comparant [...] la grandeur, le poids, la figure, etc. ».

<sup>730</sup> *Histoire naturelle de l'homme ; De la nature de l'homme*, p. 186 : « Il est vrai que l'homme ressemble aux animaux parce qu'il a de matériel, et qu'en voulant le comprendre dans l'énumération de tous les êtres naturels, on est forcé de le mettre dans la classe des animaux ».

<sup>731</sup> Id., *Histoire naturelle générale ; Premier discours*, p. 30. Rousseau, à son tour, déplace complètement ce sentiment d'humiliation. Ce n'est pas l'animalité de l'homme sauvage, sa proximité avec le cycle de l'animalité qui lui apporte un retour humiliant, mais le destin actuel de l'homme qu'il avait mis à découvert depuis le premier *Discours*. Dans la *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, Rousseau écrit : « Ce triste et



établit une tension entre deux anthropologies supposées chez Buffon<sup>732</sup> : une biologique, et l'autre substantialiste ou métaphysique. Cette dernière est fondée sur le principe d'intériorité (âme, pensée, puissance intellectuelle), et fonctionne « à la lumière des principes de la psychologie immatérielle »<sup>733</sup>. C'est dans le registre de cette anthropologie que Buffon élève l'homme au-dessus de l'animal<sup>734</sup>, pour ainsi revenir au *même* défendu par la tradition philosophique et théologique.

Bien que négligé par J. Starobinski – dans son article sur « Rousseau et Buffon » –, Buffon nous a donné un récit plus proche de celui de l'homme sauvage de Rousseau. En ce sens, Rousseau a suivi d'une certaine manière – dans le second *Discours* et dans l'*Émile* – la double description du naturel de l'homme déjà pratiquée par Buffon, à savoir celle d'un « récit philosophique » sur les premiers hommes (dans *Des sens en général*) et un autre sur les « premiers temps » de l'enfance (dans *De l'enfance*). Dans ces récits, Buffon esquisse une dénudation de l'homme, et parvient lui aussi à une forme embryonnaire de l'existence humaine. Et dans un texte peu exploré du *Premier discours*, il dépouille les idées de l'homme<sup>735</sup>, en imaginant « un homme qui a [...] tout oublié »<sup>736</sup>. Il ne s'agit pas d'un homme dans l'état de nature ou dans son enfance, mais tout simplement d'un homme qui expérimente une perte de mémoire, comme chez Maupertuis<sup>737</sup> et Condillac<sup>738</sup>. Cet homme affligé d'une amnésie totale, devance le récit

---

grand Système, fruit d'un examen sincère de la nature de l'homme, de ses facultés et de sa destination, m'est cher, quoiqu'il m'humilie » (*PSLB, OC III*, p. 105).

<sup>732</sup> Question que nous traitons dans l'article « Moléculas orgânicas, molde interior e forma: a plasticidade na "antropologia" de Buffon » [« Molécules organiques, moule intérieur et forme : la plasticité dans l'anthropologie de Buffon »], *Ipseitas*, vol. 4, n° 2, ago.-dez., 2018, p. 149-176.

<sup>733</sup> Cf. John P. McGuire, « Défendre le matérialisme, Rousseau contre Buffon sur l'histoire naturelle de l'âme », in B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak, F. Guénard (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 113. Le fait que nous utilisons cette citation ici ne signifie pas, cependant, que nous sommes en accord avec la thèse centrale de l'article (à savoir que « Rousseau cherche à démontrer que l'hypothèse continuiste [de l'animal à l'homme – dont La Mettrie était le grand défenseur] demeure néanmoins l'explication de la psychologie humaine » (id., *ibid.*, p. 122)).

<sup>734</sup> Buffon, *Histoire naturelle des animaux ; Discours sur la nature des animaux*, p. 432 : « Comme l'homme n'est pas un simple animal, comme sa nature est supérieure à celle des animaux, nous devons nous attacher à démontrer la cause de cette supériorité, et établir par des preuves claires et solides, le degré précis de cette infériorité de la nature des animaux ».

<sup>735</sup> Buffon, *Histoire naturelle générale, Premier discours*, p. 46 : « il faut nous défaire un instant de tous nos préjugés, et même nous dépouiller de nos idées ».

<sup>736</sup> Id., *Ibid.*, p. 47.

<sup>737</sup> Maupertuis, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* [1748], in *Les œuvres de Mr. de Maupertuis*, Dresde, Chez George Conrad Walther, 1752, § VII, p. 357 : « Je suppose qu'avec les mêmes facultés que j'ai d'apercevoir & de raisonner, j'eusse perdu le souvenir de toutes les perceptions que j'ai eues jusqu'ici, & de tous les raisonnements que j'ai faits ».

<sup>738</sup> Pour Condillac, en traitant de l'exemple de l'« enfant sauvage », il est naturel que l'enfant trouvé dans les forêts ne se souvienne pas, après être passé par un processus d'éducation, de son état antérieur (« Il étoit donc naturel qu'il oubliât son premier état » : Condillac, *Traité des sensations*, 4<sup>e</sup> partie, chap. 7, p. 255). Mais, par supposition, il imagine sa statue (en traitant « d'un homme qui se souviendrait d'avoir reçu

de l'homme dans les premiers temps après la création, car tout comme lui son corps est déjà formé. Et il va aussi au-devant de la description de l'enfant dans ses premiers mouvements, parce qu'il a oublié même ses idées les plus simples, son langage et tous les processus de connaissance, c'est-à-dire de comparaison. Ainsi, ce récit fictif et imaginaire (désormais indiqué comme récit du *Premier discours*), prépare à la fois le récit sur le parcours de l'enfance (récit *De l'enfance*), et la digression des premiers temps (que nous appellerons récit *Des sens*). Dans ces deux derniers, Buffon ne se base pas sur une hypothèse – équivalente à celle de sa *Théorie de la Terre*, qui a probablement servi à Rousseau, comme l'ont déjà fait remarquer les commentateurs<sup>739</sup> –, ni ne fait référence à une configuration vraisemblable de cet état. Son procédé est tout simplement imaginaire : « Imaginons un homme... »<sup>740</sup> ; « J'imagine donc un homme... »<sup>741</sup>. Avec ce procédé, exposé dans le succinct récit *Des sens*, Buffon considère « l'homme au moment de la création, c'est-à-dire, un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés »<sup>742</sup>. La lecture de ce récit nous conditionne à un autre regard sur l'intemporalité qui marque les autres récits où Buffon opère la réduction de l'homme à une forme élémentaire d'existence. Le récit *De l'enfance* ne se préoccupe pas d'établir une chronologie, le nouveau-né peut être pris en compte à n'importe quel moment de l'histoire. L'autre récit, sur l'homme qui avait tout oublié (dans le *Premier discours*), est également atemporel. Mais il n'en va pas de même dans le récit *Des sens*. J. Starobinski nous dit que « Buffon s'efforce de distinguer, hors de toute considération temporelle, les opérations qui appartiennent à la sphère du corps et celles qui sont du ressort de l'âme »<sup>743</sup>, tandis que Rousseau, « tenant pour acquise la distinction de l'homme et de l'animal, ne fait plus intervenir un écart métaphysique, mais un écart historique entre les termes qu'il confronte »<sup>744</sup>. Ces trois récits suffisent ici à exposer les différentes voies

---

successivement l'usage des sens”) dans cet état d'oubli généralisé, au même titre que Buffon : cf. Id., Ibid., 4<sup>e</sup> partie, chap. 8, p. 257-264.

<sup>739</sup> « Pour le lecteur français de 1755 – écrit dans une note J. Starobinski –, l'allusion concerne la *Théorie de la Terre* de Buffon, et sans doute aussi l'*Essai de Cosmologie* de Maupertuis » (« Notes et variantes », in *OC III*, note 1, p. 1303). C'est le fameux texte où Rousseau écrit : « Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels » (*DI*, Exorde, *OC III*, p. 132-133).

<sup>740</sup> Buffon, *Histoire naturelle générale ; Premier discours*, p. 47.

<sup>741</sup> Id., *Histoire naturelle de l'homme ; De sens en général*, p. 302.

<sup>742</sup> Id., Ibid., loc. cit. Buffon fait également référence aux premiers temps après la création dans son *Second Discours* (*Histoire naturelle ; Histoire et théorie de la Terre*, p. 75).

<sup>743</sup> J. Starobinski, art. cit., p. 386.

<sup>744</sup> Id., Ibid., loc. cit.

d'une procédure de dépouillement chez Buffon. L'idée d'un homme absolument sauvage sera analysée plus loin.

#### d. Terminologie

Si nous examinons le lexique utilisé par Rousseau pour désigner l'homme naturel, nous constatons que la nomenclature est sujette à des changements qui semblent impliquer des effets secondaires. Au départ, dans la *Dernière réponse*, le terme utilisé est le même que celui utilisé par les juristes : « Les premiers hommes furent très-ignorants »<sup>745</sup>. Rousseau avait déjà conçu toute une topologie de l'ignorance<sup>746</sup>, mais elle figure alors parmi les premières caractéristiques de l'homme primitif<sup>747</sup>. Le lien entre l'ignorance et la sauvagerie avait été illustré auparavant dans la comédie *Arlequin sauvage* (1721) de Delisle<sup>748</sup>, qui proposait, avec l'ignorance, un indice sur la relation entre les sauvages et l'homme naturel. L'ignorant, désigné d'ailleurs dans le dictionnaire de Jean Nicot (1606)<sup>749</sup>, comme *homo rerum forensium insolens*, est pensé par Rousseau (sans écarter l'*insolens*), en sa qualité de substantif. Au-delà de l'ignorance cognitive, nous avons une ignorance, si l'on peut ainsi la nommer, ontologique, puisque l'homme primitif ignore même son existence en tant qu'individu (« ils ne se connoissoient pas eux-mêmes »<sup>750</sup>). Par conséquent, l'ignorance s'oppose à la conception de la raison en tant que faculté essentielle et naturelle de l'homme, dès lors qu'il a été constaté que « l'erreur de la plupart des moralistes fut toujours de prendre l'homme pour un être essentiellement raisonnable »<sup>751</sup>.

---

<sup>745</sup> DR, OC III, p. 74. Cette utilisation pourrait être réfutée en affirmant que Rousseau ne fait pas référence à l'homme naturel mais aux peuples anciens, puisqu'il se réfère dans le paragraphe suivant à la « rusticité des Anciens Peuples » (id., *ibid.*, loc. cit.). Toutefois, la continuité de la phrase du paragraphe précédent selon laquelle Rousseau se réfère au degré élevé d'ignorance des premiers hommes, ne semble laisser aucun doute qu'il s'agisse de l'homme naturel : « Comment oseroit-on dire qu'ils [les premiers hommes] étoient corrompus, dans des tems où les sources de la corruption n'étoient pas encore ouvertes ? » (id., *ibid.*).

<sup>746</sup> « Il y a une ignorance féroce et brutale, qui naît d'un mauvais cœur et d'un esprit faux ; une ignorance criminelle qui s'étend jusqu'aux devoirs de l'humanité [...] il y a une autre sorte d'ignorance raisonnable, qui consiste à berner sa curiosité à l'étendue des facultés qu'on a reçues ; une ignorance modeste, qui naît d'un vif amour pour la vertu [...] une douce et précieuse ignorance, trésor d'une âme pure et contente de soi » etc. (O-RS, OC III, p. 54).

<sup>747</sup> Id., *ibid.*, p. 75 : « L'ignorance n'est un obstacle ni au bien ni au mal ; elle est seulement l'état naturel de l'homme ».

<sup>748</sup> Lorsque le personnage homonyme dit : « je suis un homme sage, un ignorant à la vérité, un âne, une bête, un sauvage [...] Moi je suis d'un grand bois où il ne croît que des ignorants comme moi, qui ne savent pas un mot des Loix ; mais qui sont bons naturellement » (Delisle, *Arlequin sauvage, Comédie*, Paris Chez Briasson, 1721, p. 21).

<sup>749</sup> Jean Nicot, *Le Thresor de langue françoise, tant Ancienne que Moderne*, Paris, David Douceur, 1606.

<sup>750</sup> EOL, IX, OC V, p. 396.

<sup>751</sup> FP, XVI, I, OC III, p. 554.

Vers 1737<sup>752</sup>, dans la *Chronologie universelle*, outre le fait que Rousseau ait utilisé cette même expression (« premiers hommes », maintenant au singulier), il considère aussi « la nature humaine depuis la chute du premier homme »<sup>753</sup>. La même nomenclature sera reprise dans l'*Essai*, lorsque Rousseau parle des « premiers hommes » pour définir les « premiers tems »<sup>754</sup>. Si nous sommes autorisés, à partir de cette vague définition, à fixer la formation familiale à tout moment, nous ne pouvons cependant pas la faire coïncider avec la description de la première partie du second *Discours*, où il n'y a pas de formation familiale. Les deux descriptions sont toutefois caractérisées par la solitude. La question est donc de savoir comment concilier la solitude et la vie en famille. Au sujet des « premiers hommes », cette caractéristique est due au fait qu'ils n'ont « aucune idée de fraternité commune »<sup>755</sup>, aucune idée de ce qu'est un homme, et ainsi qu'ils sont unis uniquement par les affections instinctives.

Si, comme l'ont fait valoir certains commentateurs<sup>756</sup>, il ne s'agit que de la période qui suit le pur état de nature – évoquée dans la seconde partie du second *Discours* –, il convient toutefois de préciser le devenir implicite dans cet état<sup>757</sup>. Toujours dans l'*Essai*, cette période équivalente à celle des sociétés naissantes – qui marque déjà un devenir de ces familles – est décrite plus loin comme contemporaine des premières apparitions du travail de la terre. Un tel moment se produit lorsque la famille est fixée et commence, en fait, à se distinguer des groupes purement animaux, formant ainsi l'idée, jusqu'alors

---

<sup>752</sup> Cf. B. Gangnebin, « Introduction », *OC V*, p. CCXLIV.

<sup>753</sup> *CU*, *OC V*, p. 489.

<sup>754</sup> *Ibid.*, note\*, loc. cit. : « J'appelle les premiers tems ceux de la dispersion des hommes, à quelque âge du genre humain qu'on veuille fixer l'époque ».

<sup>755</sup> *EOL*, IX, *OC V*, p. 395.

<sup>756</sup> Cf. entre autres les notes de C. Porset, in Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Bordeaux, 1968, note 1, p. 90 ; M. Duchet, op. cit., p. 326.

<sup>757</sup> Selon J. Starobinski (« Notes et variantes », in *OC V*, note 3, p. 1559), « le groupement par familles correspond à un stade déjà distinct du premier état de nature ». Cela ne signifie pourtant pas que cet état peut et doit être automatiquement identifié avec « le stade de la “société commencée”, selon la terminologie du second *Discours* » (*id.*, *ibid.*, loc. cit.). La solitude évoquée par Rousseau correspond au fait qu'il s'agit d'un groupement encore sous le signe de l'animalité, inconscient, où l'idée de famille, de père, de fils, etc., n'est qu'une vague affection, tout à fait instinctive qui ne permet pas encore la connaissance de soi, et ne connaît pas l'idée d'homme (*EOL*, IX, *OC V*, p. 396). Il s'agit d'un groupement d'identification minimale (« tous leurs semblables »), qui ignore le reste du monde, car « hors eux et leur famille, l'univers entier ne leur étoit rien » (*ibid.*, loc. cit.). Si le fait de vivre dans une hutte peut conduire à l'interprétation que ces groupes familiaux sont équivalents à l'état des sociétés commencées (décrites dans le second *Discours*), rien n'indique cependant que cette hutte soit une habitation permanente. Il s'agit probablement d'un logement temporaire, qui ne correspond pas encore à la période des sociétés naissantes qui désigne un groupe fixe de familles unies par la similitude des coutumes et par une langue commune (*ibid.*, p. 168-169).

inexistante, de communion, de fraternité<sup>758</sup>. Cette division n'est pas si éloignée de celle que les anthropologues établirent à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle entre « sauvages modernes » et « sauvages anciens »<sup>759</sup>.

Au-delà des incertitudes qui entourent cette solitude peuplée décrite dans l'*Essai*, deux aspects méritent d'être notés : (i) la présence de la sauvagerie, et (ii) la pertinence du récit biblique<sup>760</sup>. Sans chercher à justifier l'usage que fait Rousseau des Écritures, nous nous intéressons plutôt à la compréhension de l'échelle de la sauvagerie qui apparaît implicite dans l'*Essai*. Dès la première page du chapitre IX, avant même d'utiliser la catégorie des sauvages pour faire référence aux « premiers hommes », Rousseau évoque dans une note (comme il l'avait fait dans le premier et dans le second *Discours*) l'exemple des « Sauvages de l'Amérique »<sup>761</sup>, confirmant ainsi que ces modalités sont toujours réfléchies et prises en compte pour se soutenir mutuellement. La nomenclature « sauvage » y est par la suite mise en place pour établir des catégories de subsistance distinctes. Rousseau divise « les trois états de l'homme par rapport à la société »<sup>762</sup> : « le sauvage est chasseur, le barbare est berger, l'homme civil est laboureur »<sup>763</sup>. La catégorie de chasseur implique une technique développée et apparaît, dans cette division, comme le principal moyen de subsistance. Si l'on considère la catégorie de la chasse par rapport à la société sauvage, il faut noter que cette activité était déjà présente au stade précédent. Parmi les premiers hommes, « les plus actifs, les plus robustes, ceux qui alloient toujours

---

<sup>758</sup> Ibid., loc. cit. : « Le premier gâteau qui fut mangé fut la communion du genre humain. Quand les hommes commencèrent à se fixer ils défrichoient quelque peu de terre autour de leur cabane, c'étoit un jardin plutôt qu'un champ ».

<sup>759</sup> Cf. Marylène Patou-Mathis, *Le Sauvage et le Préhistorique, miroir de l'Homme occidental*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 182-183.

<sup>760</sup> Ce dernier aspect, précédemment critiqué par Rousseau comme douteux et difficile à soutenir (comme l'avait fait Condillac), apparaît dans plusieurs passages du chapitre IX de l'*Essai*, parfois en opposition avec le récit du second *Discours*, comme en ce qui concerne l'émergence de l'agriculture. L'agriculture apparaît et disparaît avec la descendance de Noé (*EOL*, IX, OC V, p. 397). La question des techniques nécessaires à l'agriculture pose un problème sur les conditions et le temps de cette évolution par rapport à l'établissement de la propriété. Rousseau rend son récit sur l'agriculture embarrassant non seulement par rapport au second *Discours*, mais aussi par rapport au chapitre IX de l'*Essai* même, où il écrit ensuite : « Avant que la propriété de la terre fut partagée nul ne pensoit à la cultiver. L'agriculture est un art qui demande des instrumens ; semer pour recueillir est une précaution qui demande de la prévoyance » (ibid., p. 397). Ce qui obligerait à comprendre une division particulière de la terre déjà avec Adam, ou plus tard avec Noé et sa progéniture (ibid., p. 400). En plus d'autres occurrences (cf. ibid., p. 397-398), Rousseau accepte alors qu'« Adam parloit ; Nôé parloit », car « Adam avoit été instruit par Dieu-même » (ibid., loc. cit.), de sorte que la duplicité de l'approche n'est pas si éloignée de celle de Hobbes.

<sup>761</sup> Ibid., 395.

<sup>762</sup> Ibid., p. 400.

<sup>763</sup> Ibid., loc. cit. En distinguant les peuples sauvages et barbares, Montesquieu avait également remarqué les premiers comme étant « des peuples chasseurs » (Montesquieu, *De l'esprit de lois* (I), livre XVIII, chap. XI, p. 439).

en avant ne pouvoient vivre que de fruits et de chasse »<sup>764</sup>. Jusque-là l'activité de la chasse ne s'est pas développée en tant que technique. Ce n'est que plus tard, avec l'ajout et l'accumulation de nouveaux besoins et le développement de la technique<sup>765</sup>, que les hommes « devinrent donc chasseurs »<sup>766</sup>. En d'autres termes, il ne s'agit plus simplement d'une chasse pratiquée instinctivement, mais d'un changement progressif dans la constitution et dans l'humeur des sauvages. Avec la technique, la chasse devient une spécialité et ils deviennent « violens, sanguinaires, puis avec le tems guerriers, conquérans, usurpateurs »<sup>767</sup>. Les premiers hommes dispersés sont des sauvages, tout comme ceux qui se regroupent en petites sociétés<sup>768</sup>. Nous avons donc une échelle de la sauvagerie aussi dans l'*Essai* : « Le cœur s'émut à ces nouveaux objets, un attrait inconnu le rendit moins sauvage, il sentit le plaisir de n'être pas seul »<sup>769</sup>. En ce qui concerne les sociétés sauvages, nous verrons dans le prochain chapitre d'autres aspects de cette échelle. Nous terminons ici par une référence à une échelle sauvage, jusqu'ici inaperçue, mais qui se situe à l'horizon littéraire du XVIIIème siècle concernant la recreation du monde.

Bien que suivant un autre propos – encore plus artificiel que celui des récits de Buffon, de Condillac et Diderot autour des sens –, nous trouvons les termes d'une échelle sauvage aussi dans *La Dispute* (1744) de Marivaux : « voici le lieu du monde le plus sauvage, & le plus solitaire »<sup>770</sup>. L'adjectif sauvage alors employé suggère que le naturel d'un monde recréé doit être pensé sous le signe de la sauvagerie, tandis que l'adjectif solitaire rend explicite l'absence de société. Mais le plus intéressant à noter se trouve dans le détail : l'adverbe de quantité alors doublement employé (*le plus*), n'est nullement anodin, puisqu'il implique également un enchaînement de degrés. Marivaux aurait pu simplement se référer à un monde sauvage et solitaire, mais il a opté pour l'utilisation de l'adverbe de quantité, pour marquer ainsi l'intensité : le degré élevé à la fois de sauvagerie et de solitude par rapport à un éventuel monde moins sauvage et moins solitaire. Cette extrême solitude – mise pourtant en otage dans la trame du marivaudage, qui finit par l'annuler ou la limiter –, Rousseau la conduit infailliblement au cycle de l'animalité. Donc

---

<sup>764</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 399.

<sup>765</sup> *Ibid.*, loc. cit. : « L'industrie humaine s'étend avec les besoins qui la font naître ».

<sup>766</sup> *Ibid.*

<sup>767</sup> *Ibid.*

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>770</sup> Marivaux, *La Dispute, Comédie*, Paris, chez Jacques Clousier, 1744, Scène première, p. 3.

à l'absence totale de société – puisqu'« un homme abandonné seul sur la face de la terre à la merci du genre humain doit être un animal féroce »<sup>771</sup> –, et au sentiment absolu de l'existence, vu que « celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même ; il est seul au milieu du genre humain »<sup>772</sup>. Si, comme l'observe Derrida, « Dieu est le nom et l'élément de ce qui rend possible un savoir de soi absolument pur et absolument présent à soi »<sup>773</sup>, la sauvagerie est, à son tour, le *nom*, la catégorie ou l'élément de la nature qui garantit la possibilité de l'hypothèse du pur état de nature et de l'homme absolument sauvage.

## 2. Nature, corps, réalisme et vérité

### a. Les renversements de la forme-nature

Concernant la fabrication de l'homme sauvage dans le second *Discours*, Rousseau rencontre au moins quatre conceptions d'Aristote. La première confrontation vise la conception de la nature dans son opposition à un état de dépravation. Dans la deuxième, Rousseau marque la différence méthodologique par rapport à la voie aristotélicienne de l'évolution corporelle de l'homme<sup>774</sup>. Les deux autres, diluées au cours du récit, s'opposent à l'interprétation selon laquelle le langage, la raison et la société sont des caractéristiques naturelles de l'homme.

Même si Aristote fait référence à un certain homme sauvage dans ses *Problemata*<sup>775</sup>, aucune description physique de l'homme primitif, ni de son corps, ni de ses caractéristiques ne se trouve dans le texte aristotélicien<sup>776</sup>. Peut-être, cette absence est due, comme on l'a d'ailleurs souligné, au fait que la pensée d'une origine chronologique n'a pas d'importance chez Aristote<sup>777</sup>. La nécessité de décrire dès le début le développement naturel des êtres ou des réalités, comme on peut le lire dans *Les*

---

<sup>771</sup> *EOL*, IX, *OC* V, p. 395.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 396. Nous verrons plus loin que, avec ces deux citations de l'*Essai*, il s'agit d'une solitude peuplée, en famille, mais qui est cependant instinctive, animale, de sorte que les membres de cette famille n'ont aucune conscience de l'individualité, ni d'un sentiment commun. De là, Rousseau ne se prive donc pas de dire qu'ils sont effectivement dans un état de solitude.

<sup>773</sup> Derrida, *De la Grammatologie*, p. 146.

<sup>774</sup> « Je n'examinerai pas, si, comme Aristote, ses ongles alongés ne furent point d'abord des griffes crochues ; s'il n'étoit point velu comme un ours, et si marchant à quatre pieds, ses regards dirigés vers la Terre, et bornés à un horizon de quelques pas, ne marquoient point à la fois le caractère, et les limites de ses idées » (*DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134).

<sup>775</sup> Aristote, *Problemata*, Paris, Belles Lettres, 1991, X, § 45, p. 170.

<sup>776</sup> Comme le note R. Derathé, « Notes et variantes », in *OC* III, note 1, p. 1305-1306.

<sup>777</sup> Arthurs O. Lovejoy et George Boas, *Primitivism and related Ideas in Antiquity* [1935], Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 169 sq.

*Politiques*<sup>778</sup>, ne se prête guère à une interprétation dans le cadre d'une réflexion sur les origines telle qu'elle est présentée chez les juristes, ou chez Rousseau. Si Aristote ne donne pas une description physique de l'homme primitif, il ne manque pourtant pas de présenter les facultés qu'il conçoit comme étant naturelles à l'homme. Toujours dans *Les Politiques*, nous avons les trois formules de la « tendance naturelle » qui ont été rejetées par Rousseau : (i) celle de la sociabilité (également rejetée par Lucrèce, et ultérieurement par Hobbes) ; (ii) celle du langage<sup>779</sup> en tant que *logos* (ce qui implique ailleurs, dans la *Parva Naturalia*, un discours) ; (iii) celle de la raison (telle qu'elle apparaîtra aussi dans *La physique*<sup>780</sup>).

La première confrontation à laquelle nous nous référons – concernant le sens du naturel – fonctionne davantage comme une appropriation de la procédure de répétition, en altérant la substantialité de la formule d'Aristote. Il s'agit de la célèbre épigraphe qui figure à la tête du second *Discours* : “*Ce qui est naturel, ne le cherchons pas dans les êtres dépravés, mais chez ceux qui se comportent conformément à la nature*”<sup>781</sup>. Parmi la pluralité de sens qu'acquiert la nature chez Aristote, nous retenons le principal, i. e. celui de la nature conçue comme un achèvement, comme une dernière forme ou aspect final. Ce sentiment est manifeste, à propos de l'homme, non seulement dans le texte sur *Les Politiques*<sup>782</sup>, mais aussi dans sa *Métaphysique*<sup>783</sup>. Ailleurs, dans *La physique*, Aristote dégage au moins trois termes qui définissent le triangle conceptuel de ce qui est naturel : la matière, le devenir (ou génération<sup>784</sup>) et la forme (aspect final)<sup>785</sup>. La matière est

<sup>778</sup> Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF Flammarion, 2015, livre I, chap. 2, 125 a20-25, p. 105.

<sup>779</sup> Id., Ibid., 1253 a10, p. 109.

<sup>780</sup> Cf. Id., *La physique*, Paris, Vrin, 2008, livre II, 193 b5, et la note 1, p. 102.

<sup>781</sup> Dans la citation originale de Rousseau : “*Non in depravatis, sed in his quæ bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale*” (*DI*, Épigraphe, *OC III*, p. 109). Cette citation (Aristote, *Les Politiques*, livre I, chap. 5, 1253 a35, p. 117), comme l'a fait remarquer J. Starobinski (« Notes et variantes », in *OC III*, p. 1285) – puis R. Masters (Ibid., p. 149-150) –, est pour le moins « piquant », car c'est le passage qui précède la défense de l'esclavage naturel par Aristote. Toutefois, cet embarras n'est qu'apparent, puisque Rousseau s'oppose vivement, comme on le sait, à l'esclavage naturel dans plusieurs passages de son œuvre, tels que : *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, p. 161-162 et 2<sup>e</sup> partie, p. 183-184 ; *CS*, I, 2, *OC III*, p. 353-354 ; Ibid., I, 4, p. 355-358.

<sup>782</sup> Aristote, op. cit., 1253 a30, p. 110. Comme le remarque Cassirer (op. cit., p. 52.), le sens téléologique de la nature est très proche de ce que Kant va développer postérieurement, face auquel le principe hypothétique de l'état de nature de Rousseau n'est rien d'autre qu'une métaphysique incohérente au détriment des données empiriques, concrètes et complètes d'une humanité.

<sup>783</sup> Aristote, *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2008, livre Δ, 1015 a4-5, p. 186.

<sup>784</sup> Id., Ibid., 1014 b15, p. 185.

<sup>785</sup> Id., *La physique*, livre II, 193 a25-30, p. 100 : « La nature se dit donc d'une certaine façon comme la matière prochaine substrat de chacune des choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement, mais, d'une autre façon, c'est la forme et la spécificité conforme à la raison d'être [...] de même on appelle nature ce qui est conforme à la nature et ce qui est naturel » ; « D'autre part, la nature au sens de devenir est un chemin vers une nature » (id., Ibid., 193 b10, p. 102).



considérée, dans la *Métaphysique*<sup>786</sup>, en tant que nature, au sens où elle fonctionne comme un récepteur du principe de mouvement, de sorte que la qualité naturelle lui est secondaire. Le devenir, à son tour, est conditionné par sa finalité, c'est-à-dire par la nature nouvelle qu'il atteindra. Et la forme représente le sens ultime de la nature<sup>787</sup>, puisqu'elle est conforme à la raison d'être<sup>788</sup>. Compte tenu de cette définition, on peut donc se demander pourquoi Rousseau cite Aristote dans son épigraphe, étant donné que le sens de la nature employé par rapport à l'homme sauvage est exactement le contraire. En effet, nous avons là une inversion complète des pôles. Rousseau prend la citation d'Aristote pour conférer un autre sens à ce qui est « naturel ». Tout d'abord, cet extrait d'Aristote nous parle d'un comportement pervers qui serait contre nature. Cette perversion n'est pourtant pas due au développement multiple des facultés, des désirs et des besoins, mais plutôt à la domination que le corps exerce sur l'âme<sup>789</sup>. Alors que l'homme sauvage de Rousseau ne dépend pas du commandement de l'âme, ou bien d'une autre faculté virtuelle pour être en accord avec la nature. Au contraire, son existence physique témoigne de l'unité avec la nature. Ainsi, nous avons une première inversion de la compréhension du naturel et de la dépravation. Cela implique également une autre compréhension des passions et de leurs effets. Aristote comprend les passions et les dépravations – et à ce propos il se rapproche de Platon – comme le résultat de la prédominance du corps sur l'âme. Tandis que pour Rousseau, les premières passions ne conduisent pas à la dépravation. Pour atteindre cet état, il faudrait tout un développement de l'imagination et d'autres facultés virtuelles qui augmentent les besoins et détournent l'amour de soi. Ce n'est donc pas le corps lui-même qui pose un problème moral à l'origine. Comme pour Condillac<sup>790</sup>, ce sont les connaissances et la morale qui mettent en place la dégénérescence.

Quant au sens de la dépravation, un autre détail vaut la peine d'être évoqué concernant la primauté de la cité chez Aristote, qui explicite également l'inversion opérée par Rousseau. Pour Aristote, « celui qui est hors cité, naturellement et non pas par hasard, est soit un être dégradé, soit un être surhumain »<sup>791</sup>. Par rapport à cette affirmation, Rousseau renverse d'office le sens du naturel et de la dépravation. Soit parce que

---

<sup>786</sup> Id., *Métaphysique*, livre Δ, 1015 a15, p. 186-187.

<sup>787</sup> Id., *La physique*, livre II, 193 a15, p.103.

<sup>788</sup> Id., *Ibid.*, 193 a30, p. 101.

<sup>789</sup> Id., *Les Politiques*, livre I, chap. 5, 1254 a, p. 117.

<sup>790</sup> Condillac, *Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984, 2<sup>e</sup> partie, chap. 8, p. 401.

<sup>791</sup> Aristote, *Les Politiques*, livre I, chap. 2, 1253 a, p. 108.

l'homme sauvage n'a pas de qualité surnaturelle, soit parce que l'état de dépravation ne le concerne pas. Ainsi, nous pouvons mieux comprendre la formule aristotélicienne citée dans l'épigraphe de Rousseau. Ce qu'Aristote entend comme dépravation en opposition à ce qui est naturel, c'est aussi cet état « naturel » en dehors de la *polis*, de la communauté, c'est-à-dire au-deçà de la sociabilité. Avec cette double inversion, c'est la forme-nature elle-même qui est détournée. Le naturel, dans l'homme sauvage, ne correspond pas à la forme achevée et, repéré dans l'état asocial de l'humanité il n'est pas non plus un être surhumain ou dégradé, mais représente tout simplement l'embryon sensible de l'homme, « tel que l'a formé la Nature »<sup>792</sup>.

Par rapport à la conception de ce qui est dégradé, il y a une autre inversion, cette fois-ci de valeurs. L'homme dépravé ou dégradé de Rousseau (le civil, le bourgeois), représenté par la statue de Glaucus, est l'équivalent précis d'une dégradation de la forme finie de la nature, telle que la conçoit l'homme moderne. Et si nous analysons la dégradation à la lumière de la distinction entre altération et corruption – élaborée principalement contre les atomistes dans *De la génération et de la corruption* –, nous avons une autre inversion effectuée par Rousseau. Pour Aristote, la *polis* n'est pas seulement naturelle, elle est antérieure à l'homme. En termes aristotéliciens le tout est antérieur aux parties. Si la sociabilité est une forme antérieure à l'être naturel, Rousseau effectue en effet une mutation dans la forme même, en plaçant l'homme naturel en dehors de la société. Ce qui serait pour Aristote une corruption absolue, et non une simple altération, car « il y a changement total de telle chose à telle autre chose »<sup>793</sup>. Si le changement est conçu comme un changement de qualité, sans toutefois altérer le « sujet sensible » – comme le serait l'exemple d'un corps sain qui devient malade<sup>794</sup> –, sa forme ne subit pas de changement considérable. Si nous analysons le changement de l'homme sauvage en homme civil dans l'optique d'Aristote, il est aisé de voir que le résultat serait une altération et non pas une corruption relative ou absolue. Mais l'image de la statue de Glaucus révèle, en effet, une double altération : (i) physique, « par les changements arrivés à la constitution des Corps »<sup>795</sup> ; et (ii) morale, « par le choc continu des passions »<sup>796</sup>. Cette double altération apparaît sans doute comme un effet de corruption, car elle modifie

---

<sup>792</sup> *DI*, Préface, *OC* III, p. 122.

<sup>793</sup> *Id.*, *De la génération et de la corruption*, trad. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 2005, livre I, 2, 317 a20, p. 45.

<sup>794</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, 319 b10, p. 61.

<sup>795</sup> *DI*, Préface, *OC* III, p. 122.

<sup>796</sup> *Ibid.*, loc. cit.

formellement la première nature de l'homme. La nature est alors conçue par Rousseau dans sa forme inachevée, dans son état primitif, non modifié, d'où il extrait la première expression de l'amour et de la bonté. Ainsi, « la plupart des hommes, dégénérés de leur bonté primitive, sont tombés dans toutes les erreurs qui les aveuglent et dans toutes les misères qui les accablent »<sup>797</sup>, « au point d'être presque méconnaissable »<sup>798</sup>.

Tout ce champ d'inversions que nous venons d'exposer n'est pas gratuit, il ne s'agit pas seulement de donner un autre sens à la nature, mais d'affronter ce qui se cache derrière elle. « Je crois – écrit Rousseau – en avoir assez médité le Sujet [de l'homme naturel], pour oser répondre d'avance que les plus grands Philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences »<sup>799</sup>. Par-delà l'ensemble des formules refusées, et les notions inversées, Rousseau opère un autre détournement. Il ne s'agit pas seulement d'établir la condition pré-rationnelle de la pitié, mais d'inverser la transcendance dans l'origine. Rousseau n'avait nullement négligé les relations entre la philosophie ancienne et le christianisme. Dans la réponse à Stanislas, texte qui gravite autour de son premier *Discours*, Rousseau écrit : « un autre mal encore plus dangereux naquit de la même source. C'est l'introduction de l'ancienne Philosophie dans la doctrine Chrétienne [...] et peu s'en falut que Platon d'abord et ensuite Aristote ne fut placé sur l'Autel à côté de Jesus Christ »<sup>800</sup>. Sensible à cette étroite relation, l'inversion et les changements opérés par Rousseau visent la théologie de la Scolastique, avec tout ce qu'elle implique (chute, péché, etc.) ; mais la cause première d'Aristote, antérieure à la matière, est une des principales théories à nourrir cette théologie.

En conséquence, Rousseau part de l'origine et non des causes<sup>801</sup>, car la procédure de causalité aristotélicienne conduit inévitablement à concevoir « les premiers principes et les premières causes »<sup>802</sup>, non comme une *potentia*, mais comme une substance qui précède la matière, « c'est-à-dire l'être ce que c'est »<sup>803</sup>. Bien que Rousseau n'ait pas recours à un tel principe dans sa description de l'homme sauvage dans le second *Discours*,

---

<sup>797</sup> *PSLB*, OC III, p. 105.

<sup>798</sup> *DI*, Préface, OC III, p. 122.

<sup>799</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>800</sup> *O-RS*, OC III, p. 47

<sup>801</sup> *IC*, II, 1, p. 59 : « Il est, cependant, plus utile peut-être, que l'on ne pense de chercher, sinon la cause du moins l'origine des choses naturelles ».

<sup>802</sup> Aristote, *Métaphysique*, livre A, 982 b5, p. 77.

<sup>803</sup> *Id.*, *Ibid.*, 983 a25, p. 79.

cela ne signifie pas qu'à d'autres moments il ne considère pas un principe antérieur<sup>804</sup>. Mais ce qui importe en fait ici, c'est que le récit sur l'homme sauvage est tout à fait tissé avec le plan immanent de la nature, et que le naturel n'est pas la forme achevée, mais sa forme embryonnaire, dans laquelle il n'y a ni raison, ni langage, ni sociabilité. C'est, enfin, la nature sauvage.

*b. Corps : abstraction et matérialisation*

Selon B. Grøethuysen, « les conceptions anthropologiques de Platon sont dès l'abord, déterminées par des attitudes qui en quelque sorte dépassent l'homme »<sup>805</sup>, ce qui veut dire que Platon « pose le problème de l'homme, en partant, d'une part, de l'âme, de l'expérience que l'homme fait de son âme en philosophant, et de l'autre, de l'État, des buts poursuivis par le législateur »<sup>806</sup>. Par conséquent, Grøethuysen rappelle la formule connue de chacun : « le corps apparaît alors comme une entrave, un obstacle »<sup>807</sup>. Chez Rousseau, nous trouvons une première opposition dans les *Confessions*, où l'on peut lire que le sentiment précède la pensée<sup>808</sup>, de sorte qu'« on n'est point obligé de faire de l'homme un Philosophe avant que d'en faire un homme »<sup>809</sup>. Au lieu de commencer par une approche de l'homme pensant, ou déjà philosophe, Rousseau le réinscrit radicalement dans l'économie animale. La démarche morale et politique du second *Discours*, est immédiatement transformée en démarche anthropologique<sup>810</sup>. Une fois l'homme considéré dans le « mécanisme de la nature »<sup>811</sup>, Rousseau éloigne la primauté de l'esprit et concède à l'homme une existence bornée au physique. Le corps n'apparaît donc plus comme un obstacle, mais bien au contraire, il est la matière première qui sert de base à la pensée, dans ses premières comparaisons encore sensibles. « Puisque nos sens – dit Rousseau dans le Ms. Favre – sont les premiers organes de nos connoissances les êtres corporels et sensibles sont les seuls dont nous ayons immédiatement l'idée »<sup>812</sup>. C'est, si

---

<sup>804</sup> Dans la *Lettre à Voltaire* de 1756, Rousseau parle de l'existence « de quelque agent que nous n'apercevons pas », car sans cela « il faudrait dire nettement qu'il y a des actions sans principe et des effets sans cause » (*LV, OC IV*, p. 1065). Et dans le livre IV de l'*Émile*, il conçoit une volonté antérieure à la matière (*E, IV, OC IV*, p. 576). Alors que dans les *Institutions chimiques*, il serait un « Être intelligent » qui fonctionnerait comme « principe actif de toutes choses » (*IC, II, 1*, p. 59).

<sup>805</sup> B. Grøethuysen, *Anthropologie philosophique*, p. 38.

<sup>806</sup> *Ib.*, *Ibid.*, p. 39.

<sup>807</sup> *Ib.*, *Ibid.*, loc. cit.

<sup>808</sup> *C, I, OC I*, p. 8 : « Je sentis avant de penser ; c'est le sort commun de l'humanité »

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>810</sup> *DI, Préface, OC III*, p. 122.

<sup>811</sup> Expression que Rousseau utilise dans : *IC, II, 1*, p. 63. Tandis que dans *LV, OC IV*, p. 1068, l'expression utilisée est : « mécanique de l'univers ».

<sup>812</sup> *E-MF, III, 1, OC IV*, p. 217.

l'on veut, le renversement du monde platonicien des idées. Comme l'a noté P. Burgelin, l'hypothèse de l'homme sauvage ne se développe ni sur le plan formel ni sur l'axe d'un substantialisme. L'immanence s'exprime par le sentiment absolu de l'existence dans le monde, donc sensible et non individuelle ou intellectuelle<sup>813</sup>. Ainsi, dans la mesure où, pour Platon – selon la formule exacte de Grøethuysen –, « l'homme [est] conçu comme une âme qui se cherche »<sup>814</sup>, pour Rousseau, l'homme naturel manifeste cette « présence au monde ». Comme on lit dans l'*Émile*, « 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 »<sup>815</sup>. De surcroît, Rousseau affirme que « ce mot esprit ne signifie rien du tout pour quiconque n'a pas philosophé »<sup>816</sup>. Alors que pour Platon les premiers hommes seraient déjà dotés non seulement d'une « capacité de converser »<sup>817</sup>, mais aussi de « l'intention de philosopher »<sup>818</sup>.

En franchissant l'espace qui va de l'antiquité au naturalisme du XVIIIème siècle, nous percevons que l'inquiétude de Buffon, dans le récit *Des sens*, n'est pas de rendre vraisemblable l'existence d'un homme naturel ou déjà philosophe, mais uniquement de parvenir à préciser le développement des sens. En ce qui concerne le corps, on pourrait se demander s'il ne prend pas effectivement – comme nous l'estimons – une importance prépondérante, puisque le mot y apparaît sept fois, et que six de ces occurrences se réfèrent au corps humain. Bien que l'utilisation du mot corps soit récurrente, il n'assume pas une réalité propre, tous ses gestes et actions sont soumis aux fonctions respectives des sens. La vision exprime la relation avec la lumière et les couleurs, l'ouïe marque l'impression des sons extérieurs, les odeurs procurent un sentiment d'amour envers soi-même, et le toucher confirme l'existence matérielle. Le corps est ainsi réduit à un champ de perceptions sensorielles. Même la nourriture est réduite à cette relation de perception des sens, du toucher, de l'odorat, de la vue et enfin du goût. Cette réduction confirme, d'une certaine manière, le mépris que Buffon éprouve à l'égard de cette matière d'existence douteuse.

L'existence de notre corps et des autres objets extérieurs est douteuse pour quiconque raisonne sans préjugé, car cette étendue en longueur, largeur et

---

<sup>813</sup> P. Burgelin, *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952, p. 124-125.

<sup>814</sup> B. Grøethuysen, op. cit., p. 40.

<sup>815</sup> *E*, I, OC IV, p. 249.

<sup>816</sup> *E-MF*, III, 1, OC IV, p. 217.

<sup>817</sup> Platon, *Le politique*, 272 b, p. 40.

<sup>818</sup> Id., Ibid., 272 c, p. 40.

profondeur, que nous appelons notre corps, et qui semble nous appartenir de si près, qu'est-elle autre chose sinon un rapport de nos sens ?<sup>819</sup>

Toute relation du premier homme imaginée après la Création, que ce soit avec lui-même ou avec son extérieur, ne sert qu'à attester l'existence des sens. « Notre corps, et toute la matière, n'a donc rien de constant, rien de réel, rien de général par où nous puissions la saisir et nous assurer de la connaître »<sup>820</sup>. Contrairement au corps, l'âme possède une existence non seulement supérieure au corps, mais surtout une existence susceptible de démonstration, précisément parce qu'elle est indépendante de l'existence des sens, et ne fait – dans le sillage de Descartes – qu'un avec la pensée<sup>821</sup>. La valeur attribuée au corps et son existence sont donc infiniment inférieures à la valeur et à l'existence de l'âme, de la pensée. Et si Buffon prend soin de fournir une description complète du corps – dans des textes comme *De l'enfance, De la puberté, De l'âge viril, Description de l'homme, De la vieillesse et de la mort* et dans les *Variétés dans l'espèce humaine* –, cela n'efface pourtant pas son évaluation négative, mais atteste du caractère scientifique de l'*Histoire naturelle*, où le corps humain, tel que la matière des animaux, des plantes, des minéraux et des planètes doivent également être soumis à un examen comparatif.

L'étude des sensations, qui vise à fournir un plan schématique du progrès des connaissances à partir de la réduction de l'existence humaine, telle qu'elle est pratiquée par Buffon – mais aussi par Locke, Maupertuis, La Mettrie, Diderot et d'autres –, est également entreprise par Condillac, d'abord dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746)<sup>822</sup> puis dans le *Traité des sensations* (1754)<sup>823</sup>. Dans ce dernier ouvrage, la dévaluation du corps, si évidente chez Buffon, ne prend pas les mêmes proportions. Mais s'il n'y a pas de dévaluation morale et épistémique du corps, il n'y a pas non plus de préoccupation formelle envers lui. Le matériau de la statue de Condillac n'est pas, au départ, le même que celui qui compose nos corps, mais du marbre. Mais il aurait pu être conçu également en fer ou en bois, cela importe peu, à condition d'être manipulable. Il se

---

<sup>819</sup> Id., *Histoire naturelle de l'homme ; De la nature de l'homme*, p. 183.

<sup>820</sup> Id., Ibid., p. 185.

<sup>821</sup> Id., Ibid., p. 183 : « L'existence de notre âme nous est démontrée ou plutôt nous ne faisons qu'un, cette existence et nous : être et penser, sont pour nous la même chose, cette vérité est intime et plus qu'intuitive, elle est indépendante de nos sens, de notre imagination, de notre mémoire et de toutes nos autres facultés relatives ».

<sup>822</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction, p. 62 : « Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites ».

<sup>823</sup> Nous les appellerons désormais *Essai* et *Traité*.

forme ainsi une étrange combinaison entre l'esprit et la matière qui nous est étrangère : d'une part, une représentation de la matière, et d'autre part un esprit vidé<sup>824</sup>, tel que Buffon l'avait dépeint dans les trois récits dont nous avons fait mention, et que Locke avait déjà postulé précédemment<sup>825</sup>. Il n'y a donc pas de corps. La corporéité apparaîtra peu à peu et sous une forme mutilée tout au long de son exposé, et sera toujours soumise et réduite à l'activité démonstrative des sens. Tout se passe comme si Condillac présentait sa statue à un certain public dans un laboratoire « de la pensée abstraite »<sup>826</sup>.

*c. Réalité et vérité dans les récits*

*C'est l'affaire de quelques descriptions adroites  
qui sous des traits plus sensibles donneront à  
cet objet imaginaire un plus grand air de vérité.*

Rousseau, *Émile*<sup>827</sup>

Ni les Anciens ni les modernes n'ont fait de description des origines ou de l'état de la nature fondée sur le souci d'un réalisme ou en tenant à leur prêter un aspect de vérité. Dans le dialogue entre Socrate le Jeune et l'Étranger, dans *Le Politique*, Platon établit toute une série de cycles et de révolutions – dont nous avons parlé au chapitre premier – qui décrivent les origines de « l'espèce humaine ». Les cycles sont divisés en : (i) « règne de Kronos » où le monde passe par plusieurs révolutions sans l'aide des divinités, pour être ensuite gouverné et dirigé par la « divinité suprême ». Et (ii) le cycle de Zeus, où le monde est abandonné « à son propre cours »<sup>828</sup>. Dans le premier, il n'y a aucune référence à une existence sauvage, même les animaux n'y sont pas sauvages<sup>829</sup>. Si ce cycle n'offre pas de référence sur « la nature du corps » – autre que sa mutabilité<sup>830</sup> –, il propose toutefois, à travers un certain primitivisme<sup>831</sup>, d'autres caractéristiques de l'homme à l'état de nature : l'absence des arts, des techniques, d'organisation politique<sup>832</sup> et de liens

<sup>824</sup> Id., *Traité des sensations ; Dessein de cet ouvrage*, p. 11 : « un esprit privé de toute espèce d'idées ».

<sup>825</sup> Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre I, chap. 2, § 15, p. 76 : « Les sens d'abord font entrer des idées singulières et meublent la pièce jusqu'à lors restée vide ».

<sup>826</sup> Comme l'a exprimé B. Grøethuysen, *J.-J. Rousseau*, p. 16.

<sup>827</sup> *E*, IV, *OC IV*, p. 656-657.

<sup>828</sup> Platon, *Le Politique*, 269b, p. 35 et 272d, p. 41.

<sup>829</sup> Id., *Ibid.*, 271e, p. 39.

<sup>830</sup> Cf. id., *ibid.*, 269d, p. 36.

<sup>831</sup> Voir le chap. 5 « Plato and primitivism », in Arthur O. Lovejoy et George Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, p. 155-168.

<sup>832</sup> Platon, *op. cit.*, 271 et, p. 40.

familiaux<sup>833</sup>, l'abondance, la nudité, le manque de commodités et de logement<sup>834</sup>. Mais comme le récit de ce cycle est fondé sur le récit du mythe<sup>835</sup>, nous ne pouvons pas parler exactement de réalisme ou d'une vérité. Sinon d'une vérité mythique. Mais ce n'est pas la vérité que Rousseau cherche avec son plan hypothétique.

Chez Hobbes et Locke, l'état de la nature est double : il indique tantôt l'origine, tantôt une condition politique, comme on l'a déjà signalé. En ce sens, ni l'un ni l'autre ne se sont préoccupé de forger une vérité ou une concrétisation de cet état. Non loin de cette duplicité, Pufendorf s'avère néanmoins comme un cas plus intéressant à analyser. Il reprend la conception d'« Etat Naturel » en la distinguant de celle des "*Etats accessoires*"<sup>836</sup> suivant donc la même voie que Grotius, c'est-à-dire en reliant l'état naturel avec « l'Etre souverainement parfait », qui distribue les composantes anthropologiques aux « premiers hommes » (loi naturelle, volonté, raison, langage, etc.). À propos des premiers hommes, Pufendorf fournit cependant une nouvelle musculature, en profondeur et en extension, afin de leur donner un contour conceptuel plus lisible. Dans le *Droit de la nature et des gens* on y trouve deux approches possibles de l'état naturel, alors que dans son *Abrégé (Les devoirs de l'homme et du citoyen)* il en énonce trois<sup>837</sup>. Cette dernière division n'implique pourtant pas une modification majeure du contenu ou de la structure de formation ; nous adopterons ici la première.

Dans le chapitre qui précède la description de l'état de nature, Pufendorf expose les principes de l'état naturel, nous permettant d'envisager laquelle des deux approches il considère comme « vraie ». Pufendorf ne considère l'autre état de nature que pour mieux le réfuter. L'intention de le bannir du champ des possibilités est axiomatique (« fantasie », « pauvre raison », « opinion grossière », « opinion chimérique de quelques Païens », « portraits si affreux »). De Grotius à Pufendorf, le débat sur les premiers hommes peut se définir schématiquement par la confrontation de deux groupes appartenant à deux traditions distinctes, bien qu'elles puissent sporadiquement converger. En quelques mots,

---

<sup>833</sup> Id., Ibid., 272a, p. 40.

<sup>834</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>835</sup> Il convient toutefois de noter le caractère stratégique de cet usage. Cf. Platon, *Le politique*, 268d, p. 34.

<sup>836</sup> Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils sont prescrits par la Loi Naturelle*, Tome second, trad. fr. de Barbeyrac, Amsterdam/ Leipzig, chez Arste'e & Merkus, MDCCLVI, livre II, chap. I, §II, p. 2.

<sup>837</sup> Id., Ibid., loc. cit. : « L'ETAT DE NATURE, autant qu'on le connoît par les seules lumières de la Raison, peut être envisagé de trois manières, ou par rapport à DIEU considéré comme Créateur ; ou en se figurant chaque personne telle qu'elle se trouveroit seule & sans le secours de ses semblables ; ou enfin selon la relation morale qu'il y a naturellement entre tous les Hommes ».



on pourrait dire que, d'une part nous avons le bloc poétique ou « païen », qui entreprend la sécularisation de la loi naturelle ; et d'autre part le bloc théologique, d'orientation judéo-chrétienne, ou comme dirait Léo Strauss, le groupe appartenant à la lignée stoïco-chrétienne<sup>838</sup>. Il convient de souligner que ces blocs se rencontrent sporadiquement, car le bloc du paganisme n'est pas construit dans un récit qui expurge les divinités, puisqu'il ne s'agit pas d'une construction scientifique, mais d'un récit poétique : ainsi chez Ovide, Virgile et Lucrèce. Avec l'autre bloc, de la théologie chrétienne, l'on tient à purger les excès du paganisme poétique (qui scelle même la pluralité des divinités), afin de préserver l'autorité de l'Écriture. Du bloc poético-païen, l'on peut déduire l'indétermination de la liberté et la confirmation du cycle de l'animalité concernant les premiers hommes. Ainsi, ce bloc concentre la formation d'un champ immanent qui marque une certaine *autonomie* de la nature, ou du moins d'un champ discursif où les êtres transcendants ne déterminent pas tout court l'immanence, mais la composent. La critique, déjà établie par Grotius et approfondie par Pufendorf, se fonde sur l'homogénéité du pouvoir divin et de son émanation distributive, car tout pouvoir, toute source de lois et de droits ne se réfèrent qu'à la divinité, qui porte en soi-même une liberté indéterminée<sup>839</sup>. De la tension entre ces deux blocs, émergent techniquement deux termes qui s'articulent par rapport à l'état de nature, à savoir l'indéterminisme et le déterminisme.

Tout au long du premier chapitre du deuxième livre, Pufendorf tente de préparer, d'étayer la conception de l'état naturel, dont il traitera principalement dans le chapitre suivant. Dieu apparaît alors comme l'être qui dote l'homme d'une volonté et d'une liberté, qui conforment la faculté interne des hommes, constituée par la raison et exprimée par le jugement<sup>840</sup>. Dans un premier temps, celui de l'état naturel, une telle faculté intérieure n'œuvre qu'à conservation même des hommes, et dans ce même sens suivent tous les jugements, même s'ils sont encore trop limités. En plus d'être limités, ces jugements sont déterminés, tout comme la liberté. Car une liberté indéterminée et illimitée ne convient pas aux hommes, et peut même leur être un fardeau<sup>841</sup>. En ce sens, cette détermination, avant d'être physique est morale et implique la fonction normative de la loi naturelle.

---

<sup>838</sup> Id., Ibid.

<sup>839</sup> Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, livre II, chap. I, § II, p. 131.

<sup>840</sup> Id., Ibid., § I, p. 130 : « DIEU aiant donné aux Hommes une Volonté, c'est-à-dire, la Faculté de se porter par un mouvement intérieur à ce qu'ils jugent leur être convenable, & de fuir au contraire ce qui leur déplaît, sans qu'on puisse jamais les contraindre à cet égard » ; « On conçoit la *Liberté* en général comme une faculté intérieure de faire ou de ne pas faire ce qui l'on juge à propos » (id., *ibid.*, § II, p. 131).

<sup>841</sup> « Une Liberté sans bornes seroit non seulement inutile, mais encore pernicieuse à la Nature Humaine » (id., *ibid.*, § II, p. 131).

C'est par le fonctionnement de la loi naturelle que Pufendorf établit, d'un côté la supériorité des hommes par rapport aux autres animaux, et d'un autre côté le degré de liberté qui permet la hiérarchie des êtres terrestres<sup>842</sup>. Cette hiérarchisation semble composer l'un des trois éléments qui apparaissent chez Pufendorf comme négatifs, mais qui seront, au contraire, pris positivement pour la fabrication de l'homme sauvage de Rousseau : (i) l'animalité, accompagnée de (ii) l'isolement (*l'homme-seul* ou *l'homme-Bête*, sans éducation, sans connaissance), et (iii) la description poético-païenne de l'état naturel, alignée sur les deux premiers éléments.

Avant de préciser les éléments de cette triade, voyons d'abord le deuxième chapitre de ce même livre, où Pufendorf examine les deux façons possibles d'aborder l'état naturel. Chaque forme d'approche correspond à l'un des deux blocs mentionnés ci-dessus. « Aiant donc – écrit Pufendorf – à donner une idée distincte de cet *Etat Naturel*, nous le considérons ou *en lui-même*, ou *par rapport à autrui* »<sup>843</sup>. « *L'Etat Naturel considéré par rapport à autrui* se divise en *Simple* ou *Absolu*, qui convient également à tous les hommes ; & *Limité*, qui n'a lieu qu'à l'égard d'une certaine partie du Genre Humain »<sup>844</sup>. En d'autres termes, l'état naturel peut embrasser toute l'humanité, sous la même loi naturelle<sup>845</sup>, ou être restreint, car dans ce cas le genre humain serait déjà divisé en sociétés civiles qui cependant n'établiraient pas de relations entre elles, n'étant liées que par les caractéristiques communes du genre humain<sup>846</sup>. Pufendorf ne croit évidemment qu'à la deuxième hypothèse : « il faut avoüer que tout le Genre Humain à la fois ne s'est jamais trouvé dans l'Etat purement Naturel »<sup>847</sup>. « Cet Etat n'a donc jamais existé actuellement qu'en partie »<sup>848</sup>. Compte tenu de cette partialité, les premiers hommes sont dotés d'une âme ou d'un esprit, d'un certain savoir-faire technique, d'une raison, d'un langage et, par conséquent, d'un jugement sur les choses. L'intériorité des premiers hommes est donc le reflet immédiat « d'une Créature Raisonnable »<sup>849</sup>, qui leur apparaît comme seul principe. Examinons maintenant la considération correspondant au bloc païen :

---

<sup>842</sup> Cf. Id., Ibid., § IV, p. 132.

<sup>843</sup> Pufendorf, op. cit., livre II, chap. II, § I, p. 136.

<sup>844</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>845</sup> Id., Ibid. : « Supposant que tous en général & chacun en particulier vivent dans la Liberté Naturelle ».

<sup>846</sup> Id., Ibid. : « Diverses Societez Civiles [...] qui [...] sont unis ensemble d'une façon particulière, sans avoir d'autre relation avec le reste des hommes que la liaison générale de l'humanité ».

<sup>847</sup> Id., Ibid., § IV, p. 144.

<sup>848</sup> Id., Ibid.

<sup>849</sup> Id., Ibid., p. 145.

Pour se former une idée juste de l'*Etat naturel considéré purement & simplement en lui-même*, figurons nous un homme tombé, si j'ose ainsi dire, des nues, & entièrement abandonné à lui-même ; qui aiant les qualitez de son Esprit & de son Corps aussi bornées qu'on les voit aujourd'hui lors qu'elles n'ont pas été cultivées, ne soit ni secouru par ses semblables, ni favorisé d'un soin extraordinaire de la Divinité. On ne sauroit que concevoir comme fort misérable & fort triste la condition d'un tel homme. [...] il faut nécessairement se le représenter tout nud ; incapable d'autre langage que de celui qui consiste dans des sons inarticulés ; sans éducation & sans aucune ombre de politesse, effrayé de la moindre chose, & rempli d'étonnement à la vue même du Soleil ; goûtant, pour apaiser la faim, de tout ce qui se présente devant lui ; & cherchant à se garantir comme il peut, des injures de l'air, dans une Caverne, ou dans le fond de quelque épaisse Forêt. Et quand même plusieurs hommes semblables à celui-là viendroient à se rencontrer dans un païs entièrement désert, combien de tems ne seroient-ils pas à mener une vie tout-à-fait misérable & presque farouche, avant que par leur propre expérience, par leur industrie, ou par les occasions que pourroit leur fournir l'adresse de quelques Bêtes [...].<sup>850</sup>

Ce que Pufendorf cherche avant tout à combattre, c'est le fait qu'une telle description des premiers hommes puisse être une négation des qualités du créateur. « Ainsi je ne suis pas surpris que les Auteurs Paiens, qui ignoroient *la véritable origine* du Genre Humain, telle que l'Écriture Sainte l'enseigne, aient fait des portraits si affreux de la vie des premiers hommes »<sup>851</sup> (nous soulignons). Ce serait le côté superficiel de l'opposition de Pufendorf au bloc poético-païen. On peut mieux en saisir le contenu en considérant sa discussion avec Spinoza. Pufendorf cite l'extrait suivant du *Traité théologique et politique* :

*La Nature [...] considérée absolument & en elle-même, a un droit absolu à tout ce qu'elle peut faire, c'est-à-dire, que le droit de la Nature s'étend aussi loin que son pouvoir ; le pouvoir de la Nature n'étant autre chose que la Puissance même de Dieu, qui a un droit absolu sur toutes choses.*<sup>852</sup>

Pour cela, Pufendorf énonce deux jugements. Le premier : « Si par *La Nature considérée absolument & en elle-même*, on entend Dieu conjointement avec les Créatures, j'accorde cette Proposition, & je reconnois volontiers en Dieu un droit souverain sur toutes les choses »<sup>853</sup>. Maintenant, la seconde : « Mais si par la *Nature* on entend l'assemblage de tous les Êtres créés, par opposition à Dieu, je nie alors le pouvoir de la Nature soit la Puissance même de Dieu, & que le premier s'étend aussi loin que l'autre »<sup>854</sup>. L'opposition nature-Dieu restant obscure, Pufendorf reprend un autre

---

<sup>850</sup> Id., Ibid., § II, p. 137.

<sup>851</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>852</sup> Id., Ibid., § III, p. 142.

<sup>853</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>854</sup> Id., Ibid., loc. cit.

extrait de Spinoza, où l'on peut lire : « *Le pouvoir universel de toute la Nature n'étant autre chose que le pouvoir de tous les individus ; il s'en suit que chaque individu a un droit absolu à tout ce qu'il peut faire, c'est-à-dire, que le droit de chaque individu s'étend aussi loin que son pouvoir déterminé* »<sup>855</sup>. Cela constituerait, selon Pufendorf, un raisonnement « chimérique » qui octroierait à chaque individu un droit absolu d'agir qui ne lui appartient qu'en accord avec les lois de la nature. Ce pouvoir d'agir illimité, ou plutôt l'autonomie donnée dans la fusion du pouvoir divin avec ce pouvoir naturel, ferait converger l'essence de Dieu avec chaque particularité, en s'identifiant avec elles, de sorte que, la particularité ne pouvant contenir en soi l'indétermination absolue, elle imposerait à Dieu, dans chaque être particulier, un pouvoir déterminé et une limitation du droit qui est chez Dieu universel<sup>856</sup>. Une fusion du particulier avec la nature de Dieu imposerait l'indistinction entre le droit d'agir, la loi naturelle et la nature elle-même<sup>857</sup>. Cette discussion mériterait certainement une analyse approfondie, mais il n'est pas question d'entrer ici dans les détails. Nous sommes satisfaits d'avoir montré avec cette exposition que l'état de la nature, considéré en lui-même, est faux, c'est une absurdité ; et que l'état de nature selon l'Écriture n'est vrai que partiellement. Une description des origines plus proche d'une « vérité », c'est-à-dire peinte avec des traits plus réalistes, doit être recherchée précisément dans le bloc poético-païen combattu par Pufendorf. En ce sens, l'expression la plus éminente est sans doute celle de Lucrèce.

En 1878, Jean-Marie Guyau avait souligné non seulement les éléments qui font de Lucrèce un précurseur de la « philosophie des Lumières » et la proximité avec certaines thèses du second *Discours* de Rousseau<sup>858</sup>, mais aussi que Lucrèce procède de « manière très scientifique pour faire table rase de tout ce que nous devons à une

---

<sup>855</sup> Id., Ibid.

<sup>856</sup> Id., Ibid. : « Il faut dire au contraire, que chaque individu a une certaine partie déterminée de droit, & par conséquent que ni l'individu ne sauroit attribuer la partie qui est échue à tout autre individu de l'Univers ».

<sup>857</sup> « *Et comme, ajoute Spinoza, c'est la Loi Souveraine & invariable de la Nature, que chaque chose tâche, en tant qu'en elle est, de demeurer dans l'état où elle se trouve, & cela sans avoir égard à aucune autre chose, mais uniquement en vûë de son propre intérêt : il s'ensuit que chaque individu a un droit absolu de suivre cette règle, c'est-à-dire, d'exister & de produire ses opérations selon qu'il est naturellement déterminé.* Mais outre qu'on prend ici en un sens impropre les termes de *Loi Naturelle*, il est faux, du moins par rapport aux hommes, que leur nature soit tellement déterminée [...] D'ailleurs, à proprement parler, il n'y a que les choses qui sont assujétis à une certaine manière d'agir uniforme, dont on puisse dire qu'elles sont naturellement déterminées à ceci ou cela par opposition aux Agents libres. Ainsi à l'égard des Actions dont la direction dépend des hommes, ce n'est pas la Nature, mais la Loi qui les doit déterminer à une certaine manière d'agir » (id., *ibid.*, p. 142-143).

<sup>858</sup> Cf. Jean-Claude Fredouille, « Lucrèce et le "double progrès contrastant" », *Revue d'études antiques*, n°19, *Pallas*, 1972, p. 11.

civilisation plus au moins avancée »<sup>859</sup>. En d'autres termes, Guyau note que Lucrèce insère une méthode de dépouillement ou un principe de distinction entre les caractéristiques de la vie primitive et de la vie civile. Nous y trouvons quasiment tous les aspects qui seront repris par Rousseau. Léon Robin aussi rappelle « la sympathie de Lucrèce pour la simplicité des primitifs », tout comme le fait que « sa sévérité à l'égard de la civilisation ne semble pas douteuse »<sup>860</sup>. Malgré les similitudes avec le second *Discours*, V. Goldschmidt a souligné le curieux fait que Rousseau n'y fasse aucune référence « à son prédécesseur »<sup>861</sup>. D'abord, dans la *Préface de Narcisse*, Rousseau classe la pensée de Lucrèce comme faisant partie de systèmes « absurdes »<sup>862</sup>. Par contre, il l'admire ensuite au point de le prendre comme sujet d'une tragédie<sup>863</sup>. Savoir donc s'il le cite ou non directement dans le *Discours* ne nous intéresse aucunement ici. L'important est que la présence de Lucrèce<sup>864</sup> se montre incontestable et d'une pertinence marquante pour l'élaboration de son état de nature.

Dans le cinquième livre du *De Rerum natura*, Lucrèce décrit les premiers hommes comme une race d'hommes forts<sup>865</sup>, qui « menaient encore la vie errante des bêtes »<sup>866</sup>,

---

<sup>859</sup> J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* [1878], Paris, Félix Alcan, 1927, p. 158-159.

<sup>860</sup> Léon Robin, « Sur la conception épicurienne du progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 23, n° 5, sept., 1916, p. 697.

<sup>861</sup> V. Goldschmidt, op. cit., p. 231. Selon lui cette absence est due « d'abord parce que Lucrèce, en matière d'histoire naturelle, n'est pas une "autorité" (même si Buffon, en plusieurs endroits, mais lui aussi sans citation directe, a pu s'inspirer de lui) » et, « ensuite parce que, sur des points importants, Rousseau s'écarte du sentiment de Lucrèce », et enfin « parce que *L'Anti-Lucrèce* (1749) venait de rejeter le poète dans le camp des matérialistes (et des "libertins") : [de telle sorte que] Maupertuis avait soigneusement pris ses distances [de Lucrèce] » (id., ibid., loc. cit.). « La description, en particulier – continue Goldschmidt –, de la vie des premiers hommes est sévèrement critiquée au début du livre VII » de *L'Anti-Lucrèce* (id., ibid., note 5, p. 231). Voici ce que nous lisons dans cet ouvrage : « Lucrèce peut continuer de se palier dans les jardins d'Épicure [...] chanter d'une voix tremblante, par quel coup de hasard les atomes dispersés dans le vide ont formé l'univers ; & qu'une leçon si digne de ce maître voluptueux se termine par les jeux folâtres des Satyres & des Dryades » (M. Cardinal de Polignac, *L'Anti-Lucrèce*, trad. fr. de M. de Bougainville, Paris, chez Hippolyte-Louis Guérin, & Jacques Guérin, 1749, t. II, livre Vème, p. 6). À ces critiques s'ajoute encore, selon Goldschmidt, le fait que Rousseau « veut établir [sa méditation sur l'homme naturel] sur des bases scientifiques » (V. Goldschmidt, op. cit., p. 231). Nous constatons néanmoins que les récits de voyage ont également été sévèrement critiqués et considérés comme douteux, et malgré cela Rousseau en fait largement usage en citant directement ses sources. Les arguments soulevés par Goldschmidt nous semblent encore insuffisants, de sorte que les raisons de l'absence de citation directe restent à notre égard sans réponse exacte.

<sup>862</sup> *PN*, *OC* II, p. 965 : « des systèmes absurdes des Leucippe, des Diogènes, des Pyrrhon, des Protagore, des Lucrèce ».

<sup>863</sup> « Je méditois une histoire du Valais, un plan de Tragédie en prose, dont le sujet qui n'étoit pas moins que Lucrèce ne m'ôtoit pas l'espoir d'aterrer les rieurs » (*C*, VIII, *OC* I, p. 394).

<sup>864</sup> Que, selon Starobinski, « Rousseau a sans doute relu au moment de la composition du [second] *Discours* » (J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, note 1, p. 1307).

<sup>865</sup> Lucrèce, *De rerum natura*, livre V, 930, p. 367. *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 135 : « les hommes se foment un temperament robuste et presque inaltérable ».

<sup>866</sup> Lucrèce, op. cit., livre V, 930, p. 367.

sans aucune forme de travail, de production ou de culture de la terre<sup>867</sup>, en se nourrissant de l'abondance que la nature leur offrait<sup>868</sup>. Ils étaient des hommes sans connaissance technique de l'utilisation du feu, sans vêtements et sans logement. Ils n'avaient pas de lois<sup>869</sup>, « ayant appris à vivre et prospérer chacun pour soi »<sup>870</sup>. Des hommes qui ont affronté « les animaux sauvages des forêts avec des fondes et de lourdes massues »<sup>871</sup>, tout comme Rousseau le décrira plus tard<sup>872</sup>. Ces rapprochements, parmi d'autres, sont plus ou moins évidents. De même que les hypothèses qui rapprochent les esquisses d'une tragédie sur Lucrèce du roman sur *Julie ou La Nouvelle Héloïse*<sup>873</sup>. Ce qu'il faut souligner ici, ce sont les procédures formelles.

Lorsque nous avons mentionné ci-dessus certains passages de la description de Lucrèce, nous ne l'avons pas fait uniquement pour repérer les similitudes entre son texte et celui de Rousseau. Dans sa description, Lucrèce ne fait pas référence à une création divine, mais au contraire s'oppose expressément à un tel type de narration. Le pacte social, aussi nécessaire soit-il, n'apparaît pas comme un déterminisme, mais comme une suite naturelle pour la conservation de l'espèce. Il n'y a donc pas de déterminisme politique, ni d'état de guerre généralisé qui justifie, ou plutôt qui forge, un contrat et l'obéissance au souverain. Il n'y a pas de double ou triple considération comme chez Pufendorf, d'un vrai état naturel et d'un autre faux. Lucrèce ne fournit pas non plus d'explication pour une quelconque thèse sur la propriété (comme chez Locke). Toutes les références ultérieures à l'état de nature traitent le sujet à partir d'un but (Grotius, Cumberland), d'un déterminisme (Hobbes, Pufendorf) ou d'une justification (Locke), d'un besoin heuristique (Buffon, Condillac, Maupertuis), et non à partir d'une description pure et simple du paysage d'un tel état qui suit l'historicité de l'origine. Comme le dirait Althusser, les résultats sont anticipés, projetés<sup>874</sup>, et par conséquent, les notions

---

<sup>867</sup> « Nul n'employant sa force à conduire l'araire courbe, nul ne savait par le fer labourer les champs, planter les jeunes pousses en terre, ni par la faux couper des grands arbres les anciennes ramures » (id., *ibid.*, loc. cit.).

<sup>868</sup> Id., *Ibid.*, 940, p. 367. Cf. aussi 1000, p. 371 : « l'abondance les engloutit ». Cf. *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 135 : « La terre abandonnée à sa fertilité naturelle ».

<sup>869</sup> Lucrèce, *op. cit.*, livre V, 950, p. 367.

<sup>870</sup> Id., *Ibid.*, 960, p. 368.

<sup>871</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>872</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 136 : « Mettez un ours ou un loup aux prises avec un Sauvage robuste, agile, courageux comme ils sont tous, armé de pierres, et d'un bâton, et vous verrez que le peril sera tout au moins réciproque ».

<sup>873</sup> Cf. Maria Leone, « Jean-Jacques Rousseau, de Lucrèce à Julie », *Revue de l'histoire littéraire de la France*, vol. 103, n° 1, 2003.

<sup>874</sup> Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 62 : « Ce cercle des théoriciens [y compris tous ceux que nous venons d'énumérer] est un cercle du point de vue de la forme de pensée, puisqu'on projette le résultat, à savoir

n'accèdent pas à une forme conceptuelle plus cohérente. On peut dire que la seule description vraiment proche de celle de Lucrèce se trouve chez Pufendorf, mais c'est précisément la description qu'il repousse, qu'il désigne comme fausse. C'est pourtant dans ce texte païen que l'on peut percevoir un certain souci de prêter un réalisme à cet état, le souci d'une description du paysage qui ne laisse rien ou presque à désirer dans ses détails. En nous permettant d'utiliser le langage de la peinture, nous dirions que Lucrèce est celui qui se concentre le plus sur le réalisme, car il représente minutieusement les détails du paysage et de l'homme dans cet état. Alors que la peinture de Pufendorf serait un expressionnisme de parti pris manichéen, qui met en évidence les contrastes, accentuant les caractéristiques qui lui semblent dégénérées, méprisables, induisant ainsi une lecture dramatique de sa peinture.

Pour Lucrèce, il ne suffit pas de dire que les hommes sont forts, mais il faut accentuer la description d'une « race [...] bien plus dure », en précisant que leurs os sont grands et solides, « arrimés dans toutes ses chairs par de puissants tendons »<sup>875</sup>. La relation de cette chair, de ce corps primitif avec le froid ou la chaleur ne sert pas à illustrer une démonstration coordonnée d'affection sensorielle, mais plutôt à décrire les vives réactions de ce corps dans sa vie quotidienne. Il ne réduit pas non plus toute expression affective de ce corps à une volonté de nuire à ses semblables. Les fruits, qui pour la statue de Condillac – mais aussi dans le récit *Des sens* de Buffon –, sont d'abord une expérience du toucher, de la vue, de l'odorat et du goût, sont décrits par Lucrèce comme de simples aliments naturels, non seulement pour satisfaire la faim, mais aussi pour restaurer le corps. Les rivières et les chutes d'eau permettent à ce corps primitif de se reposer tout en soulageant la soif. Tout ce minutieux soin descriptif, renforce dans leurs détails le caractère réaliste du récit.

Le plus souvent parmi les chaînes et les glands  
Ils restauraient leurs corps [...]  
Fleuves et sources les invitaient à se désaltérer [...]  
Enfin dans leurs courses ils avaient des nymphes remarqué  
Les grottes sylvestres qu'ils gardaient en mémoire,  
Certains d'y voir jaillir des cascades d'eau vive  
lavant à larges flots les humides rochers,

---

l'état social, l'état civil, dans l'origine pour mieux engendrer le résultat, alors qu'en vérité le résultat est déjà projeté, est déjà présumé sous la forme de l'origine. Il devient ainsi très facilement la cause de soi, la légitimation de soi sous les espèces de l'origine puisqu'on n'a rien d'autre qu'à une répétition ». Alors que la répétition de Rousseau, comme nous l'avons vu depuis le début de ce chapitre, procède par insertion des variables, des modifications et des radicalisations.

<sup>875</sup> Lucrèce, op. cit., 920, p. 367.

Malgré la tournure idyllique, Lucrèce met en scène une peinture pourvue de traits réalistes, tandis que celle de Condillac et de Diderot, par exemple, fonctionnent dans les limites d'une fiction scientifique. C'est ce tableau réaliste, puisqu'il donne de la chair à l'homme primitif et de la concrétude à la fiction ou fabulation théorico-poétique de l'état naturel, qui fournit à Rousseau un de ces modèles dont il a besoin pour pousser sa fiction aux limites d'une « vérité » hypothétique, même si faisant partie d'un monde lointain. « Et c'est là – comme l'a compris avec perspicacité B. Groethuysen – ce qui distingue l'homme naturel de Rousseau des autres hommes naturels », car bien « qu'appartenant [...] à un monde abstrait dans lequel se placent les êtres fictifs des théoriciens du droit naturel, il y est [...] un étranger, un être à part ; il a une physionomie, il a des traits, il représente quelque chose de réel dans un monde composé d'ombres »<sup>877</sup>.

### 3. L'élément sauvage

#### *a. Conjectures, hypothèses et expérience : le rôle des sociétés sauvages*

Pour confronter et dépasser l'homme naturel des juriconsultes et lui donner une forme conceptuelle, Rousseau se sert de trois facettes du sauvage. La première concerne les animaux sauvages, mais elle peut et doit être comprise de manière plus générale avec le cycle de l'animalité. C'est l'élément le plus évident dans le texte de Rousseau, et que nous avons déjà suffisamment exposé antérieurement. L'utilisation des sociétés sauvages n'est pas moins évidente. Et la troisième modalité, concerne les enfants sauvages. Étant donné les différentes interprétations sur l'importance de cette dernière modalité du sauvage, elle sera analysée séparément peu après. Nous nous attarderons d'emblée sur les éléments des sociétés sauvages empruntés à la formulation de l'homme sauvage.

Comme cela a déjà été noté par les spécialistes<sup>878</sup>, le fait d'identifier le sauvage du Nouveau Monde avec l'homme sauvage n'a rien de nouveau, de sorte que nous allons essayer d'aller un peu plus loin, en soutenant qu'au-delà d'une simple identification, il s'agit d'un système ordonné de caractéristiques, au sein de ce que nous appelons ici paradigme sauvage. La simple identification du sauvage avec l'homme naturel a été

---

<sup>876</sup> Id., Ibid., 930-940, p. 367.

<sup>877</sup> Pour les deux dernières citations, voir B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, p. 19-20.

<sup>878</sup> Voir p. ex. J.-L. Guichet, *Rousseau, l'animal et l'homme*, p. 300.



avancée maintes fois, soit dans les récits de voyage, soit par les philosophes mêmes<sup>879</sup>. Chez Rousseau, il ne s'agit cependant plus d'une simple identification, comme un processus simplifié de classement des similitudes effectué par une comparaison banale, qui fonctionnerait comme une sorte d'*eiskô*<sup>880</sup>, i. e. d'une comparaison effectuée d'après des ressemblances plus ou moins évidentes. Au-delà de cette comparaison, la procédure de Rousseau en dit beaucoup plus d'une *eikazô*, au sens d'une procédure qui non seulement compare et identifie mais aussi met en œuvre une conjecture<sup>881</sup>. Le terme *eikazô* illustre bel et bien – au moins dans le sens que lui prête Barbara Cassin – l'orientation suivie par le fonctionnement et les articulations alors mis en pratique par Rousseau sur l'homme sauvage (qui constitue le soubassement de la théorie de l'homme<sup>882</sup>). Si cette base anthropologique ne résume pas son anthropologie ou sa pensée politique ultérieure dans une nostalgie des origines toujours renouvelée<sup>883</sup>, elle ne manque pas d'avoir sa valeur méthodologique, théorique et conceptuelle pour la théorie de l'homme. Avec Rousseau, il ne s'agit donc pas seulement d'identifier et de comparer (*eiskô*) une modalité du sauvage avec une autre, comme reflet immédiat d'une image. Sa comparaison est polaire, elle fonctionne plutôt comme une observation d'éléments extrêmement opposés (homme naturel/ homme civil) ; et dans cette comparaison Rousseau considère, par conjecture, les éléments qui apparaissent entre ces pôles avec des similitudes plus ou moins fidèles à la nature pour penser le pôle extrême qui « représente » l'état naturel de l'homme<sup>884</sup>. S'il y a identification des similitudes, elle ne se produit qu'au premier moment, comme un aspect de surface d'une image qui ensuite, par les comparaisons, s'effectue comme une conjecture (*eikazô*). Partant d'un système de

---

<sup>879</sup> Comme dans *l'Ingénu* de Voltaire, par exemple : « J'ai parcouru cinq ou six cents lieues du Canada, je n'y ai pas trouvé un seul monument ; personne n'y sait rien de ce qu'a fait son bisaïeul. Ne serait-ce pas là l'état naturel de l'homme ? » (Voltaire, *L'Ingénu, histoire véritable*, chap. XI).

<sup>880</sup> Cf. Barbara Cassin, « To eikos », ou comment le vrai-semblable est la mesure du vrai », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies – Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil/ Le Robert, 2019, p. 337. Dorénavant, pour cet ouvrage : *Dictionnaire des intraduisibles*.

<sup>881</sup> « L'ensemble formé par *eikazô* et les termes qui s'y rapportent “illustre [...] le passage du sens de ‘image, ressemblance’ à celui de ‘comparaison, conjecture’” » (id., *ibid.*, loc. cit.).

<sup>882</sup> Cf. J.-L. Guichet, *op. cit.*, p. 295.

<sup>883</sup> En ce qui concerne « l'anthropologie et la pensée politique ultérieures » de Rousseau, Franck Tinland avait déjà souligné que « cet apport ne peut en effet se réduire à la nostalgie des origines et à la quête d'une vie proche de l'état de nature » (F. Tinland, « “Ô homme, de quelque contrée que tu sois, [...] écoute : voici ton histoire” – Perfectibilité humaine, hasard des événements, logique des enchaînements historiques et liberté selon J.-J. Rousseau », in B. Binoche et F. Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps de Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 113).

<sup>884</sup> « L'exacte pensée du Jugement confronte la fin et le commencement, compare l'état final de la créature avec l'image de ce qu'elle fut en sortant des mains du Créateur : elle sera jugée selon sa fidélité (ou son infidélité à l'origine, s'il est vrai que l'origine est innocente) » (J. Starobinski, « Rousseau et la recherche des origines », in *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, p. 328).

différences – notamment en ce qui concerne les degrés de dénaturation – confrontées avec les similitudes (cadre de convergences avec la nature), la conjecture établit le premier grand bloc de résultat des différences par rapport aux facultés cognitives – langage et raison – appartenant au monde civil. Mais la structure par laquelle Rousseau établit la procédure de comparaison/ conjecture, alors conjuguée avec la méthode de dépouillement, se traduit tout d’abord par la mise en place d’une échelle afin de « démêler la gradation naturelle »<sup>885</sup> de l’homme (schéma des proportions), et ainsi rétablir l’intégralité du système de l’état de nature, s’opposant désormais aux philosophes qui ne cessent de « transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre »<sup>886</sup>. Rousseau vise ainsi à rétablir la nature, non pas comme une nature achevée – telle la forme aristotélicienne dans son aspect final –, mais comme une nature brute, pure, sans intervention de l’artifice humain et social. Ce système que Rousseau veut rétablir de manière singulière, avec le concept d’homme sauvage et par son plan conceptuel contigu, l’état de nature, n’est pas complètement orphelin. Lucrèce avait déjà décrit, comme nous l’avons vu, un système capable de survivre par lui-même, car il n’étouffe pas la nature ni ne dissimule l’animalité de l’homme naturel, avec des caractéristiques qui lui sont étrangères. Cependant, ce monde dépeint par Lucrèce appartient à l’histoire littéraire ancienne, rien n’y peut être confirmé par la méthode d’observation. Celui qui fournira, avant les récits de voyages, l’idée d’un sauvage observable, et qui pourra composer la fiction réaliste de l’homme naturel, c’est Montaigne. Il dessine le premier schéma, d’un point de vue philosophique, entre les sauvages du Nouveau Monde et une caractéristique originale, tout en leur imputant l’idée de pureté et de santé. Étant donné la pertinence de ce schéma présenté par Montaigne, nous nous permettons ici de reprendre l’extrait du chapitre sur les cannibales (I, 31) qui nous semble avoir servi au préalable à Rousseau pour établir son échelle sauvage, en ajoutant l’élément observable qui manquait dans la peinture réaliste de Lucrèce :

Ces nations [des indigènes du Nouveau Monde] me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l’esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les Loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres ; mais c’est en telle pureté, qu’il me prend [...] desplaisir dequoy la cognoissance n’en soit venuë plustost.<sup>887</sup>

---

<sup>885</sup> *EASP*, OC III, p. 612.

<sup>886</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>887</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 206.

« Voilà des hommes bien sauvages »<sup>888</sup>, écrit un peu plus loin Montaigne, qui en plus de signaler la proximité de ces peuples avec une « naïfveté originelle » et de remarquer cette « purété » – si importante pour l’élaboration de l’état naturel de Rousseau –, note encore qu’« il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre »<sup>889</sup>. Ainsi, Montaigne offre un élément sauvage mieux localisé (« fort voisines de leur naïfveté originelle »), pour être pensé par Rousseau dans l’échelle qui rétroagira jusqu’à l’homme naturel. Mais Montaigne n’est pas le seul à avoir remis le naturel des peuples du Nouveau Monde dans un état originel. Grotius s’était également inspiré de l’exemple des peuples américains pour penser à la simplicité des premiers hommes (« l’exemple de quelques Peuples de l’Amérique [...] parce qu’ils vivent toujours d’une manière très-simple »<sup>890</sup>) ; simplicité que Locke, de son côté, percevra de manière négative, comme signe de pauvreté<sup>891</sup>.

Nous savons que l’homme sauvage et l’état de nature sont conçus dans le cadre d’une histoire hypothétique, d’une conjecture qui se prive méthodiquement des *faits*. Nous savons aussi que les principaux faits auxquels Rousseau renonce dans sa genèse sont les faits bibliques et historiques, mais qu’il y en a pourtant bien d’autres qui lui sont indispensables. Les sauvages du Nouveau Monde et les exemples des enfants sauvages ne font certainement pas partie des faits théologiques. On ne saurait pourtant nier qu’il s’agit bien de faits qui ont été introduits d’une manière ou d’une autre dans l’histoire. Les sociétés sauvages figurent depuis le XVIème siècle dans les archives de l’historiographie européenne<sup>892</sup>, bien qu’elles n’aient pas été enregistrées au départ par les historiens<sup>893</sup>. Et les enfants sauvages, peu après, entrent également dans ces archives, que ce soit par la littérature médicale, anatomiste (Connor) ou philosophique (Montesquieu, Buffon, Condillac, Maupertuis, La Mettrie...). Avec ces deux modalités des sauvages, nous avons des dates et des enregistrements et pas seulement des faits hypothétiques. Comment pourrait-on alors articuler ces deux modalités avec celle de l’homme sauvage, étant donné que cette dernière est conçue sur le plan hypothétique, conjectural, donc d’une nature

---

<sup>888</sup> Id., Ibid., p. 212.

<sup>889</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>890</sup> Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, t. I, livre II, chap. II, § 2, p. 224.

<sup>891</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. V, § 41, p. 174.

<sup>892</sup> Cf. G. Cocchiara, *L’eterno selvaggio*, p. 55. Voir surtout la « Parte seconda », intitulée « Il selvaggio come documento per la storia dell’umanità » (id., *ibid.*, p. 113-167).

<sup>893</sup> Comme l’a noté François Furet (« De l’homme sauvage à l’homme historique : l’expérience américaine dans la culture française », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 33<sup>e</sup> année, n°4, jul.-aug., 1978, Cambridge University Press, p. 729).

distincte des deux autres modalités alors évoquées ? À la fin de la première partie du second *Discours*, Rousseau fait les observations suivantes :

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 de conjectures ; mais outre que ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse avoir de découvrir la vérité, les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales [...] Ceci me dispensera d'étendre mes réflexions sur la manière dont le laps de temps compense le peu de vraisemblance des événements [...] sur l'impossibilité où l'on est d'un côté de détruire certaines hypothèses, si de l'autre on se trouve hors d'état de leur donner le degré de certitude des faits ; sur ce que deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c'est à l'histoire, quand on l'a, de donner les faits qui les lient ; c'est à la Philosophie à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier.<sup>894</sup>

Fort de cette tâche qui incombe à la philosophie (« à son défaut »), Rousseau mesure l'intensité de données naturelles afin d'en extraire un fond commun qui permet de conjecturer, par l'appréhension de faits primitifs convergents, l'articulation de ces trois modalités du sauvage dans sa fiction<sup>895</sup>. Mais, comme l'a précisément observé B. Binoche, dans une note sur l'extrait mentionné ci-dessus, « les faits dont il est ici question ne sont ni datables ni localisables ; ce sont des faits, comme la découverte de la métallurgie, dont on ne sait ni où ni quand ils se sont produits, de sorte que leur historicité est celle de la genèse »<sup>896</sup>. Si la datation et l'historicité des sauvages du Nouveau Monde et des enfants sauvages n'exprime pas directement cette abstraction temporelle de l'historicité de la genèse ou de l'« explication généalogique »<sup>897</sup>, il ne faut pas oublier que Rousseau formule, en parallèle, un concept équivalent aux sociétés sauvages, à savoir celui des sociétés commencées ou naissantes. Le dédoublement de ce concept sera étudié dans le chapitre suivant, de sorte que nous nous limitons à avancer ici que ce concept sert de paramètre pour penser le stade de la chasse et le passage – avec l'avènement de la propriété – à la métallurgie et à l'agriculture. Comme nous l'avons indiqué, Montaigne avait déjà constaté l'absence d'agriculture et de métallurgie, et avait également décrit la

---

<sup>894</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 162-163.

<sup>895</sup> « De là résulte la nécessité de reconstituer ces faits primitifs et, pour tout dire, de les fabriquer et de les feindre – d'élaborer une fiction telle quelle permette de rendre compte du développement de l'homme sans présumer ce qui n'est donné qu'à la fin. L'originalité de Rousseau, dans cette démarche, est à la fois de généraliser un recours à la fiction bien attesté avant lui (chez les empiristes comme chez les théoriciens de l'état de nature) et de mobiliser d'autres modèles théoriques afin de justifier ses hypothèses produites sur l'origine » (A. Charrak, « Le rôle des fictions dans la théorie de l'homme », in *Philosophie de Rousseau*, p. 145).

<sup>896</sup> B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, note 3, p. 23.

<sup>897</sup> Expression de J. Starobinski (art. cit., p. 324).

chasse comme un moyen de subsistance des sauvages américains<sup>898</sup>. Même si le concept propre à l'historicité de la genèse est celui de sociétés naissantes, les sauvages du Nouveau Monde sont, depuis le premier *Discours*, automatiquement évoqués par Rousseau pour ponctuer ces grands faits (chasse<sup>899</sup>, passage à l'agriculture et à la métallurgie, etc.). La différence est que ces sociétés américaines sont contemporaines de Rousseau, elles éclatent comme un paradoxe dans et pour l'histoire<sup>900</sup> :

La Métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le Poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre-humain ; aussi l'un et l'autre étoient-ils inconnus aux Sauvages de l'Amérique qui pour cela sont toujours demeurés tels.<sup>901</sup>

Si, d'une manière plus précise, c'est toujours le concept de sociétés naissantes qui remplit ce rôle d'élément conjectural et hypothétique dans l'historicité de la genèse de Rousseau, on ne saurait nier le fait que les sociétés sauvages font partie des exemples qui justifient cette histoire hypothétique. Certes, le passé de la civilisation européenne elle-même pourrait servir d'exemple pour réfléchir à la succession de ces événements, mais ce qui rend l'exemple des « Sauvages de l'Amérique » plus pertinent, c'est que sous le signe de la sauvagerie il y a une expression immédiate de ce qui est primitif, de ce qui est naturel. Toute une série d'éléments plus appropriés se présentent à l'aide d'une conjecture sur l'état naturel. Les sociétés sauvages et les enfants sauvages illustrent en quelque sorte des éléments composants du « tableau de la nature ». L'élément commun de la sauvagerie exprime en eux, et sans médiation le système de la nature, son langage, ses lois<sup>902</sup>. Comme l'a remarqué Cassirer, Rousseau « se plongeait dans ce langage de la nature »<sup>903</sup>, « ce sentiment [...] s'est développé grâce au contact immédiat qu'il avait entretenu avec la

---

<sup>898</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 206-207.

<sup>899</sup> *DSA*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, p. 7 : « et les Sauvages de l'Amérique qui [...] ne vivent que du produit de leur chasse ».

<sup>900</sup> Voir F. Furet, art. cit., p. 733.

<sup>901</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 171-172.

<sup>902</sup> Considéré de manière générale, par rapport au XVIII<sup>e</sup> siècle, « le sauvage incarne la loi naturelle originaire dont le contrat social doit respecter et retrouver les principes, corrompus par la vie en société. Il est la matrice de la vraie civilisation, soit que celle-ci, comme chez Rousseau, ait dégénéré du fait de son développement même, les arts et les sciences, le luxe, les plaisirs, soit que, comme chez la plupart des auteurs, on conserve l'exaltation du civilisé, mais qu'on lui substitue, comme antonyme, le barbare : ainsi, dans le schéma trinaire sauvage-barbare-civilisé qui s'élabore à cette époque, le sauvage figure l'origine de l'humanité (au double sens temporel et principal), le civilisé la fin de son histoire, et le barbare la corruption périodique de cette histoire » (F. Furet, art. cit., p. 731).

<sup>903</sup> Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* [1932], (Trad. de Marc B. de Launay), Paris, Hachette, 1987, p. 68.

nature dès le premier éveil de sa conscience intellectuelle »<sup>904</sup>. Si Rousseau « venait de redonner la parole à la nature »<sup>905</sup>, il n'a pu s'abstenir de prendre dans ses méditations des faits aussi péremptores que ceux des « Sauvages de l'Amérique » et des enfants sauvages, dans leur convergence avec l'aspect primordial de la plasticité naturelle à l'homme. Il y a un passage de G. Dumézil, traitant du « règne d'Ancus », qui est tout à fait applicable au mouvement opéré par Rousseau envers les sociétés sauvages : « Telle est en général la situation là où une préhistoire artificielle, fondée sur un schéma conceptuel, doit s'ajuster à un passé plus récent, lui-même joint sans discontinuité au présent »<sup>906</sup>. Au-delà de cette continuité historique des sauvages qui émergent comme passé au présent, ils préservent aussi une convergence avec le cycle de l'animalité, qui fait que Rousseau pense à leur champ commun avec l'homme naturel. « Tel est l'état animal en général, et c'est aussi, selon le rapport des Voyageurs, celui de la plûpart de Peuples Sauvages »<sup>907</sup>. Le cycle de l'animalité est la condition élémentaire de l'homme sauvage, qui dans ses premiers développements ne connaît que « les fonctions purement animales », de façon que « tout lui sera commun avec tous les animaux »<sup>908</sup>. En traitant de l'animalité de l'homme naturel, Rousseau ne se prive pas d'évoquer les exemples des « Peuples Sauvages » : « Ainsi il ne faut point s'étonner, que les Hottentots du Cap de Bonne Espérance découvrent, à la simple veüe des Vaisseaux en haute mer d'aussi loin que les Hollandois avec des Lunettes, ni que les Sauvages de l'Amérique sentissent les Espagnols à la piste »<sup>909</sup>, de manière instinctive, presque animale, « comme auroient pu faire les meilleurs Chiens »<sup>910</sup>. On peut donc affirmer que les exemples de sociétés sauvages ont une prépondérance chez Rousseau, au détriment des faits historiques concernant le passé des sociétés civiles<sup>911</sup>. Ces derniers faits peuvent néanmoins être facilement rangés à côté des « témoignages incertains de l'Histoire »<sup>912</sup>, alors que les exemples des « Peuples Sauvages » sont des témoignages porteurs d'une fiabilité

---

<sup>904</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>905</sup> Id., Ibid.

<sup>906</sup> G. Dumézil, *Mythe et Épopée I*, in op. cit., p. 310.

<sup>907</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 140-141.

<sup>908</sup> Pour ces deux citations, cf. Ibid., p. 143.

<sup>909</sup> Ibid., p. 141.

<sup>910</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>911</sup> Ibid., p. 143-144 : « Il me seroit aisé, se cela m'étoit nécessaire, d'appuier ces sentiments par les faits, et de faire voir, que chez toutes les Nations du monde, les progrès de l'Esprit se sont précisément proportionnés aux besoins, que les Peuples avoient reçus de la Nature, ou auxquels les circonstances les avoient assujétis [...] Je montrerois en Égypte les arts naissans [...] Je suivrois leur progrès chez les Grecs [...] Je remarquerois qu'en général les Peuples du Nord sont plus industrieux que ceux du midi » etc.

<sup>912</sup> Ibid., p. 144.

majeure, puisqu'ils participent à un certain degré du cycle de l'animalité, et ont l'avantage de la présence. Ils se situent sur le même plan immanent de la nature. Si l'on considère, de manière un peu biaisée, quelques expressions de Kant, on pourrait dire que, par rapport au sauvage américain, ce qui compte pour la comparaison effectuée par Rousseau c'est l'implication de la conjecture sur les « sentiments et les tendances dont la combinaison a été [aussi] observée chez lui »<sup>913</sup>.

L'association mise en œuvre par Rousseau entre la modalité de l'homme sauvage et celle de la société sauvage (et qui se poursuivra même dans l'anthropologie moderne<sup>914</sup>), sert à « montrer la possibilité d'un mode de vie que l'on n'aurait pas cru possible si l'on n'en avait pas vu quelques exemples ethnographiques »<sup>915</sup>. Cet usage a été remarqué et critiqué dans l'ouvrage déjà cité de Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*<sup>916</sup>. Près d'un siècle plus tard, en 1913, G. Chinard avait non seulement marqué l'association entre les sauvages américains et l'homme primitif de Rousseau, mais avait également constaté que les premiers exerçaient une influence qui traverse pratiquement toutes les œuvres les plus significatives de l'auteur, telles que les deux *Discours*, *l'Émile* et le *Contrat social*<sup>917</sup>. Les échos des sociétés sauvages en d'autres

---

<sup>913</sup> Kant, *Anthropologie de point de vue pragmatique*, trad. de M. Foucault, Paris, Vrin, 1994, 2<sup>e</sup> partie, A, II, p. 136.

<sup>914</sup> « Majoritairement, conformément à une perception linéaire de l'évolution qui leur permet d'expliquer l'Humanité [...] les "Sauvages" [...] sont perçus comme les derniers représentants des premiers Hommes. Après la parution des livres de Darwin, les anthropologues vont assimiler les peuples vivant en dehors de la sphère occidentale aux Hommes préhistoriques » (Voir M. Patou-Mathis, op. cit., p. 182).

<sup>915</sup> Alain Testart, « La préhistoire des autres, du déni au défi », in Nathan Schlanger et Anne-Christine Taylor (dir.), *La préhistoire des autres. Perspectives archéologiques et anthropologiques*, Paris, La Découverte, 2012, p. 32.

<sup>916</sup> « J.-J. Rousseau, l'un des plus dangereux sophistes de son siècle, et cependant le plus dépourvu de véritable science [...] a constamment pris le sauvage [américain] pour l'homme primitif [naturel], tandis qu'il n'est et ne peut être que le descendant d'un homme détaché du grand arbre de la civilisation par une prévarication quelconque, mais d'un genre qui ne peut plus être répété, autant qu'il m'est permis d'en juger, car je doute qu'il se forme de nouveaux sauvages » (Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, Tome I, Paris/Lyon, Librairie Ecclésiastique de Rusand/ chez Rusand, 1822, 1<sup>er</sup> entretien, p. 81-82). (Cf. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo – Storia di una polemica (1750-1900)*, note 1, p. 397, et aussi « II. De Maistre : la denegerazione del selvaggio americano », p. 542-550 ; et J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, note 1, p. 1314). Guyau a lui aussi remarqué cette identification concernant les premiers hommes de Lucrèce et les sauvages décrits dans les récits de voyage (cf. J.-M. Guyau, op. cit., p. 161-162).

<sup>917</sup> « Cet homme libre et fier dans la nature n'étais pas le fruit de son imagination [...] Si Rousseau attaque la propriété avec violence, si c'est à elle qu'il attribue "tous les maux dont nous souffrons", c'est non point par amour du paradoxe, mais parce qu'il avait reconnu que le bonheur des sauvages résulte de ce qu'ils ne connaissent ni "tien ni mien" [...] Si plus tard Rousseau propose dans *Émile* un système d'éducation physique un peu brutal c'est que "les longs jeûnes, les coups, les brûlures, les fatigues de toute espèce sont les amusements des jeunes sauvages" ; c'est que "chez [les] sauvages, l'autorité paternelle est nulle, que la mère n'adresse jamais à ses enfants que de tendres reproches, leur laissant le soin de trouver par eux-mêmes ce qui est bon". Si, dans le *Contrat Social*, Rousseau admire tant le gouvernement des aristocraties primitives ou naturelles, c'est qu'elles ne sont pas représentées par "les prêtres anciens, sénat, gérontes, et

ouvrages seront étudiés dans les deux chapitres suivants. Pour l'instant, nous resserrons l'approche sur l'élaboration de l'homme sauvage, afin de souligner le système de renvoi des caractéristiques entre ces deux modalités du sauvage, pour ensuite compléter la triade avec la modalité des enfants sauvages.

Pensons aux extrêmes de la genèse : à son *degré zéro* nous avons l'homme sauvage, naturel, originel, manifestant « la stupidité des brutes », et à l'extrême opposé se situe l'homme de l'homme, le civil, le bourgeois, bref les « lumières funestes de l'homme civil »<sup>918</sup>. Entre un pôle et l'autre, s'intercalent d'innombrables degrés qui traversent les siècles (l'homme tout seul, l'homme en troupeau, l'homme avec la femme, l'homme dans le rassemblement familial, l'homme des sociétés naissantes, etc.), en passant ainsi par des révolutions accidentelles<sup>919</sup> qui modifient de manière significative la constitution anthropologique (pitié, amour de soi, perfectibilité) et les conditions de subsistance des hommes (d'une chasse instinctive à la chasse technique, de celle-ci à l'agriculture et à la métallurgie). Avec la « découverte » du Nouveau Monde, l'Occident entrevoit l'équivalent immédiat de ce que seraient les premières formations d'une société naissante : le Nouveau Monde émerge comme « laboratoire central de l'histoire humaine »<sup>920</sup>. De l'homme naturel, en passant par les premières formations familiales jusqu'aux sociétés naissantes, il existe encore tout un cadre d'éléments anthropologiques proches du cycle de l'animalité. Ce cycle fonctionne alors comme référence comparative pour la vérification méthodologique du bon point de départ du dépouillement. Tâche accomplie par le schéma des proportions. Comme l'a noté Grøethuysen, « après avoir constaté que certains faits se retrouvent chez tous les hommes [...] on constate que ces faits, réduits à leur plus simple expression, se retrouvent aussi chez le sauvage, voir même chez l'animal »<sup>921</sup>. Outre les autres passages où Grøethuysen remarque et critique l'emprunt de caractéristiques des sauvages chez l'homme sauvage de Rousseau<sup>922</sup>, les

---

que les Sauvages de l'Amérique Septentrionale se gouvernent ainsi et sont bien gouvernés" » (G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*, p. 353-354).

<sup>918</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 170.

<sup>919</sup> *Ibid.*, p. 168 : « De grandes inondations ou des tremblemens de terre [...] Des revolutions du Globe », etc.

<sup>920</sup> Comme le dit F. Furet (art. cit., p. 734).

<sup>921</sup> B. Grøethuysen, op. cit., p. 18.

<sup>922</sup> *Id.*, *ibid.*, loc. cit. : « l'instinct de conservation se retrouve chez tout homme, quel que soit son degré de culture, et le sauvage qui se défend contre une bête fauve, montre le phénomène sous sa forme la plus simple » ; « en vain [...] lui prêtait-on [à l'homme naturel] les traits du sauvage » (*Id. Ibid.*, p. 19). La critique ou l'observation de Grøethuysen est que, d'une manière ou d'une autre, l'homme primitif de Rousseau ne va pas plus loin qu'« une abstraction », il n'est rien d'autre qu'un « fantôme » (cf. *Id.*, *Ibid.*, loc. cit.).



observations de J. Starobinski indiquent aussi « que Rousseau assimile son “homme sauvage” [...] aux populations sauvages décrites par les récits de voyageurs »<sup>923</sup>. Parce que – toujours selon J. Starobinski –, même si ces sauvages ont souffert « certaines altérations », même « si les récits des voyages décrivent des sociétés rudimentaires déjà sorties de l'état primitif, ils fournissent néanmoins les éléments qui pourront être utilisés pour un portrait de l'état de nature »<sup>924</sup>. Sans préciser quels sont ces éléments, Starobinski poursuit en mettant alors en évidence le registre de la sauvagerie : « Les hommes que dépeignent Du Tertre ou Kolbe sont encore assez proches de la *sauvagerie originelle*, ils en gardent certains traits essentiels »<sup>925</sup> (nous soulignons). Pour revenir à l'échelle mentionnée ci-dessus, nous utilisons l'observation de Starobinski selon laquelle il serait, dans une procédure de « soustraction des éléments acquis et factices », « plus facile de conjecturer l'image de l'homme au “degré zéro” de civilisation »<sup>926</sup> à partir de cette modalité des sauvages, qui est l'équivalent actuel des sociétés naissantes. C'est le mouvement que nous pouvons appeler déduction rétroactive. Avec cette optimisation du dépouillement, Rousseau avance une échelle comparative entre des modalités distinctes du sauvage qui perdure dans la distinction naturaliste jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>927</sup>. Au sujet des sauvages américains, Montaigne apporte le point de vue philosophique sur l'utilisation « ethnographique », et Buffon le point de vue scientifique, qui sera néanmoins dépassé, en termes d'information, par les récits de voyage lus, étudiés, filtrés et utilisés par Rousseau. En s'emparant de cette documentation ethnographique, Rousseau satisfait en même temps le besoin d'observation sur la sauvagerie comme « une tendance marquée à l'expérience » et une « recherche du fait scientifique », comme l'a observé J. Morel<sup>928</sup>. Par conséquent, si Rousseau se distancie du savoir livresque en général, on ne peut pas en dire autant des récits de voyage, car, comme l'a noté Georges Pire, « l'image qu'il trace de l'individu dans l'“état de pure nature” emprunte bien des éléments aux récits de voyageurs »<sup>929</sup>.

---

<sup>923</sup> J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, note 1, p. 1314.

<sup>924</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>925</sup> Id., *Ibid.*

<sup>926</sup> Pour les deux dernières citations, cf. Id., *Ibid.*

<sup>927</sup> « Pour les savants, s'appuyant sur la théorie de l'évolution unilinéaire du progrès (comme le naturaliste suédois Sven Nilsson) ou sur celle de l'actualisme, notamment les pré-historiens, l'“Homme naturel” (le Sauvage) illustre désormais le passé le plus lointain de l'“Homme civilisé”. Lubbock, afin de compléter les données archéologiques, se sert des sources ethnographiques » (cf. M. Patou-Mathis, op. cit., p. 183).

<sup>928</sup> J. Morel, art. cit., p. 198. Ce que nous avons déjà vu dans notre introduction.

<sup>929</sup> G. Pire, « J.-J. Rousseau et les relations de voyages », p. 367.

Une des principales caractéristiques de l'état de nature, à savoir la fertilité, l'abondance naturelle de la terre<sup>930</sup>, n'est empruntée ni au mythe du paradis ni à un éternel printemps terrestre, mais, comme on le lit dans la note IV du second *Discours*, à des « Isles désertes qui ont été découvertes dans ces derniers siècles »<sup>931</sup>. Et ensuite, dans la note VI, sur « la portée de l'homme Sauvage », Rousseau affirme que :

Les relations de voyageurs sont pleines d'exemples de la force et de la vigueur des hommes chez les Nations barbares et Sauvages ; elles ne vantent guères moins leur adresse et leur légèreté ; et comme il ne faut que des yeux pour observer ces choses, rien n'empêche qu'on ajoute foi à ce que certifient là-dessus des témoins oculaires, j'en tire au hasard quelques exemples des premiers livres qui me tombent sous la main.<sup>932</sup>

Bien que Rousseau considère que « ces Peuples étoient déjà loin du premier état de Nature »<sup>933</sup> et qu'ils avaient déjà des « qualités différentes de celles qu'ils tenoient de leur constitution primitive »<sup>934</sup>, il ne manque pas de constater qu'il existe des peuples, tels que le peuple caraïbe, « qui jusqu'ici s'est écarté le moins de l'état de nature »<sup>935</sup>. Les principaux éléments de la composition de l'homme naturel sont, plus ou moins, « observables » dans les exemples des nations sauvages, à savoir la proximité du cycle de l'animalité, les facultés virtuelles encore naissantes<sup>936</sup> (car encore en transition du processus cognitif passif vers l'actif<sup>937</sup>), un langage naissant<sup>938</sup> et des besoins limités. Selon H. Krief, ce sont ces idées, qui ont été largement rapportées et décrites dans les récits de voyages, qui « confortent l'idée de Rousseau que tout a été engendré par une

---

<sup>930</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 135 : « La Terre abandonnée à sa fertilité naturelle ».

<sup>931</sup> *Ibid.*, Note IV, p. 198.

<sup>932</sup> *Ibid.*, Note VI, p. 199.

<sup>933</sup> *Ibid.*, 2<sup>ème</sup> partie, p. 170.

<sup>934</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>935</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 158.

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 156 : « faute de sagesse et de raison » ; « L'homme Sauvage sujet à peu de passions [...] n'a voit que [...] les lumières propre à cet état » (*ibid.*, p. 160). Une telle supposition que Rousseau aurait pu, comme le pense J. Starobinski, avoir trouvée dans La Condamine (*Relation abrégée du voyage fait à l'intérieur de l'Amérique méridionale*, Paris, Pissot, 1745) : « Je laisse à décider si on la doit [l'insensibilité] honorer du nom d'apathie, ou l'avilir par celle de stupidité. Elle naît sans doute du petit nombre de leurs idées » (Cité d'après J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, note 2, p. 1373). Dans le même sens, voir H. Krief, art. cit., p. 181. Outre La Condamine, Maupertuis (op. cit., p. 360) fait la remarque suivante : « Mais qu'on suppose par un moment, un peuple qui n'auroit qu'un nombre de perceptions assés petit, pour pouvoir les exprimer toutes par des caractères simples : croira-t-on que de tels hommes eussent aucune Idée de questions & de propositions qui nous occupent ? Et quoique les Sauvages & les Lapons ne soient pas encore dans le cas d'un aussi petit nombre d'Idées qu'on suppose ici, leur Exemple ne prouve-t-il pas le contraire ? ».

<sup>937</sup> H. Krief, art. cit., p. 181.

<sup>938</sup> « On entrevoit un peu mieux [...] comment l'usage de la parole s'établit ou se perfectionne insensiblement dans le sein de chaque famille, et l'on peut conjecturer encore comme diverses causes particulières purent étendre le langage » (*DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 168).

même source et que certains traits de l'état de sauvagerie sont universels »<sup>939</sup>. Au lieu d'universel, nous pourrions parler des traits *unianthropologiques* de la sauvagerie, désignant ainsi une constitution primitive qui serait commune à l'homme indépendamment de l'ethnie, de la culture, de l'époque, etc., car « l'homme est un »<sup>940</sup> ; il s'agit donc avec ces traits des « notions primitives qui servent de base à toute certitude humaine »<sup>941</sup>. Bref, cette constitution primitive se manifeste comme l'équivalent immédiat de la nature. Comme dirait G.-R. Havens, « la nature est donc ce qui est primitif et inhérent dans la constitution de l'homme. Tout le reste est altération de son caractère primitif »<sup>942</sup>.

Visant l'unité de ces traits primitifs, Rousseau établit un parallèle en décrivant l'instinct très vif de l'homme naturel<sup>943</sup>, avec l'exemple des sauvages (comme cité ci-dessus). Il fait de même au sujet de la nudité<sup>944</sup> et de la simplicité, caractérisées par une vie autonome et des besoins très réduits<sup>945</sup>. La bonté trouve également son équivalence chez les peuples sauvages, tout comme l'amour non violent<sup>946</sup>. L'excellente constitution corporelle<sup>947</sup> et la robustesse<sup>948</sup> qui garantissent l'égalité de forces dans les combats avec les animaux sauvages<sup>949</sup>, trouve un exemple avec les sauvages du Nouveau Monde<sup>950</sup>. Et

---

<sup>939</sup> H. Krief, art. cit., p. 179.

<sup>940</sup> Comme Rousseau l'affirme dans sa lettre à D'Alembert (*OC V*, p. 16).

<sup>941</sup> *LdA*, *OC V*, note \*\*, p. 12.

<sup>942</sup> G.-R. Havens, « La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez J.-J. Rousseau », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 32<sup>e</sup> année, n° 1 (1925), PUF, p. 26.

<sup>943</sup> Qui possède « la veüe, l'oüie et l'odorat de la plus grande subtilité » (*DI*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 140).

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 135 : les hommes sauvages, dans le pur état de nature, sont « forcés de défendre nuds et sans armes leur vie et leur Proye » ; et sur la nudité des peuples sauvages, cf. *ibid.*, 2<sup>ème</sup> partie, p. 182 : « quand je vois des multitudes de Sauvages tous nuds ».

<sup>945</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 135 : « trouvant son lit au pied du même arbre qui lui fournit son repas, et voilà ses besoins satisfaits » ; « En un mot [maintenant en rapport aux sociétés sauvages] tant qu'ils ne s'appliquent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire » (*ibid.*, 2<sup>ème</sup> partie, p. 171).

<sup>946</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, p. 158 : « C'est donc une chose incontestable que l'amour même [...] n'a acquis que dans la société cette ardeur impétueuse qui le rend souvent funeste aux hommes, et il est d'autant plus ridicule de représenter les Sauvages comme s'entrégorgeant sans cesse pour assouvir leur brutalité, que cette opinion est directement contraire, et que les Caraïbes [...] sont précisément les plus paisibles dans leurs amours ».

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 135 : « Les Enfants, apportant au monde l'excellente constitution de leurs Peres, et la fortifiant par les mêmes exercices qui l'ont produite, acquièrent ainsi toute la vigueur dont l'espèce humaine est capable ».

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 156 : « C'est elle [la pitié] qui détournera tout Sauvage robuste ».

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 136 : « Mettez un ours ou un loup aux prises avec un Sauvage robuste, agile, courageux comme ils sont tous, armé de pierres, et d'un bon bâton, et vous verrez que le peril sera tout au moins réciproque ».

<sup>950</sup> *Ibid.*, note\*, p. 137 : « Voilà sans doute les raisons pourquoi [...] les Sauvages se mettent si peu en peine des bêtes féroces qu'ils peuvent rencontrer dans les bois. Les Caraïbes de Venezuela vivent entr'autres [...] dans la plus profonde sécurité et sans le moindre inconvenient. Quoiqu'ils soient presque nuds, dit François Corréal, ils ne laissent pas de s'exposer hardiment dans les bois, armés seulement de la fleche et de l'arc ; mais on n'a jamais ouï dire qu'aucun d'eux ait été dévoré des bêtes ».

la santé dont jouit l'homme sauvage<sup>951</sup> n'est pas différente de celle que connaissent les peuples sauvages<sup>952</sup>. Pratiquement toutes ces caractéristiques qui concernent les populations sauvages, peuvent être trouvées soit dans le chapitre « Des Canibales » de Montaigne, soit chez Buffon<sup>953</sup> ou dans des récits de voyages.

Les caractéristiques des sauvages américains qui ont été prêtées à l'homme sauvage de Rousseau ont été recensées de manière générale par G. Chinard<sup>954</sup>, énumérées de façon un peu plus approfondie par J. Morel<sup>955</sup>, et méticuleusement comparées, dans une analyse spécifique des citations des récits de voyages – non seulement dans le second *Discours*, mais aussi dans l'*Émile* – par G. Pire<sup>956</sup> et, plus tard, mises à jour par H. Krief<sup>957</sup>. Et J. Starobinski, dans ses notes relatives au second *Discours*, nous donne plusieurs approximations, en indiquant et en discutant les sources des récits de voyage<sup>958</sup>. Plus ou moins précisément, tous ces spécialistes ont établi des correspondances en rassemblant les textes qui auraient pu servir de sources certaines ou incertaines dans la description de l'état de nature et de l'homme naturel dans le second *Discours*. Tous les éléments issus de l'exemple des peuples sauvages concernent la constitution de « l'Homme Physique », et se conforment, dans une certaine mesure, aux caractéristiques naturelles de « la vie Sauvage »<sup>959</sup>.

Compte tenu du propos de cette recherche, il est inutile de préciser si telle caractéristique provient de tel ou tel récit de voyage, si tels éléments étaient cités en

---

<sup>951</sup> En bonne santé, l'homme naturel n'est soumis qu'à des « infirmités naturelles », telles que « l'enfance, la vieillesse et les maladies de toute espèce » (ibid., p. 137). De plus, « la vie Sauvage éloigne d'eux la goutte et les rhumatismes » (ibid., loc. cit.), de façon que « l'homme dans l'état de Nature n'a guères besoin de remèdes, moins encore des Médecins » (ibid., p. 139).

<sup>952</sup> Ibid., p. 138 : « Quand on songe à la bonne constitution des Sauvages, au moins de ceux que nous n'avons pas perdus avec nos liqueurs fortes, quand on sait qu'ils ne connoissent presque d'autres maladies que les blessures et la vieillesse ».

<sup>953</sup> Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC III*, note 1, p. 1369.

<sup>954</sup> Cf. G. Chinard, op. cit., p. 341-365.

<sup>955</sup> Cf. J. Morel, art. cit., p. 188-198.

<sup>956</sup> Cf. G. Pire, art. cit., p. 367-370.

<sup>957</sup> H. Krief, art. cit., surtout les pages 179-185. En outre, cet article se propose de discuter de la fiabilité, de la valeur, de la critique, du filtrage et de la question de l'éventuel caractère scientifique des relations de voyages chez Rousseau : « Le problème central réside en ce que le discours scientifique est, dans la relation de voyage, toujours en quête de son autonomie » (id., ibid., p. 191).

<sup>958</sup> Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC III*, (a), p. 1309 ; notes 4 et 5, p. 1313 ; note 1, p. 1314 ; note 2, p. 1315 ; note 4, p. 1319 ; note 4, p. 1321-1322 ; notes 4 et 6, p. 1342 ; note 1, p. 1345 (sur ce que « Buffon a vaît dit des Caraïbes ») ; note 4, p. 1346 ; note 1, p. 1347 ; note 1, p. 1360 ; note 2, p. 1360-1361 ; note 3, p. 1361 ; notes 4 et (réf. p. 200) notes 1 et 2, p. 1363 ; note 3, p. 1364 ; note 1, p. 1368-1369 ; note 1, p. 1370 ; notes 4, 5, 6 et 1 (réf. p. 210), et 2 (réf. p. 211), p. 1371 ; note 2, p. 1372-1373 ; notes 3, 4 et 5, p. 1373 ; note 6 et 1 (réf. p. 214), p. 1374 ; notes 1, 2 et 3 (réf. p. 221), p. 1376-1377.

<sup>959</sup> Expression utilisée dans *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, p. 137.

référence à l'un, alors qu'ils font référence à l'autre. Ce qui mérite vraiment notre attention, c'est que ce sont ces éléments qui *confèrent* à la forme fictive sa « réalité », qui donnent le ton de la description. Ces éléments prêtent réalité à la conjecture sur l'état primitif et sur l'homme naturel, ils donnent la vie, lui donnant de la chair et subsument les sentiments de l'homme sauvage (révévés de manière fautive ou manipulée dans les descriptions des juriconsultes), le distinguant ainsi des expériences sensorielles comme celles de Buffon, Condillac et Diderot. Ces éléments fournissent ainsi les couleurs qui manquaient à Rousseau pour réaliser une peinture réaliste, enjeu majeur de sa fresque fictionnelle, permettant par conséquent l'étude des passions, des développements des facultés virtuelles, des dispositions physiques, des besoins et des désirs, aussi bien que de la relation avec l'environnement, avec les moyens de production, avec les techniques de subsistance et sur la conception commune de la propriété.

Les forêts habitées par les sauvages du Nouveau Monde, n'ont pas subi d'altérations dues au travail humain modifiant considérablement le paysage, car l'utilisation du fer, l'art de l'agriculture et la propriété privée étaient ignorés, de sorte que le paysage naturel est à peu près le même que celui que Rousseau peint dans son état de nature. Ce paysage ne souffre d'altération substantielle que dans la dernière période des sociétés naissantes<sup>960</sup>. La forêt garde l'épaisseur de la forêt dont avait parlé Pufendorf (« quelque épaisse Forêt »), mais elle est réelle, concrète (car Rousseau lui-même en a fait l'expérience) ; et c'est en raison de cette concrétude que Rousseau l'élève au rang de concept, comme l'a bien noté Althusser<sup>961</sup>, ou bien d'image-concept. La forêt est, par excellence, l'endroit sauvage, absolument naturel : c'est l'« espace sans lieu, sans topos », espace « toujours présent [...] et toujours absent »<sup>962</sup>.

La vérification de l'expérience<sup>963</sup>, l'observation nécessaire à la fiction de l'homme sauvage s'effectue de fait avec la connaissance de la forêt et des peuples sauvages ; ce

---

<sup>960</sup> *DI*, 2<sup>ème</sup> partie, *OC* III, p. 171.

<sup>961</sup> « Je crois que l'on peut soutenir que la forêt chez Rousseau, dans le second Discours, c'est un concept, ce n'est pas un objet. La forêt c'est la vérité de l'état de nature, c'est le concept de l'état de pure nature, c'est la condition de réalisation de cette solitude... » (L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 115).

<sup>962</sup> L. Althusser, *op. cit.*, p. 115. Pourtant, le même Althusser conçoit par ailleurs cette absence temporelle comme un vide (*Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Éditions-Stock/IMEC, 1994, p. 557). En s'opposant à cette interprétation, Y. Vargas ne considère pas « le monde sauvage », i. e. la forêt, comme « un vide mais [comme] un outil dense et complet chargé d'une délicate mission » (« Les femmes de Rousseau », in J.-L. Guichet (dir.), *La question sexuelle*, p. 155).

<sup>963</sup> Comme pour l'expérience d'une société imaginaire dont parle les *Confessions* : « mon imagination [...] vouloit quelque lieu réel qui put lui servir de point d'appui » (*C*, IX, *OC* I, p. 430-431).

sont donc eux qui remplissent le vide fantasmagorique d'une fiction (telle qu'interprétée par B. Grøethuysen), et qui alimentent – au-delà d'« une simple *hypothèse de travail* »<sup>964</sup> – le sentiment de vérité de l'hypothèse de l'état de nature et de l'homme sauvage. Ainsi, la description déjà réaliste de Lucrèce s'enrichit de réalité dans le récit de Rousseau, le paysage est orné des couleurs actuelles, et l'homme sauvage s'empare d'un corps, pourvu de la chair et du mouvement autonome des sauvages américains.

L'usage des données « ethnographiques » doit pourtant s'élever à un niveau plus complexe de la théorie, pour accéder au plan conceptuel de la composition primitive générale de l'espèce. Les populations sauvages acquièrent ainsi un statut de *fait-scientifique*, de *fait-vérité*, parce que, suivant leur « constitution naturelle », ils permettent, comme le dit H. Krief, « de dégager les règles naturelles de cet ordre nouveau de la nature pour le véritable homme de la nature »<sup>965</sup>. Si « le système de la nature pose en fait les conditions de possibilité d'une théorie de l'homme que ni l'ethnologie ni l'ethnographie ne peuvent établir »<sup>966</sup>, on ne peut pas nier que les éléments ethnologiques des sauvages sont insérés, annexés dans ce système de la nature<sup>967</sup> ; non pas exactement dans leurs particularités culturelles, contingentes, qui peuvent changer de peuple en peuple, d'homme à homme. Parmi toutes les différences culturelles, Rousseau recherche plus précisément l'élément intrinsèque à l'homme en général, puisqu'il considère que « les hommes différent tellement selon les tems et les lieux qu'avec une pareille logique [d'uniformiser l'homme] on seroit sujet à tirer du particulier à l'Universel des conséquences fort contradictoires et fort peu concluantes »<sup>968</sup>. Ainsi, il cherche plus précisément les éléments qui renvoient immédiatement et sans détour à une « constitution naturelle », commune aux hommes en général. « Quand il est question de raisonner sur la nature humaine, le vrai Philosophe n'est ni Indien, ni Tartare, ni de Genève, ni de Paris, [...] il est [tout simplement] homme »<sup>969</sup>. Et en tant qu'homme, il doit enquêter et méditer

<sup>964</sup> Jean Terrasse, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, p. 69-70.

<sup>965</sup> H. Krief, art. cit., p. 116.

<sup>966</sup> Mariafranca Spallanzani, « Les êtres et les signes. Rousseau et l'histoire naturelle », in B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, p. 120.

<sup>967</sup> « Pour retrouver le vrai visage de l'homme naturel et décrire “ces routes oubliées et perdues qui de l'état de nature ont dû mener à l'état civil”, Rousseau n'est-il pas tenté de puiser des images en provenance des continents de la sauvagerie, dont les récits de voyage font une habile moisson ? » (H. Krief, art. cit., p. 177).

<sup>968</sup> *LP*, *OC* III p. 234. Et Rousseau nous en donne des exemples : « C'est à faire aux Castors, dira l'Indien, de s'enfoûir dans des tanières, l'homme doit dormir à l'air dans un Hamac suspendu à des arbres. Non, non, dira le Tartare, l'homme est fait pour coucher dans un Chariot » (ibid., loc. cit.).

<sup>969</sup> *LP*, *OC* III p. 234.

sur les éléments primitifs communs qui constituent la condition naturelle de l'homme, indépendamment de la situation géographique, de la culture, de la couleur, etc.

Parmi tous ces éléments extraits des sauvages qui ont servi à la fiction de l'homme sauvage, celui qui nous semble être le plus indispensable, n'a pas encore reçu l'attention qui s'impose<sup>970</sup>. Nous nous référons à la liberté, maintenant comprise au-delà de sa première approche physique. Certes, il existe plusieurs causes qui ont rendu l'homme civil méconnaissable (l'excès de passions, l'augmentation des besoins et la diminution de l'activité de la pitié, l'affaiblissement de la constitution corporelle, etc.), mais sans doute la principale caractéristique qui engendre cette déformation est la perte de la liberté. La liberté, perdue et étouffée par l'homme vivant en société, est en revanche bien visible dans l'exemple des sauvages du Nouveau Monde, qui « vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur nature »<sup>971</sup>.

Cette liberté – louée par Montaigne, diagnostiquée par Voltaire et Buffon et reconnue ultérieurement par Kant aux peuples chasseurs<sup>972</sup> – ne se confond nullement avec le libre arbitre. C'est la même liberté qui, dans *La Découverte*, avait été perdue avec l'invasion du Nouveau Monde, plus précisément au moment où Colomb « s'écrie, en plantant en terre l'étendard de Castille »<sup>973</sup> : « Perdez la liberté »<sup>974</sup> ! Tout comme « [les] conquérans d'un nouveau monde »<sup>975</sup> n'ont eu de cesse de restreindre la liberté du peuple américain en imposant des sanctions (« Ils portèrent vos fers »<sup>976</sup>), ce peuple n'a pas non plus cessé d'aimer, de pratiquer, de rechercher et de défendre la liberté à tout prix. La preuve est illustrée dans *La Découverte*, lorsque Colomb interroge : « Parle ! que vouloistu dans ton audace extrême [?] », et le Cacique, indifférent à l'imminence de la mort, lui répond : « Voir Digizé ; t'immoler et mourir »<sup>977</sup>. La liberté alors éprouvée ne se réduit pas à une illustration rhétorique. Elle est vécue à peu près comme un impératif anthropologique. Il faut « avoir du ventre » pour la vivre et la défendre à ce point. Ce

---

<sup>970</sup> Cf. J. Morel, art. cit., p. 191, 196-197, où la question est évoquée au moyen de citations sans toutefois en souligner l'importance.

<sup>971</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 171.

<sup>972</sup> Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1<sup>ère</sup> partie, livre III, § 82, p. 122.

<sup>973</sup> Jacques Scherer, « Introductions », in *OC* II, p. LXXXIV. Il convient de souligner, à titre symbolique, que d'une part, Christophe Colomb a soutenu « *l'Etendart de Castilla* » et « *l'Epée nûe de l'autre* » (cf. *DNM*, Acte II, Scène I, p. 829).

<sup>974</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>975</sup> *Ibid.*, Prologue, Scène III, *OC* II, p. 819.

<sup>976</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>977</sup> Pour les deux citations, cf. *Ibid.*, Acte III, Scène IV, p. 837.

n'est pas seulement une figure épидictique, au sens de louange, mais la constatation d'un fait avéré. Il y a un extrait des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* qui rehausse de manière exemplaire cette organicité requise pour jouir de la liberté :

La liberté est un aliment de bon suc mais de forte digestion ; il faut des estomacs bien sains pour le supporter. Je ris de ces peuples avilis qui, se laissant amener par les ligueurs, osent parler de liberté sans même en avoir l'idée, et, le cœur plein de tous les vices des esclaves, s'imaginent que pour être libres il suffit d'être des mutins.<sup>978</sup>

« D'homme à homme, nous vivons dans l'état civil et soumis aux loix, de peuple à peuple, chacun jouit de la liberté naturelle », écrit Rousseau dans les *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*<sup>979</sup>. C'est cette liberté d'allure ontologique et organique dont jouissent les « Sauvages de l'Amérique », que Rousseau projette sur l'homme sauvage. Il s'agit alors de défendre les « Dons essentiels de la Nature, tels que la vie et la liberté »<sup>980</sup>. La liberté a une valeur équivalente à la vie même. Ensemble elles fonctionnent dans une sorte de dialectique, comme dirait P. Burgelin « la dialectique vivante de la nature et de la liberté »<sup>981</sup>. Et aussi dans cet aspect, de l'importance fondamentale de la liberté, l'économie animale, surtout sauvage, a un rôle primordial pour penser la constitution inaltérée de la nature.

*b. Les enfants sauvages et le sentiment absolu de l'existence : un exemple oblique mais non négligeable*

En plus des trois récits que nous avons évoqués, il y a un passage des *Variétés dans l'espèce humaine* qui avance en quelque sorte le système de renvoi des caractéristiques sauvages mis en œuvre par Rousseau. Buffon y regroupe le sauvage – celui réel –, l'exemple des enfants sauvages et l'idée d'un « Sauvage » dans sa pureté absolue, c'est-à-dire dépouillé de toute caractéristique appartenant aux développements ultérieurs de l'homme. Dans cette réflexion, il propose avant tout un éclairage sur les caractéristiques qui sont indûment prêtées aux sauvages, en soulignant la difficulté d'établir une description sans y mêler les caractéristiques qui nous sont si communes :

L'homme sauvage – dit Buffon – est en effet de tous les animaux le plus singulier, le moins connu, et le plus difficile à décrire, mais nous distinguons si peu ce que la Nature seule nous a donné de ce que l'éducation, l'imitation, l'art et l'exemple nous ont communiqué, ou nous le confondons si bien, qu'il ne serait pas étonnant

---

<sup>978</sup> *CGP*, VI, *OC* III, p. 974.

<sup>979</sup> *EASP*, « L'état de Guerre », *OC* III, p. 610.

<sup>980</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 184.

<sup>981</sup> Cf. P. Burgelin, op. cit., p. 66.



que nous méconnaissions totalement au portrait d'un Sauvage, s'il nous était présenté avec *les vraies couleurs et les seuls traits naturels* qui doivent en faire le caractère.<sup>982</sup> (Nous soulignons).

Nous avons affaire à deux types de sauvages. Le premier est une généralisation du sauvage que l'on retrouve dans plusieurs sociétés – telles que « les Samoyèdes, les Borandiens, les Lapons et les Groelandais »<sup>983</sup>, les « Sauvages du Canada »<sup>984</sup>, « les Pygmées du nord de l'Amérique »<sup>985</sup>, les « habitants du Brésil »<sup>986</sup>, « les Sauvages qui sont au nord du Cap »<sup>987</sup>, les « Hottentots »<sup>988</sup>, en bref, tous « ces Sauvages qui sont répandus dans les parties les plus septentrionales de l'Amérique »<sup>989</sup> – et qui étaient connus notamment grâce aux relations de voyages. Le second sauvage est conjectural. Par la suite, Buffon insère le troisième type, pour jalonner la réflexion sur le second :

Un Sauvage absolument sauvage, tel que l'enfant élevé avec les ours, dont parle Conor, le jeune homme trouvé dans les forêts d'Hanower, ou la petite fille trouvée dans les bois en France, seraient un spectacle curieux pour un philosophe, il pourrait en observant son Sauvage, évaluer au juste la force des appétits de la Nature, il y verrait l'âme à découvert, il en distinguerait tous les mouvements naturels, et peut-être y reconnaîtrait-il plus de douceur, de tranquillité et de calme que dans la sienne, peut-être verrait-il clairement que la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et que le vice n'a pris naissance que dans la société.<sup>990</sup>

Voici le cycle de l'animalité qui réunit, dans un premier temps, le sauvage réel, les enfants sauvages et l'idée d'un « sauvage absolument sauvage ». Les deux premiers sont classés comme animaux parce que leurs idées sont soi-disant limitées et leur langage réduit à l'usage minimal<sup>991</sup>, celui que Rousseau appelle universel. Leur nature n'est ainsi pas si différente, ou sinon très peu différente de celle de l'animal<sup>992</sup>. Ce n'est pas en concevant l'homme naturel comme un objet de démonstration, ni en le pensant à partir des caractéristiques de l'homme civil, mais à travers un recours analogue à celui esquissé par Buffon, que Rousseau conçoit l'homme primitif, naturel, d'abord comme « Homme

---

<sup>982</sup> Buffon, *Histoire naturelle de l'homme ; Variétés dans l'espèce humaine*, p. 383.

<sup>983</sup> Id., *Ibid.*, p. 310.

<sup>984</sup> Id., *Ibid.*, p. 311.

<sup>985</sup> Id., *Ibid.*, p. 312.

<sup>986</sup> Id., *Ibid.*, p. 323.

<sup>987</sup> Id., *Ibid.*, p. 370.

<sup>988</sup> Id., *Ibid.*, p. 371.

<sup>989</sup> Id., *Ibid.*, p. 379.

<sup>990</sup> Id., *Ibid.*, p. 383.

<sup>991</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit. : « Comme ils [les hommes sauvages] n'ont qu'un très petit nombre d'idées, ils n'ont aussi qu'une très petite quantité d'expressions ».

<sup>992</sup> L'homme sauvage n'est pas « pour ainsi dire, d'une autre nature », pour qu'on puisse dire qu'il « n'a rien de commun avec les [autres] espèces d'animaux » (id., *Histoire naturelle des animaux ; Discours sur la nature des animaux*, p. 436).

Sauvage ». Comme le sauvage absolu est pensé par Buffon dans le cadre spéculatif, il n'a donc rien de réel, d'observable. Le naturaliste indique pourtant le chemin, il réorganise les paramètres d'une telle réflexion, en établissant l'exemple des enfants sauvages comme modalité pour suppléer l'impossibilité d'une observation empirique encore plus pertinente que celle donnée par le sauvage réel du Nouveau Monde.

À première vue, il semble difficile de soutenir que les enfants sauvages aient pu servir, d'une manière ou d'une autre, de confirmation à l'hypothèse de l'homme sauvage de Rousseau. La note III, insérée dès la première page du second *Discours*, fait référence aux enfants sauvages d'une manière qui peut être comprise, à vrai dire, comme négative. Ils sont évoqués alors, dans cette note, comme les hommes qui marchaient pareillement aux animaux quadrupèdes<sup>993</sup>. Ce détail descriptif n'intéresse aucunement Rousseau, mais il ne semble pas constituer un obstacle suffisant pour nier qu'il y ait certains attributs communs aux enfants sauvages et à l'homme sauvage. Dans la même note, Rousseau évoque en parallèle l'exemple de peuples sauvages ayant conservé la même habitude pendant une longue période de l'enfance<sup>994</sup>. Mais ce constat n'a nullement empêché l'usage intensif que Rousseau fait des sauvages pour l'élaboration de l'homme naturel.

Certains auteurs suivent néanmoins une autre voie interprétative sur la présence des enfants sauvages dans les notes du second *Discours*<sup>995</sup>, en croyant que Rousseau ne les utilise pas pour illustrer ou penser l'homme sauvage. En général, nous sommes assez d'accord avec ses arguments – surtout parce que Rousseau lui-même n'explicite pas son usage référentiel pour la fabrication de l'homme sauvage –, ce qui ne nous empêche toutefois pas d'émettre quelques réserves, notamment en vue de démontrer plutôt un champ de constitution primitive commun que de prouver un usage systématique de Rousseau.

Une des premières raisons pour discréditer une éventuelle pertinence, bien que secondaire, de l'exemple des enfants sauvages concerne la brièveté des références et le

---

<sup>993</sup> *DI*, Note III, *OC* III, p. 197 : « Un Enfant abandonné dans une forêt avant que de pouvoir marcher, et nourrit par quelque bête, aura suivi l'exemple de sa Nourrice en s'exerçant à marcher comme elle ».

<sup>994</sup> *Ibid.*, p. 196 : « Il y a même de Nations Sauvages, telles que les Hottentots qui, négligeant beaucoup les Enfants, les laissent marcher sur les mains si longtems qu'ils ont ensuite bien de la peine à les redresser ; autant en font les enfans des Caraïbes des Antilles ».

<sup>995</sup> F. Tinland, *L'homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris, de l'animal à l'homme* [1968], Paris, L'Harmattan, 2003, p. 213 sq ; et puis : J.-L. Guichet, *Rousseau, l'animal et l'homme*, p. 311, et B. Binoche, *Nommer l'histoire – Parcours philosophiques*, p. 104.

manque de fiabilité des témoignages, qui seraient plus proches d'« un bestiaire fantastique d'êtres hybrides, semi-humains, semi-animaux, entre la rumeur et la mythologie »<sup>996</sup> (ou encore parce « qu'il y a un abîme entre les spéculations plus au moins romanesques qui fleurissent au XVIII<sup>e</sup> siècle »)<sup>997</sup>. Pourtant aucun élément du texte de Rousseau ne remet en cause les témoignages des enfants sauvages. Dans les deux notes du second *Discours*, dans lesquelles Rousseau fait référence aux enfants sauvages<sup>998</sup>, il n'y a aucune critique des témoignages. Par ailleurs, lorsque Rousseau aborde la question des *pongos* – qu'on comprend comme étant « peut-être la plus proche illustration de cette condition originare de l'homme » sauvage<sup>999</sup> – il ne ménage pas sa critique sévère et directe à propos de témoignages<sup>1000</sup>. Nous n'aurions donc guère de raisons de croire qu'il épargnerait une critique similaire des témoignages sur les enfants sauvages. L'évaluation des témoignages sur les *pongos* et sur les enfants sauvages est tout à fait distincte. Après avoir exposé la critique des témoignages tendancieux et déraisonnables sur les *pongos*, Rousseau se pose la question de savoir si les enfants sauvages n'auraient pas connu un sort similaire – c'est-à-dire d'être réduits à la monstruosité, à la bestialité – s'ils avaient été jugés comme les *pongos*, par les mêmes observateurs et avec la même méthode : « Quel jugement pense-t-on qu'eussent porté de pareils Observateurs sur l'enfant trouvé en 1694 » ?<sup>1001</sup> Rousseau distingue donc deux formes d'évaluation et de jugement.

À propos des enfants sauvages, il ne semble pas avoir dépassé les témoignages des philosophes. La première référence à l'enfant qui « avoit été nourri par des Loups », renvoie, comme l'a noté J. Starobinski, à une note de Barbeyrac « insérée dans le *Droit*

---

<sup>996</sup> J.-L. Guichet, op. cit., p. 311.

<sup>997</sup> F. Tinland, op. cit., p. 214.

<sup>998</sup> La note III (*DI*, Note III, *OC* III, p. 196-198) et la note X (*Ibid.*, p. 212).

<sup>999</sup> F. Tinland, op. cit., p. 213.

<sup>1000</sup> « Divers animaux semblables aux hommes, pris par les voyageurs pour des bêtes *sans beaucoup d'examen* » (*ibid.*, Note X, p. 208) ; « On ne voit point [...] les raisons sur lesquelles les Auteurs [de récits de voyage] se fondent pour refuser aux Animaux en question le nom d'hommes Sauvages », la « stupidité » et l'absence de langage sont pour Rousseau « raisons foibles » (*ibid.*, p. 210) ; « Le petit nombre des lignes que contiennent ces descriptions nous peut faire juger combien ces Animaux ont été mal observés et avec quels préjugés ils ont été vus [...] ils sont qualifiés des monstres » (*ibid.*, loc. cit.) ; « Je voudrais deviner comment Battel ou Purchass son compilateur a pû savoir que la retraite des Pongos étoit un effet de leur bêtise » (*ibid.*, p. 210-211) ; « il paroît fort étrange que les Pongos [...] qui savent enterrer leurs morts [...] ne sachent pas pousser des tisons dans le feu je me souviens d'avoir vû un singe faire cette même manœuvre *qu'on ne veut pas que les Pongos puissent faire* » (*ibid.*, p. 211) ; « la faute que je reproche à nos voyageurs » (*ibid.*, loc. cit.) ; « Les jugemens précipités, et qui ne sont point fruit d'une raison éclairée, sont sujets à donner dans l'excès » ; « Peut-être après des recherches plus exactes... » (*ibid.*), etc., etc.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 212 : « Si malheureusement pour lui cet enfant fût tombé dans les mains de nos voyageurs, on ne peut douter qu'après avoir remarqué son silence et sa stupidité, ils n'eussent pris le parti de le renvoyer dans les bois ou de l'enfermer dans une Ménagerie ; après quoi ils en auroient s'avamment parlé dans de belles relations, comme d'une Bête fort curieuse qui ressembloit assez à l'homme » (*ibid.*, loc. cit.).

*de la nature et des gens* de Pufendorf »<sup>1002</sup>. Et la deuxième référence, maintenant à « l'enfant qu'on trouva en 1694, dans les forêts de Lithuanie », renvoie à « Mr. de Condillac »<sup>1003</sup>. Et dans la note X, en différenciant la qualité des témoignages des récits de voyage sur les *pongos* des témoignages philosophiques sur les enfants sauvages, Rousseau continue à suivre « le même Philosophe qui » lui « a fourni ce fait »<sup>1004</sup>. Il nous semble ainsi que tout le « bestiaire fantastique », qui rapporte à des « histoires d'enfants-loups, d'enfants-ours, [...] d'enfants-moutons »<sup>1005</sup>, n'a pas été envisagée ni consultée par Rousseau. En revanche, toutes ces caractéristiques se retrouvent à propos des *pongos* (« Bêtes », « monstres », « Bête [...] sortie d'une femme et d'un singe », « beaucoup d'apparence que c'est le satyre des Anciens », « ces espèces d'animaux Anthropoformes »). Il convient de souligner de surcroît, le sérieux des philosophes alors consultés. Il ne s'agit sûrement pas de philosophes sans prestige à l'égard de Rousseau. Laissons de côté La Condamine qui, avec Maupertuis, est considéré parmi ceux qui sont mi-géomètres, mi-philosophes<sup>1006</sup>. Laissons également de côté La Mettrie, que Rousseau ne cite pas et qui d'ailleurs suscite de fortes suspicions auprès des philosophes des Lumières. Et concentrons-nous sur trois témoins qui sont, en fait, les plus appréciés et les plus fiables pour Rousseau. Outre Buffon – référence scientifique indiscutable du second *Discours* –, les autres philosophes sont eux aussi d'incontestable importance, à savoir Condillac<sup>1007</sup>, déjà mentionné, et Montesquieu. « Un homme pareil – écrit Montesquieu, en se référant à l'homme naturel – ne sentira d'abord que sa faiblesse ; sa timidité [...] et, si l'on avait besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages »<sup>1008</sup>, comme « témoin le sauvage qui fut trouvé dans les forêts de Hanovre »<sup>1009</sup>. De Montesquieu à Buffon, les enfants sauvages sont donc pris comme un exemple issu de l'expérience adéquate pour penser l'homme dans son existence embryonnaire. Or, il nous semble plus approprié d'évaluer la question à travers les précurseurs de Rousseau, estimés par lui, que dans la littérature qui en découle

---

<sup>1002</sup> Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, note 4, p. 1361.

<sup>1003</sup> Pour les deux citations, cf. *DI*, Note III, *OC* III, p. 196.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, Note X, p. 212.

<sup>1005</sup> J.-L. Guichet, op. cit., p. 310-311.

<sup>1006</sup> *DI*, Note X, *OC* III, p. 213.

<sup>1007</sup> Voir le chap. 7, dans 4<sup>e</sup> partie, in Condillac, *Traité des sensations*.

<sup>1008</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), Livre I, chap. II, p. 126.

<sup>1009</sup> *Id.*, *Ibid.*, note a, p. 126.

ultérieurement<sup>1010</sup>, même si les enfants sauvages ont fait couler beaucoup d'encre dans le sillage de l'*Émile*<sup>1011</sup>.

Et le fait que Rousseau ait consacré plus d'espace à la note sur les *pongos* qu'aux notes sur les enfants sauvages, ne semble pas avoir un poids décisif. La discussion sur les *pongos* est plus étendue peut-être parce qu'elle comprend toute une critique des témoins et des méthodes alors utilisées.

Nonobstant, Rousseau considère que les caractéristiques extraites de l'habitude d'« un Enfant abandonné » ne venaient « point de la nature »<sup>1012</sup>. En ce sens, J.-L. Guichet a tout à fait raison lorsqu'il observe, en commentant une possible influence via Buffon, qu'on ne saurait pas déduire une nature de l'espèce à partir de l'exemple des enfants sauvages<sup>1013</sup>. S'ils marchent comme des animaux quadrupèdes, s'ils sont carnivores, etc., ce ne sont que des habitudes qui ne correspondent pas aux enseignements de la nature humaine. Dans la note III, le fait d'être bipède apparaît à Rousseau comme l'exemple de ce qui serait une tendance naturelle selon l'espèce. Caractéristique naturelle car conforme à la constitution corporelle de l'homme : l'anatomie des pieds, le positionnement de la tête dressée vers le haut, etc.<sup>1014</sup> Et dans la note V, Rousseau soutient que les hommes sont naturellement « frugivores », comme certains animaux qui ont une conformation physique (« Dents ») et organique (des « Intestins ») pour ce genre de subsistance. « Et non seulement les observations anatomiques confirment cette opinion : mais les monuments de l'Antiquité y sont très favorables »<sup>1015</sup>.

Certes, l'enfant sauvage ne fournit pas un tableau idéal et régulier de la nature par rapport à l'espèce. La réserve que nous voulons faire ici, est qu'il a d'autres caractéristiques qui se trouvent à la fois dans la constitution physique (conjecturée) de l'homme sauvage et la constitution physique (réelle) des enfants sauvages. Dans l'état de nature, la condition humaine se confond avec celle des animaux, bien que contre la nature de l'espèce, qui n'est pourtant pas la nature achevée d'Aristote. L'*Émile* nous enseigne

---

<sup>1010</sup> Cf. F. Tinland, op. cit., p. 214.

<sup>1011</sup> « La parution d'*Émile* provoqua en France une recrudescence de fictions autour du personnage de l'élève de la nature ou de l'enfant naturel qui, à la suite d'un accident ou d'un projet expérimental, se retrouve dans la situation d'un petit sauvage » (M. Delon, « NATURE, ÉTAT DE NATURE », in *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 646).

<sup>1012</sup> *DI*, Notes, OC III, note III, p. 197.

<sup>1013</sup> J.-L. Guichet, op. cit., p. 311 : « il ne suffit pas de surgir de la nature pour être réellement naturel, mais [...] il faut avoir en outre bénéficié des conditions propres à la nature de son espèce ».

<sup>1014</sup> *DI*, Notes, OC III, note III, p. 197.

<sup>1015</sup> *Ibid.*, note V, p. 199.

que « dans l'ordre naturel les hommes étant tous égaux leur vocation commune est l'état d'homme »<sup>1016</sup>. Mais pour qu'un tel état ait lieu, il faut un processus lent et fastidieux du développement des facultés virtuelles, de l'amour, etc. La période pendant laquelle un enfant, dans l'état de nature, reste avec sa génitrice est relativement courte. Du point de vue individuel, la seule *condition* propre à l'homme dans le pur état de nature – qui ne se confond pas avec sa tendance naturelle – est une mosaïque de dispositions animales mêlées, bien sûr, à la lente progression de la perfectibilité.

Il nous semble que ce que Rousseau cherche, tant par l'exemple des *pongos* que par celui des enfants sauvages, n'est ni un retour aux origines ni une expérience d'isolement complet. Dans un cas comme dans l'autre, ce qu'il faut vérifier en effet c'est l'activité de la perfectibilité. Ainsi, en comparant les déclarations faites sur « le Singe » d'un côté, et sur les *pongos* et *orang-outangs* de l'autre, Rousseau manifeste clairement l'importance primordiale de ces expériences :

Quoiqu'il en soit, il est bien démontré que le Singe n'est pas une variété de l'homme : non-seulement parcequ'il est privé de la faculté de parler, mais surtout parcequ'on est sur que son espèce n'a point celle de se perfectionner qui est le caractère spécifique de l'espèce humaine.<sup>1017</sup>

La critique de Rousseau par rapport aux jugements portés sur les *pongos*, consiste à montrer que les expériences n'ont pas été menées correctement, car les observateurs ont procédé d'après leurs préjugés moraux et culturels, ce qui prouve et dénonce la faiblesse de leur raisonnement et leur manque de rigueur méthodologique. Les expériences qui ont été, en revanche, pratiquées correctement au sujet des singes, « ne paroissent pas avoir été faites sur le Pongos et l'Orang-Outang, avec assez de soin pour en pouvoir tirer la même conclusion »<sup>1018</sup>. Même si Rousseau se montre plus favorable à une réponse positive sur la présence de la perfectibilité, il estime que de telles recherches doivent partir du principe de neutralité, faute de quoi l'expérience reste « impraticable, parcequ'il faudroit que ce qui n'est qu'une supposition [l'animalité des *pongos*] fût démontré vrai, avant que l'épreuve qui devoit constater le fait, pût être tentée innocemment »<sup>1019</sup>.

Malgré l'absence d'une expression exacte de la tendance naturelle de l'espèce dans l'exemple des enfants sauvages – car en général « l'origine est [...] à jamais perdue

---

<sup>1016</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 251.

<sup>1017</sup> *DI*, Note X, *OC* III, p. 211.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1019</sup> *Ibid.*

et son existence est inobservable »<sup>1020</sup> – nous ne croyons pas que de tels exemples doivent être complètement repoussés. Rousseau procède toujours par filtrage, insère des variables, opère des distorsions à l’opposé de ses prédécesseurs. La deuxième partie du paragraphe où Buffon fait référence à ces enfants, est tout à fait compatible avec l’idée que se fait Rousseau de l’homme sauvage et de son état de nature. Rousseau y retrouve la *tranquilitas animi* de l’homme naturel (« plus de douceur, de tranquillité et de calme »<sup>1021</sup>), tout autant que l’idée « que le vice n’a pris naissance que dans la société »<sup>1022</sup>. Même si les enfants sauvages font preuve, d’une part, d’habitudes contre la nature de leur espèce – telle que celle de marcher comme la bête quadrupède –, ils montrent, d’autre part, des caractéristiques qui correspondent pleinement à la constitution sensible de l’homme primitif. Assurément, l’exemple de l’enfant sauvage ne présente pas, comme semble le vouloir Buffon (mais aussi Racine<sup>1023</sup>), « les vraies couleurs et les seuls traits naturels qui doivent en faire le caractère », comme il serait également difficile de dire que l’on peut en extraire « tous les mouvements naturels »<sup>1024</sup> de l’homme, et retrouver par conséquent une âme complètement « à découvert ». Sur cette dernière caractéristique, on peut néanmoins se demander ce que serait une âme « découverte » telle que la conçoit Rousseau ? « Son ame – dit Rousseau au sujet de l’homme sauvage – que rien n’agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l’avenir [...] Tel est encore aujourd’hui le degré de prévoyance du Caraybe »<sup>1025</sup>. En ce sens, les enfants sauvages (ainsi que, dans une certaine mesure, le « Caraybe » et le sauvage réel en général) représentent malgré tout cette âme nue et découverte, car ils sont limités au seul sentiment de leur existence présente, ne se souviennent pas du passé<sup>1026</sup> et ne semblent pas envisager l’avenir. Il n’y a pas encore de *moi* formé – ou, comme le dirait ailleurs Rousseau, de *moi* relatif –, mais seulement un sentiment immédiat et absolu de l’existence. Comme toile de fond de l’expérience, Rousseau peut *confirmer*, avec ce « curieux spectacle », certaines des thèses capitales de l’homme primitif. Comme celui-ci, les enfants sauvages n’ont « aucune marque de raison », « aucun langage »<sup>1027</sup>. Et aussi

<sup>1020</sup> Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 91.

<sup>1021</sup> Buffon, *Histoire naturelle ; Variétés dans l’espèce humaine*, p. 383.

<sup>1022</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1023</sup> Cf. Franck Tinland, op. cit., p. 211-212.

<sup>1024</sup> Buffon, *Histoire naturelle ; Variétés dans l’espèce humaine*, p. 383.

<sup>1025</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 144.

<sup>1026</sup> « On l’interrogea [l’enfant sauvagé] sur son premier état, mais il ne s’en souvint non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au Berceau » (ibid., note X, p. 212). Sur cette question, Rousseau est d’accord avec Condillac, lorsqu’il parle de l’« enfant [...] qui vivoit parmi les ours » (*Traité des sensations*, 4<sup>e</sup> partie, chap. 7, p. 254), et comprend comme « naturel qu’il oubliât son premier état » (id., *ibid.*, p. 255).

<sup>1027</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note III, p. 198.

comme l'homme naturel, ils ont la capacité d'imiter et surtout le sentiment absolu de l'existence présente.

Autant l'exemple du sauvage et le cycle de l'animalité sont les deux bases les plus expressives pour la construction de l'homme sauvage, autant les enfants sauvages sont les seuls à présenter ces caractéristiques dans le registre anthropologique. Ni les animaux ni les *pongos* ne possèdent la perfectibilité. Et si les sauvages apportent en parallèle l'exemple de ce sentiment absolu de l'existence, ils ne l'expérimentent toutefois pas au même degré que les enfants sauvages. De plus, la solitude absolue, le sentiment absolu de l'existence sensible, l'absence de raison, de langage, de sociabilité, d'un côté, et de l'autre côté, la confirmation de la perfectibilité et de la capacité d'imitation<sup>1028</sup>, sont des caractéristiques qui ne se confirment dans l'expérience qu'avec l'exemple des enfants sauvages.

Voyons encore, avant de conclure ce sujet, comment une description dans l'*Émile* révèle le champ commun partagé par l'enfant sauvage et l'homme sauvage, dans une situation où, en se référant à l'un, on pense à l'autre. « Vous en convenez pour les insensés qu'une maladie prive de leurs facultés spirituelles », tout comme le fait de grandir à l'écart de la société peut priver de raison et langage ; mais ces privations ne suffisent pas à les priver « de leur qualité d'homme »<sup>1029</sup>. « Pourquoi donc n'en pas convenir aussi pour ceux qui sequestrés de toute société dès leur enfance auroient mené une vie absolument sauvage, privés de lumières qu'on n'acquiert que dans le commerce des hommes ? »<sup>1030</sup>. Quand Rousseau parle là de « sequestrés de toute société dès leur enfance », à dire vrai, c'est l'image des enfants sauvages qui nous vient presque immédiatement à l'esprit ; pourtant la note de bas de page atteste que nous avons affaire à l'homme sauvage<sup>1031</sup>. Certes, Rousseau n'accorde pas une place privilégiée dans sa discussion théorique à l'enfant sauvage, mais nous ne saurions pourtant pas lui refuser une constitution semblable à celle du sauvage primitif, même si ce fait ne suffit pas à transformer l'exemple des enfants sauvages en un exemple idéal de la nature inaltérée de l'homme et des étapes successives de ses progrès.

---

<sup>1028</sup> Id., Ibid., 4<sup>e</sup> partie, chap. 7, p. 254 : « Nous sommes si fort portés à l'imitation ».

<sup>1029</sup> *E*, IV, OC IV, p. 556.

<sup>1030</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1031</sup> « Sur l'état naturel de l'esprit humain et sur la lenteur de ses progrès, voyez la première partie du Discours de l'inégalité » (ibid., note \*, p. 556).



#### 4. Le « Sauvage robuste » *versus* l'enfant robuste : que se cache-t-il derrière la théorie de la bonté naturelle ?

La question capitale à laquelle se confronte alors Rousseau est la suivante : « Il reste à savoir si l'Homme Sauvage est un Enfant robuste »<sup>1032</sup>. Cette interrogation peut être mieux appréciée en partant d'une considération sur la suite de conséquences et d'effets qui suivent un déterminisme téléologique. Enchaînement : (i) l'homme a une disposition innée à nuire son semblable, (ii) et comme résultat de cette disposition violente, l'état de guerre de tous contre tous s'établit, (iii) constituant ainsi un état absolument misérable. Déterminisme (du point de vue de la critique de Rousseau) : l'état de nature, avec sa guerre généralisée, n'est pensé par Hobbes que pour « établir le despotisme et l'obéissance »<sup>1033</sup>, justifiant par là l'instauration du droit civil. « Que la loi de nature ordonne – écrit Hobbes –, comme une chose nécessaire à procurer la paix, qu'on se fasse transport de certains *droits* les uns aux autres, ce qui se nomme un pacte »<sup>1034</sup>. Comme le dirait Cumberland, « il [Hobbes] permet tout à chacun, comme le grand moyen absolument nécessaire pour obtenir une Fin »<sup>1035</sup>. Ce déterminisme est ainsi défini dialectiquement par rapport à son pôle négatif (la condition de guerre générale, la disposition à s'entretuer et la misère), comme argument irréfutable en faveur du passage à l'acte contractuel :

La raison en effet nous dictant, qu'il fallait quitter ou relâcher de ce droit pour la conservation du genre humain ; d'autant que l'égalité des hommes entre eux à l'égard de leurs forces et puissances naturelles était une source de guerre inévitable et que la ruine du genre humain s'ensuivait nécessairement de la continuation de cette guerre.<sup>1036</sup>

Rousseau ne désavoue pas la nécessité des lois, ni l'acte qu'établit le pacte social, etc., mais sans croire que la raison humaine est naturellement liée à celle de l'État – comme condition première de toute forme de société –, il renverse le tableau de l'origine du désordre et de la violence. Et en pratiquant ce renversement il change le sens même de cette « nécessité ». Le passage de l'état de nature à l'état civil se situe dans l'ordre des accidents et non plus d'un déterminisme *a priori*. Ainsi la nécessité n'est plus à l'origine

---

<sup>1032</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 153.

<sup>1033</sup> *EASP*, L'État de guerre, *OC* III, p. 611. Comme le fait remarquer Althusser (op. cit., p. 63), « on va [depuis Grotius] créer dans l'état de nature un rapport de maître à esclave qui, transposé dans l'état civil, permettra de justifier le fait accompli de la monarchie absolue ».

<sup>1034</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. III, § I, p. 113.

<sup>1035</sup> Cumberland, *Traité Philosophique des Loix Naturelles*, trad. de J. Barbeyrac, 1744, reprint sous la direction de S. Goyard-Fabre, Caen, Université de Caen/URA-CNRS, 1989, chap. I, § XXIX, p. 87.

<sup>1036</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. XV, § V, p. 262.

(en tant que « nécessité de nature »<sup>1037</sup>), i. e. au début de l'histoire qui n'était pas encore histoire, mais elle se déclenche en effet après les commencements de l'histoire (comme « nécessité de fait »<sup>1038</sup>). La nécessité est ainsi le produit de l'histoire, dans la mesure où l'histoire elle-même est dépourvue de téléologie et ne signifie rien d'autre que la succession d'accidents. Dans cette compréhension, on pourrait avoir soit une autre histoire, soit même aucune histoire.

La condition misérable conçue par Hobbes à l'état de nature, est ainsi repoussée par Rousseau à la dernière étape des sociétés naissantes, et il entend la nécessité beaucoup plus comme une maladie de la civilisation – amorcée avec l'histoire<sup>1039</sup> – que comme son idéal, rapprochant l'origine de l'achèvement : l'amalgame du *même*. Ainsi Rousseau demande si la parution d'un tel état de désordre ne serait pas l'enfant monstrueux des lois elles-mêmes<sup>1040</sup>.

Considéré par Hobbes dès l'origine au niveau de son animalité (« c'est-à-dire, dès leur naissance, et de ce qu'ils naissent animaux »<sup>1041</sup>), l'homme précivil ne pouvait pas être le résultat d'une erreur divine, ni d'une erreur de la nature<sup>1042</sup>. Il serait comme un enfant désobéissant, dont tous les désirs sont satisfaits. Et une fois que cet enfant est doté de force, il peut effectivement causer des dommages à son semblable<sup>1043</sup>. De là découle la métaphore de l'« enfant robuste »<sup>1044</sup>. Cependant, l'usage borné de la raison – ou bien la limitation de l'usage des lois de la nature<sup>1045</sup> – empêche de comprendre toute injure, et

---

<sup>1037</sup> Cf. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau.*, p. 28.

<sup>1038</sup> Id., *Ibid.*, p. 27.

<sup>1039</sup> « Si l'histoire est mauvaise – observe H. Gouhier –, c'est qu'elle a rendu mauvais ou inopérant ce qui était bon ; c'est qu'elle a dévié l'instinct de conservation et, en quelque sorte, anesthésié la sympathie » (op. cit., p. 26).

<sup>1040</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 157

<sup>1041</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, Préface [aux lecteurs], p. 73 ; cf. également Id., *Léviathan*, chap. 13, p. 225.

<sup>1042</sup> Id., *Le Citoyen*, Préface [aux lecteurs], p. 72.

<sup>1043</sup> Id., *Ibid.*, p. 73 : « Si vous donnez aux enfants tout ce qu'ils désirent, ils pleurent, ils se fâchent, ils frappent leurs nourrices, et la nature les porte à en user de la sorte ».

<sup>1044</sup> Il convient néanmoins de rappeler, que pour Hobbes « toutes les métaphores sont équivoques, par profession, & il se trouve à peine un mot qui ne devienne équivoque par le tissu du discours » (Hobbes, *De la nature humaine*, trad. fr. de d'Holbach, Londres, 1772, chap. V, § 7, p. 47. D'ailleurs, cette considération nous aide à comprendre certains usages que fait Hobbes des notions propres à l'état civil, dans son état de nature. Pour la critique de Hobbes, mais aussi de Locke, sur l'usage des métaphores, voir le chapitre « La métaphore. Théorie classique et théorie contemporaine » in É. Marquer, *Art de penser et art de parler*, p. 349 et sq.

<sup>1045</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. IV, § I : « Car la raison [...] n'est autre chose que la loi de nature ».

l'injustice comme caractéristiques de l'homme précivil<sup>1046</sup>. Mais ce détail n'a nullement échappé à Rousseau, qui en a tiré bien d'autres conséquences :

Hobbes n'a pas vû que la même cause qui empêche les Sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos Jurisconsultes, les empêche en même tems d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même ; de sorte qu'on pourroit dire que les Sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons ; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la Loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire.<sup>1047</sup>

Ce qui semble alors être mis en pratique pour découvrir « le calme des passions », c'est d'abord la physique expérimentale, dans sa modulation de théorie des passions primitives, conduisant Rousseau au-delà des jugements sur les facultés cognitives (avec l'utilisation intégrale de la raison) et des jugements moraux (justice, bien et mal) que même Hobbes avait ôtés à l'homme dans l'état de nature<sup>1048</sup>. Ce n'est pas seulement l'absence de raison et de morale qui caractérise une « vraie » description de l'homme sauvage. Pour Rousseau, peu importe que ce soient les actions des hommes qui soient mauvaises, car le résultat reste, comme le dit Hobbes lui-même, que « la volonté de nuire en l'état de nature est aussi en tous les hommes »<sup>1049</sup>. Peu importe que Hobbes ait distingué une étiologie et une typologie de la violence, c'est-à-dire les causes du mal (concurrence, estime, honneur, gloire et défense) et les deux types d'hommes violents (l'*actif* qui attaque, et le *passif* qui répercute la violence pour défendre sa propre liberté<sup>1050</sup>). Ce qui importe d'avantage est que le dispositif de guerre de tous contre tous

---

<sup>1046</sup> Id., Ibid., chap. I, § X, note \*, p. 97 : « qu'en l'état de nature il n'y a point d'injure... ». Considération que l'on retrouve également, dans ses variantes, dans le *Léviathan* (chap. 13, p. 226) : « Les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions engendrées par les passions, pour autant qu'il n'y a pas de loi faisant savoir qu'il est interdit de les accomplir. Tant que les lois n'ont pas été faites, on ne peut les connaître, et aucune loi ne peut être faite tant qu'on ne s'est pas mis d'accord sur la personne que la fera ».

<sup>1047</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 154.

<sup>1048</sup> En plus de la citation du *De Cive* (chap. I, § X, note \*, p. 97), on peut évoquer la citation suivante, où Hobbes reprend la question : « Ceci aussi est une conséquence de cet état de guerre de chacun contre chacun : que rien ne peut être injuste. Les notions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucune puissance commune, il n'y a pas de loi : là où il n'y a pas de loi, rien n'est injuste. En temps de guerre, la force et la tromperie sont les deux vertus cardinales. Justice et injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, ce serait celles d'un humain seul au monde, comme le sont ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives à l'humain en société, non à l'humain solitaire. C'est aussi une conséquence de ce même état qu'il n'y a ni propriété, ni pouvoir, ni distinction du *tien* et du *mien* » (Hobbes, *Léviathan*, I, 13, p. 227-228).

<sup>1049</sup> Id., Ibid., chap. I, IV, p. 95.

<sup>1050</sup> « La volonté de nuire en l'état de nature est aussi en tous les hommes : mais elle ne procède pas toujours d'une même cause [...] Il y en a qui, reconnaissant notre égalité naturelle, permettent aux autres tout ce qu'ils se permettent à eux-mêmes ; et c'est là vraiment un effet de modestie et de juste estimation de ses forces. Il y en a d'autres qui, s'attribuant une certaine supériorité, veulent que tout leur soit permis, et que tout l'honneur leur appartienne : en quoi ils font paraître leur arrogance. En ceux-ci donc la volonté de nuire

se dégage d'une *disposition* anthropologique *in continuum* qui induit le déterminisme du contrat et empêche, en même temps, l'expérience de la liberté – comprise au-delà du droit à la conservation de soi –, comme l'a déjà noté Cumberland<sup>1051</sup>. La métaphore de Hobbes soutient donc qu'« un méchant homme est le même qu'un enfant robuste, ou qu'un homme qui a l'âme d'un enfant »<sup>1052</sup>. Rousseau, aux côtés de Montesquieu, Pufendorf et Cumberland<sup>1053</sup>, défend un homme sauvage « timide », « toujours tremblant, et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe »<sup>1054</sup>. Bien que, sans tarder, l'homme d'abord farouche change. Car « il faut apprendre à [...] vaincre » les difficultés. Face aux adversités intrinsèques à la forêt, « il apprit à [...] combattre au besoin les autres animaux, à disputer sa subsistance aux hommes mêmes »<sup>1055</sup>. L'homme sauvage acquiert ainsi le courage et une certaine connaissance de ses facultés corporelles pour affronter les animaux sauvages<sup>1056</sup> et, de temps à autre, les hommes eux-mêmes. Toutefois, ce courage n'implique pas une disposition violente envers ses semblables, du moins pas de manière pérenne, naturelle, mais de manière occasionnelle et limitée, lorsque la subsistance ou le besoin sexuel sont en jeu : une fois « le besoin satisfait, tout le désir est éteint »<sup>1057</sup>. Une disposition à se battre, en dehors de la satisfaction des besoins – également défendue par Pufendorf –, n'a de place qu'après l'émergence des cabanes<sup>1058</sup>. Dans cette période, la capacité d'imiter – les techniques de construction – et une certaine « prudence machinale qui lui indiquoit les précautions les plus nécessaires à sa surété »<sup>1059</sup>, empêchent l'homme

---

naît d'une vaine gloire, et d'une fausse estimation de ces forces. En ceux-là elle procède d'une nécessité inévitable de défendre son bien et sa liberté contre l'insolence de ces derniers » (id., *ibid.*, loc. cit.). Hobbes subdivise encore ces types et les causes distinctes de la violence en trois, mais nous pourrions dire, comme nous le verrons dans la citation suivante, qu'il n'y a pas de changement substantiel, car le type alors appelé *actif* correspond au premier et au dernier exemple, et le type nommé *passif* correspond, lui, au deuxième exemple : « En sorte qu'on trouve dans la nature humaine trois causes principales de conflit : premièrement, la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire. La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation » (id., *Léviathan*, I, 13, p. 224).

<sup>1051</sup> Cumberland, *Traité Philosophique des Loix Naturelles*, chap. I, § XXVIII, p. 83.

<sup>1052</sup> Hobbes, *Du Citoyen*, Préface [aux lecteurs], p. 73.

<sup>1053</sup> Montesquieu, *Esprit des lois*, 1. I, chap. II. Cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », note 3, *OC* III, p. 1308. Cumberland a montré cette opposition à plusieurs endroits, par exemple dans son *Discours préliminaire*, § XIII, p. 20, § XXVI, p. 32, § XXX, p. 35, et notamment dans le *Traité Philosophique des Loix Naturelles*, chap. I, § XVI, p. 61, § XXII, p. 70, § XXIII, p. 73. Cf. aussi, p. 42, 43, 46, 50, 51, 59, 66, 74, 78, 108, 109.

<sup>1054</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 136.

<sup>1055</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, p. 165.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 136 : « Mais l'homme Sauvage vivant dispersé parmi les animaux, et se trouvant de bonne heure dans le cas de se mesurer avec eux, il en fait bientôt la comparaison, et sentant qu'il les surpasse plus en adresse, qu'ils ne le surpassent en force, il apprend à ne plus craindre ».

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>1058</sup> *Ibid.*, 2<sup>ème</sup> partie, p. 167.

<sup>1059</sup> *Ibid.*, p. 165.

d'aller vers une disposition générale à l'état de guerre<sup>1060</sup> : c'est l'effet de la pitié qui persiste encore.

Tout comme il n'existe pas de proposition simple sur la méchanceté naturelle, qui a chez Hobbes son étiologie et sa topologie, l'état de guerre aussi garde ses particularités. Nous savons que, par cette étiologie, les causes du mal sont distinctes ainsi que, par cette topologie, Hobbes conçoit deux types d'hommes distincts. En tout cas, ce sont les actions qui sont mauvaises, donc tant qu'elles ne sont pas réalisées, elles *ne sont pas*. Cela n'annule pas pourtant la volonté de nuire. Nous rencontrons ici le problème de l'effectuation, ou bien de l'activation exponentielle de la violence, qui nous permet à la fois d'entrevoir les subtilités de l'état naturel de Hobbes, et la fonction anthropologique de la pitié chez Rousseau. Selon une interprétation courante, l'état de guerre chez Hobbes serait une réalisation continue et incessante de l'acte violent. Mais, tout comme la disposition (active) à faire le mal, ou (passive) à le faire pour se défendre ne sont effectués que par l'action, l'état de guerre est aussi et surtout une disposition, directement dérivée de cette condition particulière de chaque homme dans l'état de nature. Ainsi, l'état de guerre doit être analysé à l'aune d'une équation entre disposition et durabilité, c'est-à-dire à partir du temps effectif de guerre ou de sa suspension<sup>1061</sup>. Cette disposition, si elle ne se rapproche pas des descriptions du pur état de nature du second *Discours*, n'est pourtant pas si éloignée du singulier état de guerre des « premiers tems », décrit dans l'*Essai* par Rousseau<sup>1062</sup>.

De plus, il convient de souligner que l'hypothèse de Hobbes sur l'état de guerre intervient dans le contexte des guerres civiles en Angleterre<sup>1063</sup>. Lorsqu'on considère les éléments qui constituent la disposition d'une guerre de tous contre tous, on pourrait

---

<sup>1060</sup> Ibid., p. 167 : « Comme les plus forts furent vraisemblablement les premiers à se faire des logemens qu'ils se sentoient capables de défendre, il est à croire que les foibles trouvèrent plus court et plus sûr de les imiter que de tenter de les déloger : et quant à ceux qui avoient déjà des Cabanes, chacun dut peu chercher à s'approprier celle de son voisin, moins parce qu'elle ne lui appartenait pas, que parce qu'elle lui étoit inutile, et qu'il ne pouvoit s'emparer, sans s'exposer à un combat très vif avec la famille qui l'occupoit ».

<sup>1061</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, 13, p. 224 : « En effet, la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mas dans cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue ; et donc, la notion du temps doit être prise en compte dans la nature de la guerre, comme c'est le cas de la nature du temps qu'il fait ». Cf. à ce propos : P. Pasquino, art. cit., p. 294.

<sup>1062</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 396.

<sup>1063</sup> « Mon ouvrage ne s'avançaît que fort lentement, on se mit à disputer en Angleterre avec beaucoup de chaleur, du droit de l'empire, et de devoirs de sujets. Ce qui arrivant quelques années auparavant que les guerres civiles s'y allumassent, fut un présage des malheurs qui menaçaient ma patrie » (Hobbes, *Le Citoyen*, Préface [aux lecteurs], p. 75-76).

avancer que Hobbes a vécu une sorte d'*état de nature*, non seulement du point de vue social, mais aussi moral<sup>1064</sup>. En considérant « attentivement les affaires humaines »<sup>1065</sup>, c'est-à-dire la société qui lui est contemporaine, Hobbes postule comme invraisemblable la formule par laquelle la société a été instituée et mue « par une forte inclination que nous avons pour nos semblables »<sup>1066</sup>. Ainsi, il articule les définitions « de la *volonté*, du *bien*, de l'*honneur*, et de l'*utile* »<sup>1067</sup> comme causes de la formation sociale. Mais ce qui nous intéresse, c'est « la volonté de nuire en l'état de nature » et la « crainte mutuelle », car ce sont pour Hobbes les sentiments qui forment la disposition anthropologique de l'homme dans cet état privé de langage achevé. La posture de Rousseau par rapport à la disposition défendue par Hobbes, n'est pas celle d'une radicalisation, mais de l'inversion des pôles, ou, pourrait-on dire, de la réélaboration de la *généalogie du mal* chère à toute « réflexion [politique] sur la société humaine »<sup>1068</sup>, et qui renvoie à Machiavel<sup>1069</sup>. Hobbes part, selon l'expression de G. Mairet, d'une « ontologie de l'humain »<sup>1070</sup>, c'est-à-dire d'une « ontologie de la finitude humaine » pour fonder son « anthropologie politique et morale »<sup>1071</sup>. L'ontologie de la finitude tire parti de la chute d'Adam, autrefois immortel, qui passe à la condition de mortel, et dès lors « existe moins en tant qu'être qu'en tant que juge »<sup>1072</sup>. Cela constitue une condition préalable au passage de l'état de nature à l'état civil. L'homme doit avoir un minimum de conscience de sa propre finitude, de l'imminence de la mort. C'est cette conscience qui le mène à l'état de crainte, car autrement il resterait toujours dans l'état de nature<sup>1073</sup>.

Rousseau écrit dans ses *Fragments politiques* que « l'état moral d'un peuple résulte moins de l'état absolu de ses membres que de leurs rapports »<sup>1074</sup>. Mais cela n'est pas le bon angle pour analyser l'opposition à Hobbes, car l'état naturel selon celui-ci ne serait pas nécessairement un état moral, et les hommes précivils ne forment pas un peuple. En outre, Hobbes rattache ces deux caractéristiques – du mal et de la peur dans l'état civil

---

<sup>1064</sup> « Quoi qu'il en soit, lorsque paraît *Léviathan* le champ de la moralité est, c'est le cas de le dire, à l'état de nature : il n'y a ni loi ni définition sur quoi fonder la paix civile » (G. Mairet, « Introduction : Hobbes, matérialisme et finitude », in Hobbes, *Léviathan*, p. 15).

<sup>1065</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. I, § II, p. 92.

<sup>1066</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1067</sup> Id., *Ibid.*

<sup>1068</sup> P. Manent, *op. cit.*, p. 197.

<sup>1069</sup> Id., *Ibid.*, p. 195 : « La tradition machiavélique quant à elle développe complaisamment le thème du malhistorique, mais ce mal est la condition et l'effet nécessaires de l'action politique ».

<sup>1070</sup> G. Mairet, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1071</sup> Id., *Ibid.*, p. 24.

<sup>1072</sup> Id., *Ibid.*, p. 21.

<sup>1073</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. I, § II, p. 92-93.

<sup>1074</sup> *FP*, VI, 5, *OC* III, p. 511.

– au domaine des relations interhumaines. Le sentiment profond de la crainte mutuelle atteste du lien entre deux mondes relationnels, car ce que l’absence de lois ne peut garantir dans le premier, elle l’établit dans le second. La crainte des premiers hommes, qui induit l’état de guerre, est pourtant toujours là, elle subsiste dans l’état civil<sup>1075</sup>. L’homme qui va voyager « s’arme et cherche à être bien accompagné », et lorsqu’il va se coucher « il boucle ses portes », et même dans la sécurité supposée de sa maison « il verrouille les coffres »<sup>1076</sup>. Si les idées de justice et d’injustice « sont des qualités relatives à l’humain en société, [et] non à l’humain solitaire »<sup>1077</sup>, la crainte et l’insécurité « sont [à la fois] des qualités relatives à l’humain en société » et « à l’humain solitaire ».

Pour Rousseau, semble-t-il, c’est la liberté qui est alors en jeu, tantôt par rapport à l’état de nature, tantôt par rapport à l’état civil. Comme notre démarche ici est avant tout anthropologique, c’est le premier sens qui nous intéresse davantage. Si pour Hobbes « la nature a fait les humains si égaux »<sup>1078</sup>, ils ne semblent pas, malgré cette égalité, faire preuve de prudence dans leurs actions<sup>1079</sup>. Il suffit que le désir d’un certain objet soit commun à deux hommes pour qu’« ils deviennent ennemis » et « s’efforcent de s’éliminer ou de s’assujettir l’un l’autre »<sup>1080</sup>. C’est l’origine de la « défiance de l’un envers l’autre »<sup>1081</sup>. Cette méfiance est le miroir de celle vécue par l’homme civil<sup>1082</sup>. Non sans ironie, Hobbes amène la société civile à se regarder dans le miroir « du faux raisonnement, ou de la sottise des hommes »<sup>1083</sup>, « des enfants et des idiots »<sup>1084</sup>, de la « maladie d’esprit »<sup>1085</sup>, des incapables<sup>1086</sup>, des indisciplinés<sup>1087</sup>. Ce sont ces types qui lui

---

<sup>1075</sup> Et Rousseau en est témoin dans sa propre société : « Un méchant en place, qui peut et veut faire beaucoup de mal peut exciter l’animosité par la crainte » (*D*, 2<sup>ème</sup> dialogue, *OC* I, p. 884).

<sup>1076</sup> Pour toutes les citations dans ce paragraphe : Hobbes, *Léviathan*, I, 13, p. 226.

<sup>1077</sup> Id., *Ibid.*, p. 228.

<sup>1078</sup> Id., *Ibid.*, p. 221.

<sup>1079</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit. : « Car la prudence n’est rien que l’égale expérience que tous les hommes ont, en un temps égal, de choses dans lesquelles ils s’impliquent également ».

<sup>1080</sup> Id., *Ibid.*, p. 222.

<sup>1081</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1082</sup> Id., *Le Citoyen*, chap. I, § II, note\*, p. 94 : « *Les républiques mettent des garnisons sur leurs frontières ; les villes ont accoutumé de se fermer de fortes murailles contre leurs voisins. Les plus puissantes armées, et prêtes à combattre, traitent quelquefois de la paix par une crainte réciproque qui arrête leur furie. Les hommes se cachent dans les ténèbres, ou s’enfuient de crainte, quand ils n’ont pas d’autre moyen [...] ils prennent des armes défensives. [...] En un mot, soit qu’on en vienne aux mains, ou que d’un commun accord on quitte les armes, la victoire ou le consentement des parties forment la société civile, et je trouve en l’un et en autre qu’il y a quelque mélange de cette crainte réciproque* ».

<sup>1083</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. II, § I, note\*, p. 103.

<sup>1084</sup> Id., *Ibid.*, chap. I, § II, note\*, p. 93.

<sup>1085</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1086</sup> Id., *Ibid.* : « en demeurent incapables toute leur vie ».

<sup>1087</sup> Id., *Ibid.* : « par faute de discipline ».

sont contemporains, et qui forment l'actuel « état de nature » causé par les guerres civiles, ou bien par la crise morale que connaît son temps. D'ailleurs, Linné en concevant aussi la guerre de tous contre tous, procède premièrement par un isolement hypothétique de l'état primitif, sans aucun rapport dialectique avec la réalité du progrès ; ainsi que tous les êtres, les hommes seraient pareillement en conflit généralisé<sup>1088</sup>. Cependant, Linné pense aussi à la guerre de tous contre tous par le spectre commun aux grandes sociétés civilisées, avec l'augmentation de la population et la diminution conséquente des ressources naturelles<sup>1089</sup>.

Immergés dans le sentiment mutuel de la crainte, l'homme précivil et l'homme civil sont en effet tous les deux privés de la jouissance de la liberté. Pour Hobbes, la liberté dans l'état de nature peut être définie par « l'absence d'entraves extérieures, entraves qui, souvent, peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante, conformément à ce que dictent notre jugement et notre raison »<sup>1090</sup>. Hobbes expose bien la différence entre le droit naturel, qui « autorise et permet (liberté) »<sup>1091</sup>, et l'interdiction de la *lex naturalis*, qui « empêche et interdit »<sup>1092</sup> les mauvaises actions. Ce qui nous pose un double problème<sup>1093</sup> : primo, parce que cette liberté que Hobbes applique à la loi dans l'état de nature est simplifiée ou réduite au droit et à la jouissance de la libre action d'un individu, sans prendre en compte l'action de son semblable envers lui. Secundo, parce que l'interdiction de la *lex naturalis* n'assure pas une liberté tout court en empêchant le retour de la première « liberté », comme droit d'agir et de posséder l'objet désiré. Ainsi, la différence d'un état à l'autre serait la possibilité de recourir à une instance commune (les lois) dans l'état civil, compte tenu de la multiplication des objets de désir, et de la tendance multiple à se disputer les objets d'intérêt commun.

---

<sup>1088</sup> Voir Linné, « La police de la nature » (1760), in *L'équilibre de la nature*, Paris, Vrin, 1972, p. 103.

<sup>1089</sup> Id., Ibid., p. 117.

<sup>1090</sup> Id., *Léviathan*, I, 14, p. 230.

<sup>1091</sup> Id., Ibid., loc. cit., note 1.

<sup>1092</sup> Id., Ibid.

<sup>1093</sup> Qui semble avoir échappé à J. Chanteur, puisque pour elle (art. cit., p. 203), l'homme précivil de Hobbes est plus libre que l'homme sauvage de Rousseau, ou « beaucoup “moins forcé à être libre” ». L'auteur ne se rend pas compte que la liberté que Hobbes attribue à l'homme de l'état de nature n'est qu'une liberté aporétique, car en même temps que l'homme précivil est « libre » pour faire ce qu'il veut et peut, il est empêché par ses semblables (toujours prêts à lui infliger un mal) de faire ce qu'il veut. Ainsi, la véritable liberté, selon les propres termes de Hobbes, ne s'applique pas. L'indépendance ou l'autonomie de l'homme sauvage de Rousseau n'est pas une contrainte à la liberté (comme ce sera le cas pour l'homme civil avec le contrat), mais une disposition naturelle.



Avec le principe de la pitié, Rousseau non seulement inverse les pôles guerre et paix, mais entreprend un combat pour rétablir la liberté de l'homme naturel. La liberté qu'il appelle ailleurs « liberté originelle » (premier *Discours*)<sup>1094</sup> ou « liberté primitive » (*Essai*)<sup>1095</sup>. À la fois dans le sens d'attaquer ou de réagir (liberté inconsciente, commune également aux animaux), ou encore de choisir ou refuser (« qualité d'agent libre »), mais aussi comme « droit » d'agir, de faire ou de ne pas faire sans entraves. À dire vrai, c'est la même liberté dont parle Hobbes – en tant que droit d'agir –, mais avec d'autres conditions, et avec une autre disposition anthropologique, pour qu'elle, la liberté, puisse se réaliser effectivement. Ainsi, avec l'action de la pitié, la qualité d'agent libre peut avoir lieu, pourvu que « l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature »<sup>1096</sup>, la rareté des rencontres et l'absence d'une disposition continue à attaquer, assurent « cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle »<sup>1097</sup>.

Selon le *Contrat social*, « la force et la liberté de chaque homme » sont « les premiers instrumens de sa conservation »<sup>1098</sup>. C'est la pitié pourtant qui est d'abord chargée de restaurer la « liberté primitive », en adoucissant « le désir de se conserver »<sup>1099</sup>, de sorte qu'il ne conduise pas l'homme sauvage à être un obstacle pour son semblable. Les hommes sauvages sont « plus attentifs à se garantir du mal qu'ils pouvoient recevoir, que de tenter d'en faire à autrui »<sup>1100</sup>. Rousseau élimine ainsi la disposition naturelle et constante à faire le mal comme moteur des interrelations dans l'état de nature. La dialectique hobbesienne de la violence naturelle se traduit, pour reprendre une expression de Georges Lyon, par une « psychologie sans liberté »<sup>1101</sup>. Cette liberté, dans la logique de la radicalisation du cycle de l'animalité anthropologique (qui n'est cependant pas limitée à l'animalité elle-même), Rousseau la conçoit comme résultat de l'action de la pitié. Par ailleurs, cette liberté révèle foncièrement l'objectif fondateur de la théorie de la bonté naturelle.

<sup>1094</sup> *DAS*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 7.

<sup>1095</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 400.

<sup>1096</sup> *CS*, II, VII, OC III, p. 381.

<sup>1097</sup> *CS-MG*, I, II, OC III, p. 283.

<sup>1098</sup> *CS*, I, VI, OC III, p. 360.

<sup>1099</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 154. Nous n'entrons aucunement dans le détail du débat houleux sur la pitié, dont on considère trois formules apparemment contradictoires : la première dans le second *Discours*, la deuxième dans l'*Essai*, et la troisième dans l'*Émile*. Car le sens qu'elle prend de fonctionner comme frein de l'impulsion de la conservation suffit à justifier l'opposition à Hobbes.

<sup>1100</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>1101</sup> Georges Lyon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Félix Alcan, 1893, p. 10.

Chez Grotius, il n'y a pas de liberté dans l'état de nature telle que Rousseau l'entend. En plus de défendre l'esclavage, la terre était déjà conçue par Grotius comme une sorte de propriété inchoative à l'état de nature. Et Pufendorf dit clairement que la liberté illimitée est absolument inadéquate aux hommes. Hobbes, même en concevant une liberté de l'homme dans l'état de nature, ne va pas au-delà d'une aporie, comme si chaque individu était désaxé de la relation interpersonnelle qui établit l'état de guerre lui-même. Le seul parmi ces philosophes qui conçoit une liberté voisine de celle envisagée par Rousseau est Locke, puisqu'il conçoit la liberté comme fondamentale<sup>1102</sup>. De plus, Locke fait avancer le sens – dont Rousseau se servira – de la liberté comme concept d'opposition à toute forme de soumission<sup>1103</sup> : « Cette *liberté* par laquelle l'on n'est point assujéti à un pouvoir arbitraire et absolu »<sup>1104</sup>. Mais il la conçoit pourtant dans son sens moderne – i. e. des libertés individuelles ou civiles –, tandis que Rousseau la considère comme une qualité originale, inhérente à la condition humaine, présente donc déjà à l'état de nature

Alors que Locke se rapproche de la liberté moderne, et que la liberté des Anciens se concentre sur l'exercice de la souveraineté fondée sur la participation collective<sup>1105</sup>, la formule de Rousseau – en prenant de la distance par rapport à ces deux types de liberté – ouvre une troisième voie : la liberté comme principe anthropologique, au sens où, comme dans l'économie animale, aucun être n'est naturellement esclave ; mais aussi au sens anthropologique de la liberté de l'« individu », et surtout des relations interpersonnelles.

Ainsi, la liberté semble être un principe supérieur même à l'égalité. L'égalité naturelle – également défendue par les juristes, malgré ses limites implicites – peut encore être considérée, même chez Rousseau, comme un privilège, puisque même dans l'état de nature existe l'inégalité « établie par la Nature » : l'inégalité « naturelle ou Phisique »<sup>1106</sup>. Alors que la liberté est formulée et défendue comme un principe originel inaliénable, immanent et, pourrait-on dire sans jeu de mots, égalitaire, puisque chacun naît libre. C'est la liberté, fondée sur l'état de nature en tant qu'état d'indépendance, qui rétablit la qualité de l'égalité entre les hommes, malgré l'inégalité physique, et permet ainsi la mise à jour de l'acte de liberté issue de la qualité d'agent libre. Et c'est en ce sens que Rousseau déclare dans l'*Émile* : « Il y a dans l'état de nature une égalité de fait réelle

---

<sup>1102</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. III, § 17, p. 155.

<sup>1103</sup> Cf. Id., *Ibid.*, chap. IV, § 22, p. 159.

<sup>1104</sup> Id., *Ibid.*, § 23, p. 160.

<sup>1105</sup> Cf. F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, p. 78-79.

<sup>1106</sup> *DI*, Exorde, *OC* III, p. 131.

et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande, pour rendre l'un dépendant de l'autre »<sup>1107</sup>, ou – nous ajoutons – pour rendre l'un l'ennemi de l'autre.

La discussion qui s'interpose avec ce sens de la liberté, n'est pas de moindre d'importance. Rousseau ouvre, avec la pitié, une autre voie et s'éloigne ainsi de Hobbes et de son aporie. La discussion s'avère tout à fait judicieuse car, au-delà du fait qu'elle nous permet d'appréhender le double mouvement de la liberté naturelle, et de repérer son champ d'opposition immédiat, elle sert de clé pour comprendre la nécessité effective de la théorie de la bonté naturelle, stratégiquement élaborée en opposition à la disposition à nuire de l'enfant robuste. Ce contre-pied, mis en évidence dans la première partie du second *Discours* – mais aussi dans l'*Émile* et ailleurs –, est traité d'un commun accord par les commentateurs comme un objet de la théorie de la bonté naturelle. Ce qui manque encore de clarté, c'est le *pourquoi* d'une telle théorie<sup>1108</sup>. Qu'est-ce c'est qui se cache derrière la théorie de la méchanceté naturelle de Hobbes et la théorie de la bonté naturelle de Rousseau ? Que résulte-t-il effectivement de cette confrontation (que Rousseau pousse vers des voies et des résultats très éloignés de ceux de Cumberland et Locke par exemple) ? La théorie de la bonté naturelle n'est certainement pas élaborée et mise en pratique (via la pitié) pour simplement s'opposer à la théorie de la disposition naturelle à la violence, dans un affrontement immédiat entre le *bien* et le *mal* dans un domaine amoral. La question qui s'impose est : pourquoi l'homme devrait-il être naturellement bon ? Pourquoi l'homme naturel n'est-il pas conçu, au contraire, avec une disposition naturelle à nuire ? L'horizon d'une réponse strictement morale doit être traité de manière secondaire, car dans un état neutre et hors de l'histoire, la morale n'est rien de plus qu'une projection, un fondement qui se projette sur le devenir de l'homme dans la société : la réponse est sans doute politique.

---

<sup>1107</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 524.

<sup>1108</sup> V. Goldschmidt (op. cit., p. 311-331), lorsqu'il parle du « principe de la conservation de soi et [de] la bonté naturelle », ne fait référence à la liberté qu'à la fin de son exposé, en passant, par une brève citation où il vise en fait une approche de l'indépendance (id., *ibid.*, p. 330). G.-R. Havens, à son tour, aborde la question de la bonté naturelle surtout dans l'*Émile*, et les références qu'il fait à la liberté sont également brièvement exposées au moyen de deux citations (art. cit., p. 35), sans toutefois confronter le sens plus profond de la bonté naturelle par rapport à la liberté, même en se référant au second *Discours*.

Rousseau ne conçoit l'homme naturel (que ce soit le sauvage primitif ou l'enfant dans l'*Émile*<sup>1109</sup>) ni pour obéir, ni pour être obéi, ni pour être craint. De sorte qu'il inverse le champ d'action de la typologie de la violence de Hobbes, ce qui se répercutera également dans l'*Émile*. Le jeu de la violence et de l'oppression que Rousseau identifie dans l'état civil, correspond directement au jeu établi par la typologie de Hobbes. Avec cette inversion, Rousseau nous montre comment la liberté de l'état de nature de Hobbes est aporétique. Tout d'abord parce que pour Rousseau, les attaques que les hommes sauvages peuvent se porter les uns aux autres sont occasionnelles, et n'expriment pas une disposition anthropologique à faire le mal : la violence est contingente, déterminée par les circonstances (la dispute au sujet d'une femme, la lutte pour la nourriture...) et elle ne configure pas un état sans liberté, de contrainte (la peur, partout répandue et intériorisée). Ainsi, Rousseau renverse aussi l'étiologie hobbesienne de la méchanceté : les causes de la violence ne sont pas intériorisées dans une disposition naturelle, mais prises dans leur aspect fortuit, accidentel. La coaction repérée par Hobbes dans l'état de nature, ne s'effectue d'après Rousseau qu'avec l'avènement de la propriété, la division du travail. L'oppression et la domination de masse ne se matérialisent que sous les auspices d'un pouvoir, les caprices d'un gouvernement – qu'il soit monarchique, aristocratique ou démocratique – soutenu par les lois. Mais dans l'état de nature, où il n'existe pas d'appareil mettant en place l'exécution d'une contrainte massive, cette coaction n'est qu'une expression vide, dépourvue de sens et de réalité.

Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'ancre qui lui servoit d'azile ; mais comment viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir, et quelles pourront être les chaînes de la dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien ?<sup>1110</sup>

Étant donné que Hobbes considère la volonté de nuire comme une disposition anthropologique naturelle et commune à tous, la contrainte vécue dans cet état de guerre – c'est-à-dire la peur généralisée – s'objective en fait comme empêchement d'une expérience effective de liberté. Dans un état naturel où se greffent les tourments des passions propres à l'état civil, le raisonnement de l'homme naturel apparaît par conséquent de manière défectueuse, induisant et forgeant une idée de méchanceté absolument étrangère aux sauvages, chez lesquels Hobbes a inféré l'idée d'une guerre

---

<sup>1109</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 315 : « Revenons à la règle primitive. La nature a fait les enfans pour être aimés et secourus, mais les a-t-elle faits pour être obéis et craints ? »

<sup>1110</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 161.

généralisée<sup>1111</sup>. La violence et le prisme de la peur pensées par Hobbes n'auraient de sens, selon la *logique* de Rousseau, que sur le plan des besoins, des passions et des désirs médiatisés dans la prévoyance de l'avenir. Mais l'imagination de l'homme sauvage « ne lui peint rien ; son cœur ne lui demande rien », et « ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main » qu'il « est loin du degré de connaissances nécessaires pour désirer d'en acquérir de plus grandes »<sup>1112</sup>. L'homme sauvage et les sauvages américains « ne possèdent rien », et leurs besoins restent proportionnés à ce peu. Un état d'« oppression » déplacé – du monde civil au monde naturel (la crainte que l'homme civil a de son semblable) – ne peut être conçu que par la compréhension d'une disposition continuelle à faire du mal, d'une condition anthropologique qui dispose du futur, c'est-à-dire de la capacité de prévoyance. En ce sens, non seulement Hobbes mais aussi Locke auraient tort. « Rien n'agite » l'âme du Sauvage, car il est borné « au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir », ses idées instinctives « s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée »<sup>1113</sup>. Locke, en défendant le consentement, l'accord commun des hommes dans l'état de nature sur les lois naturelles, fait usage de tout un langage juridique (« droit de punition », « droit commun de punir », « droit particulier » ou « droit de chaque personne », « magistrat », « bien public », « violation de lois », « punitions », « crime », « criminel », etc.). Sans parler de sa conception d'une institution pré-juridique<sup>1114</sup> qui, outre l'application immédiate des lois de la nature, peut par la suite réparer les dommages<sup>1115</sup>. Locke conçoit même une sorte de peine de mort (comme le droit de tuer un meurtrier<sup>1116</sup>), de sorte que sa conception de la liberté, étant d'une certaine manière liée à tout ce champ pré-juridique, n'est pas exactement équivalente à celle conçue par Rousseau, complètement indépendante des enjeux pré-juridiques.

L'homme sauvage étant libre, possédant des désirs limités à l'instinct, au minimum nécessaire à la survie, et sans capacité de prévoyance, ne pourrait pas

---

<sup>1111</sup> « Je demande si jamais on a ouï dire qu'un Sauvage [des sociétés sauvages] en liberté ait seulement songé à se plaindre de la vie et à se donner la mort ? Qu'on juge donc avec moins d'orgueil de quel côté est la véritable misère. Rien au contraire n'eût été si misérable que l'homme Sauvage, ébloui par des lumières, tourmenté par des Passions, et raisonnant sur un état différent du sien » (ibid., p. 152).

<sup>1112</sup> Pour les citations de ce paragraphe : ibid., p. 144.

<sup>1113</sup> Pour les trois dernières citations, cf. ibid., loc. cit.

<sup>1114</sup> Locke, op. cit., chap. II, § 11, p. 148 : « le [...] magistrat [...] en qualité de magistrat, a entre les mains le droit commun de punir ».

<sup>1115</sup> Id., Ibid., § 10, p. 148 : « Chacun est en droit de [...] punir : mais celui qui en reçoit immédiatement et particulièrement quelque dommage ou préjudice, outre le droit de punition qui lui est commun avec tous les autres hommes, a un droit particulier en cette rencontre, en vertu duquel il peut demander que le dommage qui lui a été fait soit réparé ».

<sup>1116</sup> Id., Ibid., § 11, p. 149 : « chacun, dans l'état de nature, est en droit de tuer un meurtrier ».

manifester la volonté de faire du mal à autrui. Car s'il le faisait, « il serait – comme le dit Havens – sans espoir pour l'avenir »<sup>1117</sup>. Toutes ces caractéristiques, appliquées inversement par Hobbes à son homme naturel, sont ce qui rend impossible l'expérience d'une liberté effective dans l'état de nature. C'est contre cette contrainte, instaurée par la peur que les uns ont des autres, que Rousseau formule sa théorie de la bonté naturelle dans le second *Discours*. Il sait, dans le sillage de Cumberland, que Hobbes avait rattaché à l'état de nature tout un champ de relations violentes qui entravent l'équilibre naturel. Ce champ conduit à la restriction de la liberté, puisque la disposition violente « rend tous [les hommes] ennemis nés les uns des autres »<sup>1118</sup>. La condition de l'homme dans l'état de nature selon Hobbes implique donc une contrainte imposée à la liberté, la limitation du droit d'agir sans entraves fixes. Certes, l'état de nature chez Rousseau comporte aussi des inconvénients, mais contrairement à ce qu'on trouve chez les juristes, ces inconvénients ne produisent pas un état de misère. Chez Hobbes, au-delà des inconvénients propres à l'état de la nature décrits par les juristes, l'homme s'impose lui-même comme le principal obstacle à la jouissance de la liberté. En réalité, l'homme naturel de Hobbes est encore plus nuisible que les obstacles naturels. En définissant la liberté, Hobbes nous apporte également une définition des obstacles qui s'opposent à l'usufruit de la liberté : « entraves qui peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante »<sup>1119</sup>. Si même les obstacles ordinaires qui s'opposent à la liberté ne peuvent pas anéantir totalement le pouvoir d'agir, avec l'homme naturel en revanche il n'y a pas, malgré la loi naturelle, de règle ou de limites effectives qui lui garantissent de jouir « de la puissance restante ». C'est ainsi que s'érige la psychologie de la peur et, comme résultat objectif, de la contrainte de la liberté. Hobbes explique dans une note que, si un homme (A) a un droit sur le corps de l'autre (B), celui-ci (B) a également un droit sur la vie de A, « en sorte que A et B sont égaux en droit, et par nature : telle est l'essence de l'état de nature, entendu comme état de guerre »<sup>1120</sup>. D'où « il s'ensuit que, chacun » ayant « un droit sur toute chose », a par conséquent un droit « sur le corps des autres »<sup>1121</sup>, c'est-à-dire sur la vie de chacun<sup>1122</sup>. Comme l'état de nature de Hobbes n'est pas habité

<sup>1117</sup> G.-R. Havens, art. cit., p. 25. (Lorsqu'il évoque la question de la bonté dans l'*Émile*).

<sup>1118</sup> LCB, OC IV, p. 937.

<sup>1119</sup> Hobbes, *Leviathan*, I, 14, p. 230.

<sup>1120</sup> Id., *Leviathan*, I, 14, note 1, p. 231.

<sup>1121</sup> Pour les citations de ce paragraphe : id., *ibid.*, p. 231.

<sup>1122</sup> Id., *Le Citoyen*, sec. première, chap. I, § III, p. 95 : « Or ceux qui peuvent ce qui a de de plus grand et pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales ».

uniquement par deux enfants qui ont soi-disant survécu à l'inondation, nous avons A, B, C, D, E, F, etc. Ce qui empêche A de jouir de sa liberté n'est pas seulement B – qui à son tour empêche aussi que A puisse jouir de sa liberté – mais indistinctement C, D, F, H, N, Y, Z... ; car chacun a un pouvoir plus ou moins égal d'empêcher la liberté de l'autre selon le degré d'égalité naturelle : « La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle de tous les hommes, en particulier de la réciproque volonté qu'ils ont de nuire. Ce qui fait que ni nous ne pouvons attendre des autres, ni nous procurer à nous-mêmes quelque sûreté »<sup>1123</sup>.

Cette configuration, aux yeux de Rousseau, est le miroir de celle de l'état civil : « Qui veut être modéré parmi des furieux s'expose à leur furie, et je comprends que dans un déchainement pareil [...] il faut hurler avec les Loups, ou risquer d'être dévoré »<sup>1124</sup>. Et Kant dira plus tard que « celui dont le bonheur dépend du choix d'un autre (aussi bienveillant que l'on puisse l'imaginer) se sent à juste titre malheureux », car « quelle assurance a-t-il en effet que le jugement de son puissant voisin sur le bien coïncidera avec le sien propre ? »<sup>1125</sup>. Le bonheur est directement lié à l'exercice de la liberté<sup>1126</sup>. Celle-ci garantit, dans l'expression évoquée par Derathé, la « *tranquillitas animi* dont jouit spontanément l'homme sauvage »<sup>1127</sup>. La liberté pour Rousseau « n'est pas synonyme d'arbitraire », comme l'a observé Cassirer, mais « au contraire, ce terme repousse et exclut tout arbitraire »<sup>1128</sup>. Et si l'on pense à cette relation bonheur/ liberté dans les termes de Hobbes, où l'homme naturel ne peut être imaginé avec cette bienveillance dont Kant nous parle, on voit que c'est le corps même de ses semblables qui lui apparaît arbitrairement comme une cible. La mise en place d'une psychologie de la peur est programmée, chez Hobbes, au service des *dictamina rationis*<sup>1129</sup>, parce qu'enfin « il s'agira d'échanger un droit [naturel] contre un droit [positif] : *contrat* »<sup>1130</sup>. Ayant

<sup>1123</sup> Id., Ibid., sec. première, chap. I, § III, p. 94.

<sup>1124</sup> LCB, OC IV, p. 934.

<sup>1125</sup> Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1<sup>ère</sup> partie, livre III, A, § 82, p. 121.

<sup>1126</sup> E, II, OC IV, p. 310 : « Avant que les préjugés et les institutions humaines aient altéré nos penchans naturels le bonheur des enfants ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté ; mais cette liberté dans les premiers est bornée par leur faiblesse. Quiconque fait ce qu'il veut est heureux s'il se suffit lui-même ; c'est le cas de l'homme vivant dans la nature » ; « J'ÉTOIS libre, j'étois heureux, ô mon maître » (ES, Lettre première, OC IV, p. 881).

<sup>1127</sup> R. Derathé, « L'homme selon Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, p. 118.

<sup>1128</sup> E. Cassirer, « L'unité chez Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, p. 45.

<sup>1129</sup> Chez Hobbes, « comme chez Spinoza [...] les *dictamina rationis* » servent pour « mettre fin à l'état de nature par la conclusion d'un pacte » (cf. V. Goldschmidt, op. cit., p. 311-312, et la note 32 de cette dernière page).

<sup>1130</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, 14, note 1, p. 231.

constaté que l'homme connaît continuellement une disposition réciproque à la violence et aux attaques, il ne peut jouir de la liberté sans entraves, de sorte qu'il reste concrètement asphyxié et esclave de la peur, et physiquement soumis aux attaques violentes. Rousseau, ayant bien compris le piège tendu par Hobbes, repousse inversement toute l'ombre d'une disposition violente *in continuum*. Parce qu'ainsi, la liberté d'agir est en réalité fausse, puisque conjuguée avec le droit que chacun a sur le corps de l'autre, donc aporétique. La liberté formulée par Rousseau ne se réduit pas à cette fausse formule (d'abstraction individuelle de la liberté), il cherche la vraie liberté d'action : tant de A comme de B, C, D, F...

De fait, cette liberté ne pourrait pas non plus être élaborée comme un principe qui serait sa propre cause, car ainsi elle serait vide, sans forme, sans réalité, et tomberait dans une métaphysique, à laquelle il s'oppose, attaque et cherche à surmonter. C'est pourquoi il est nécessaire d'avoir un principe qui soit immanent, et non pas hors de la réalité des dispositions anthropologiques<sup>1131</sup>. Le point de vue négatif, fourni par l'homme violent de Hobbes, est poussé par Rousseau à son extrême opposé, et aboutit à la thèse de la bonté naturelle, avec l'action naturelle de la pitié. Rousseau n'exclut jamais les sentiments opposés des théories auxquelles il est confronté<sup>1132</sup>. La liberté primitive peut donc, au-delà du sens ordinaire de la « qualité d'agent libre », être définie comme principe d'une liberté relationnelle, produit de l'action de la pitié. Comme le dit P. Burgelin, selon une argumentation qui suit toutefois un autre chemin<sup>1133</sup>, « le nom de la bonté naturelle est donc liberté »<sup>1134</sup>.

Lorsque nous avons dit que l'on ne pouvait répondre au sens de la bonté naturelle uniquement d'un point de vue moral, nous avons cependant considéré que cette théorie touche à la moralité dans sa projection pour la vie civile. Cela étant considéré, on pourrait opposer, comme contre-argument, le fait que Rousseau conçoit cette bonté naturelle comme le fondement de sa théorie morale<sup>1135</sup>. Il ne fait aucun doute que la bonté primitive

---

<sup>1131</sup> Car, comme observe H. Gouhier, « les hommes qui vivent selon la nature le sont en ce sens qu'ils usent comme il faut et pas plus qu'il ne faut, des penchants et des facultés qui ont pour fin le bien inscrit dans leur être même » (op. cit., p. 26).

<sup>1132</sup> « Dans les recherches de Philosophie, le meilleur moyen de rendre un sentiment suspect, c'est de donner l'exclusion au sentiment contraire : quiconque s'y prend ainsi, a bien l'air d'un homme de mauvaise foi » (*LL*, *OC* III, p. 99).

<sup>1133</sup> P. Burgelin, op. cit., p. 317 : « La bonté est l'existence de la conscience ».

<sup>1134</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1135</sup> *LCB*, *OC* IV, p. 935 : « Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits [...] est que l'homme est un être naturellement bon ».



sert de fondement à sa théorie morale, mais cette affirmation doit être comprise dans ses deux mouvements. Elle doit, si nécessaire, être démembrée pour être bien comprise. Immédiatement après avoir dit « que l'homme est un être naturellement bon », Rousseau ajoute : « aimant la justice et l'ordre »<sup>1136</sup>. Mais l'affirmation « les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits »<sup>1137</sup>, ne signifie en aucun cas que l'homme naturel est conscient de la justice et de l'ordre. Même Hobbes n'accepterait pas une telle inversion. Si avec la théorie de la bonté naturelle nous avons le fondement théorique de la moralité, ce fondement n'est pas actif dans l'état de nature : il constitue tout au plus un principe en puissance. Même la pitié, avant les processus d'identification, agit de façon limitée. Bien que « cette bonté originelle [...] ne semble pas se déduire de l'indifférence au bien et au mal »<sup>1138</sup>, elle ne pourrait pas être l'exacte fondement de la morale de l'homme ayant déjà une conscience bien formée. Il faut donc suivre la distinction donnée par Rousseau entre « l'être intelligent et l'être sensitif »<sup>1139</sup>. Le sens moral de la bonté naturelle dans l'état de nature, concernant les êtres purement sensibles, se limite à l'action de la pitié, comme disposition non violente qui garantit l'expérience effective de la liberté dans les relations interpersonnelles. En revanche, lorsqu'elle est projetée sur des êtres intelligents, c'est-à-dire sur des hommes jouissant du développement de facultés virtuelles, la moralité est activée par et dans la conscience, car « l'amour de l'ordre [...] développé et rendu actif porte le nom de conscience »<sup>1140</sup>. Mais celle-ci, qui « ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme »<sup>1141</sup>, est, comme on le sait bien, complètement absente chez l'homme sauvage<sup>1142</sup>. Et lorsqu'elle se manifeste chez l'homme civil, elle ne l'empêche pas de s'éloigner de l'ordre de la nature et de la bonté originelle. Bien que jouissant d'une conscience, les hommes sont « dégénérés de leur bonté primitive, sont tombés dans toutes les erreurs qui les aveuglent et dans toutes les misères qui les accablent »<sup>1143</sup>.

D'un autre point de vue, on pourrait encore objecter que cette liberté relationnelle n'existe pas réellement dans l'état de nature de Rousseau. Pour ajouter ensuite que la seule liberté qui y existe est celle issue de la « qualité d'agent libre », c'est-à-dire l'acte

---

<sup>1136</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1137</sup> Ibid., p. 935-936.

<sup>1138</sup> Ibid., p. 936.

<sup>1139</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1140</sup> Ibid.

<sup>1141</sup> Ibid.

<sup>1142</sup> Ibid. : « La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vû ses rapports. Dans cet état l'homme ne connoît que lui ».

<sup>1143</sup> *PSLB*, OC III, p. 105.

de liberté qui amène l'homme à dépasser la vie mécanique de l'animal. Celui-ci demeure, à chaque génération, toujours le même (car « la Bête ne peut s'écarter de la Règle qui lui est prescrite, même quand il lui seroit avantageux de le faire [...] »<sup>1144</sup>). Cette qualité, en garantissant le libre choix ou le refus conscient, nécessite pourtant la liberté relationnelle pour concrétiser le libre « droit » d'aller et venir.

Par ailleurs, on pourrait encore évoquer le texte qui affirme que « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté »<sup>1145</sup>. Dans ce raisonnement, même l'acte de liberté ne s'effectuerait complètement que dans une étape avancée des progrès humains. Ce texte porte, bien entendu, sur l'état civil, donc le concept de liberté est articulé avec celui de justice. Il ne s'agit pas d'un principe, ni de la liberté naturelle, mais du rétablissement de l'égalité et de la liberté dans le registre du droit politique. La loi représente l'institution qui « rétablit dans le droit l'égalité [mais aussi la liberté] naturelle entre les hommes »<sup>1146</sup>, bien qu'adaptée à la nouvelle configuration sociale. On ne peut rétablir que quelque chose qui a été établi auparavant. C'est pourquoi Rousseau doit contrer Hobbes avec sa théorie de la bonté naturelle, car seule cette théorie, seule l'action de la pitié peut sauvegarder une liberté de libre agir à l'origine. L'acte de liberté en lui-même ne peut guère garantir la liberté naturelle *in extenso*, afin qu'elle puisse être rétablie dans l'avenir par des lois, des contrats, etc.

---

<sup>1144</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 141.

<sup>1145</sup> *EP*, *OC* III, p. 248.

<sup>1146</sup> *Ibid.*, loc. cit.

## CHAPITRE III

### Société sauvage, société naissante : généralisation et conceptualisation

#### 1. Le concept dédoublé

##### *a. Entre historicité de l'origine et expérience*

En décrivant l'étape intermédiaire – entre la période où les hommes « menaient encore la vie errante des bêtes » et l'établissement des rois qui « fondèrent les premières villes et citadelles » –, Lucrèce institue, concomitamment, la formation des premières familles, la découverte du feu et l'usage rustique des vêtements. À ce stade où « l'espèce humaine commença à s'adoucir »<sup>1147</sup>, sans aucune allusion aux faits historiques, la séquence est celle d'une historicité abstraite, même si l'on peut établir des zones de voisinage avec la préhistoire de l'humanité (comme dans le Livre III des *Lois* de Platon, nous y reviendrons plus tard). Outre les éléments constitutifs de la toute première « race des hommes », il y a par ailleurs un faisceau d'éléments, concernant la période intermédiaire, qui réapparaissent dans la description de Rousseau sur la société commencée : (i) l'apparition des cabanes, qui marque une nouvelle façon d'exister, désormais sédentaire ; (ii) l'union de l'homme avec la femme, qui annonce l'avènement d'une nouvelle expression de l'amour et, par conséquent, la formation des premières familles ; (iii) l'« adoucir » que les hommes et les femmes expérimentent dans cette nouvelle étape, et que Rousseau comprend, à son tour, comme un apaisement des modes de vie sauvage ; et enfin, (iv) l'idée que les premiers et les plus efficaces développements de la langue ont eu lieu au cours de cette période<sup>1148</sup>. Malgré la concordance *mutatis mutandis* de ces éléments avec le récit de Rousseau, Lucrèce est loin de tirer pour autant un concept spécifique pour cet état embryonnaire de la société humaine. Alors que Rousseau, outre le fait d'apporter une consistance conceptuelle à la fiction de l'état de nature et de l'homme sauvage, produit en parallèle un concept tout à fait spécifique pour qualifier la période des cabanes. Ce concept établit une nouvelle approche face à

---

<sup>1147</sup> Lucrèce, *De Rerum natura*, V, 1010, op. cit., p. 371.

<sup>1148</sup> Id., *Ibid.*, 1020, p. 371.

l'expérience. La généralisation des données de l'expérience est mise en avant pour effectuer l'insertion d'éléments ethnographiques dans la formation du concept.

Dans la seconde partie du second *Discours*, suivant la séquence de l'historicité de la genèse, Rousseau annonce l'essor de la sociabilité – « l'amour du bien-être »<sup>1149</sup> – qui conduit l'homme primitif à former les premiers groupements. Et là, il identifie deux causes à sa formation : une première, « où l'intérêt commun doit faire compter sur l'assistance de ses semblables » ; et une seconde, « où la concurrence doit le faire [l'homme primitif] [se] défier d'eux [i. e. de leurs semblables] »<sup>1150</sup>. La première cause se produit rarement, et la seconde plus encore. Deux formes distinctes de regroupement résultent de ces causes, à la fois sporadiques et instantanées : dans le premier cas, mus par l'unité d'intérêt, les hommes s'unissent « en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte d'association libre » ; et dans le second cas, en raison du sentiment commun de concurrence, des groupements conflictuels se forment, et « chacun cherchoit à prendre ses avantages »<sup>1151</sup>. En dehors de ces différences, c'est généralement ainsi que « les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels »<sup>1152</sup>. C'est également ainsi que s'est esquissée l'idée que – dans la mesure où les nouveaux besoins sculptent une seconde nature – la société est naturelle *en ce qui concerne l'espèce*<sup>1153</sup>. Avec l'identification de l'intérêt commun, « intérêt présent et sensible » autour de besoins communs, la comparaison entre force, « adresse et subtilité »<sup>1154</sup> atteste les développements de l'imagination et par conséquent de la perfectibilité. Ce laboratoire des affections, absent dans le récit de Lucrèce est placé avant la formation des familles, et témoigne du caractère minutieux du récit de Rousseau. Caractère d'ailleurs aperçu dans la formation de la langue, alors constituée comme « Langue universelle », bornée à l'expression des « cris inarticulés et beaucoup de gestes », tel le langage des animaux<sup>1155</sup>.

C'est à partir des considérations linguistiques que Rousseau établit le lien, au début de la seconde partie du second *Discours*, avec l'état successif des cabanes. Si les sociétés sauvages réelles ne fournissent pas d'éléments pour les conjectures de ces

---

<sup>1149</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 166.

<sup>1150</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1151</sup> *Ibid.*

<sup>1152</sup> *Ibid.*

<sup>1153</sup> « La société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu » (*LP*, *OC* III, p. 232).

<sup>1154</sup> « S'il croyoit le pouvoir [...] s'il se sentoit le plus foible » (*ibid.*).

<sup>1155</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 167. Cf. aussi *CS-MG*, I, II, *OC* III, p. 284.

premières associations ou groupements<sup>1156</sup>, ce sont elles qui sont évoquées peu après pour ponctuer le premier développement du langage, jusqu'alors universalisé par des cris et des gestes inarticulés. Au langage universel s'ajoute désormais un exercice, géographiquement délimité (« chaque Contrée »), dans lequel on commence à articuler les sons et à sédimer les premières conventions. Ainsi émergent « des langues particulières, mais [encore] grossières, imparfaites », à proximité de celles « qu'en ont aujourd'hui diverses Nations Sauvages »<sup>1157</sup>.

À l'époque du second *Discours*, que ce soit par les philosophes ou par la littérature de voyage, Rousseau connaissait suffisamment « les mœurs des habitants, leurs usages, leurs manières de vivre »<sup>1158</sup>, ainsi que « la Géographie du pays, ses productions, son histoire naturelle »<sup>1159</sup>. Ayant compris, depuis le projet d'une *Chronologie universelle*, que « l'Histoire est un grand miroir où l'on se voit tout entier »<sup>1160</sup>, Rousseau prend l'exemple des sociétés sauvages pour jaloner la description de l'étape intermédiaire de son histoire hypothétique. Tout comme il conçoit l'homme sauvage comme un concept, la société naissante acquiert également ce statut conceptuel. Ces deux concepts sont forgés pour répondre à une exigence qui s'impose au niveau de l'historicité (origine, état intermédiaire, passage à l'état civil). Le premier articule à la fois les propriétés de « l'homme physique » et ses premiers développements apportés par la perfectibilité. Alors que pour décrire les premières évolutions morales, donc sociales, le concept mis en place est celui de société naissante.

Nous pourrions évoquer ici, d'après la philosophie contemporaine, une définition de concept qui nous semble pertinente pour ébaucher la double formulation du concept des sociétés sauvages : « il n'y a pas de concept simple », parce que « tout concept a des composantes, et se définit par elles »<sup>1161</sup>. Ainsi comme le concept de l'homme sauvage a ses composants (solitude solipsiste, existence physique, sauvagerie, bonté...), le concept

---

<sup>1156</sup> Au contraire, La Condamine rapporte l'existence des sauvages qui ignoraient non seulement l'utilisation mais aussi l'existence des pierres (*Relation abrégée*, éd. cit., p. 48). Un état donc bien antérieur à celui des cabanes, vu que l'utilisation des pierres est le premier moyen technique évoqué par Rousseau pour décrire la fabrication des huttes (*DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 167).

<sup>1157</sup> Pour toutes les dernières citations de ce paragraphe, cf. *ibid.*, loc. cit. Outre la référence de Buffon au caractère balbutiant des langues sauvages, la littérature de voyage est pleine de ces exemples, cf. p. ex. La Condamine, *Relation abrégée*, p. 53-54.

<sup>1158</sup> *HV*, *OC V*, p. 495.

<sup>1159</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>1160</sup> *CU*, *OC V*, p. 490.

<sup>1161</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 21.

de société naissante est forgé par des composants qui lui prêtent force théorique et réalité. La réflexion de Rousseau sur les sauvages, initiée dans *La Découverte*, puis reprise – de façon souterraine – dans le premier *Discours* et dans la *Préface de Narcisse*, fonctionne comme prolégomène à l’élaboration conceptuelle des sociétés naissantes telle qu’elle apparaît dans le second *Discours*. Les peuples sauvages, ayant fourni toute une série d’éléments de composition à la fabrication de l’homme sauvage, passent par le crible méthodologique qui réarrange ces éléments dans un plan antérieur au développement de la perfectibilité. Ce filtre n’est cependant pas réutilisé pour la fabrication du concept de société naissante. Rousseau défend désormais précisément l’équivalence des qualités et des modes de vie.

Si, toujours selon la définition évoquée ci-dessus, chaque concept est « une multiplicité », cela ne signifie pas pour autant que « toute multiplicité » soit conceptuelle<sup>1162</sup>. Avec les sociétés sauvages, nous n’avons pas vraiment de multiplicité conceptuelle et abstraite, mais une multiplicité empirique, pourtant relative et contingente. Cette pluralité concrète qui compose le concept ne correspond pas à une généralisation sans borne. Dans la plupart des cas, et spécialement dans l’établissement de l’équivalence avec la société commencée, nous n’avons certainement pas affaire aux peuples du Mexique<sup>1163</sup> et du Pérou ; mais aux peuples que Buffon a classés comme les plus sauvages, tels que les Caraïbes et les Hottentots. Cela dit, la multiplicité empirique est toujours là. Bien que pour Rousseau les données spécifiques d’un peuple ou d’une nation aient une valeur pour l’étude de l’homme, elles ne correspondent pas à l’abstraction exigée par le concept. Comment donc soutenir la double fabrication conceptuelle des sociétés sauvages et de la société naissante ?

Il faut d’abord comprendre que l’élaboration conceptuelle des sociétés sauvages – en tant que concept issu de l’expérience – précède la formulation du concept de société commencée. Toutefois, l’enjeu le plus salutaire à mettre en évidence concerne une sorte de système de rétro-alimentation où le concept de société naissante accueille les éléments composants du substrat ethnologique des sociétés sauvages. V. Goldschmidt soutient que Rousseau, en évoquant « la plupart des Peuples sauvages qui nous sont connus », ne cherche pas à fomentier des recherches ethnographiques. Selon lui, le réel intérêt de

---

<sup>1162</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1163</sup> Qui avaient déjà une forme rudimentaire d’écriture, cf. *EOL*, V, OC V, p. 384.

Rousseau pour ces sociétés se limite au fait qu'elles fournissent « un moyen de connaître mieux ce que nous sommes »<sup>1164</sup>. La première affirmation est pourtant inévitablement réfutée par la seconde. Il ne fait aucun doute que la connaissance de l'autre, qu'il soit sauvage, barbare, oriental ou asiatique, est tenue en haute estime par Rousseau, comme un moyen de connaissance anthropologique, non seulement de l'homme européen – objectif des voyages<sup>1165</sup> –, mais aussi de l'homme en général – dessein du second *Discours*<sup>1166</sup>. La connaissance de ce que nous sommes ne compromet pas la valeur des voyages, de l'étude d'autres cultures. Il est indéniable que Rousseau non seulement valorise, mais aussi promeut les études ethnographiques. C'est pourquoi, au-delà de toutes ses études sur les peuples de l'antiquité, sur les nations rustiques et les sauvages d'Amérique, Rousseau nous parle aussi des peuples d'Afrique, « aussi singuliers par leur caractère que par leur couleur, [qui] sont encore à examiner »<sup>1167</sup>. Et dans le sillage de Montaigne, il envisage ensuite – dans la célèbre note X du second *Discours* – les philosophes voyageurs<sup>1168</sup> comme étant les « nouveaux Hercules ». À vrai dire, Rousseau combat ceux qui s'opposent à ces recherches et en discréditent la valeur : « De là est venu ce bel adage de morale, si rebattu par la tourbe Philosophesque, que les hommes sont par tout les mêmes, qu'ayant par tout les mêmes passions et les mêmes vices, il est assés inutile de chercher à caractériser les différens Peuples »<sup>1169</sup>. Ce sont les grands voyages entrepris par des « Platons, les Thalés et les Pythagores »<sup>1170</sup> que Rousseau dessine à l'horizon<sup>1171</sup>.

Il est notable que, tout en ignorant la nature conceptuelle de la société naissante, V. Goldschmidt ne considère pas la référence faite à « la plûpart des Peuples sauvages » comme un rêve exotique ou une équivalence quelconque du mythe du « bon sauvage », mais en tant que « concept collectif », à être compris « comme type idéal, au sens de Max

---

<sup>1164</sup> V. Goldschmidt, op. cit., p. 777. Ce que nous pourrions illustrer à l'aune d'un extrait d'un anthropologue contemporain : « À force de voir toujours le Même dans l'Autre – de dire que sous le masque de l'autre c'est "nous" qui nous contemplons nous-mêmes –, on finit par se contenter de raccourcir le trajet qui nous conduit droit au but et ne s'intéresser qu'à ce qui "nous intéresse", à savoir nous-mêmes » (Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, p. 5).

<sup>1165</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note X, p. 214 : « et nous apprendions ainsi à connoître le nôtre [monde] »

<sup>1166</sup> *Ibid.*, Exorde, p. 131 : « C'est de l'homme que j'ai à parler » ; *Ibid.*, p. 133 : « O Homme, de quelque Contrée que tu sois ».

<sup>1167</sup> *Ibid.*, Notes, note X, p. 213.

<sup>1168</sup> Cf. *Ibid.*, p. 213-214.

<sup>1169</sup> *Ibid.*, note X, p. 212-213.

<sup>1170</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>1171</sup> Voir l'ouvrage déjà cite de S. Gabilondo.

Weber »<sup>1172</sup>. Ainsi, les sociétés sauvages ne doivent pas être comprises « comme concept ethnographique », parce que selon son interprétation « la plupart des Sauvages » n'a aucun lien théorique avec la réalité soit des Hottentots ou des Caraïbes<sup>1173</sup>. Bien que l'interprétation soit avantageuse, elle est aussi intrigante. Avantageuse parce que l'auteur est l'un des rares spécialistes, ou le seul, à reconnaître dans la « plupart des Sauvages » l'élaboration d'un concept. Intrigante parce que même s'il s'agit d'un concept collectif, il fait abstraction de toute référence à la réalité ethnologique des peuples sauvages. Nous sommes d'accord avec l'interprétation optant pour comprendre les sociétés sauvages évoquées par Rousseau comme un concept ; tout comme avec celle avançant que la réalité ou la forme du concept n'est pas immédiatement équivalente au substrat empirique. Cette réalité sauvage est évoquée par Montaigne, Grotius, Hobbes, Locke, Leibniz, Buffon entre autres philosophes, ainsi que dans la littérature de voyage. Toutefois, jamais l'ensemble des sociétés sauvages n'acquiert de statut conceptuel. Chez Rousseau, ce concept, qui s'articule d'abord avec celui de l'homme sauvage et puis avec celui de la société naissante, ne renvoie nullement à une idéalisation abstraite (même si conçue à la mode de Weber, ce qui impliquerait un anachronisme tout à fait dérangeant). Si tel était le cas, cette idéalité pourrait être pensée à partir ou en parallèle des nations rustiques de l'antiquité romaine, grecque etc., toutes dépourvues de présence, i. e. d'actualité dans l'histoire des Lumières. En réalisant l'abstraction de la réalité des sauvages, on laisse échapper que, s'il y a une « idéalité », elle n'est aucunement asymétrique par rapport au champ de l'expérience. Or c'est précisément dans un souci de symétrie que Rousseau évoque systématiquement l'exemple des peuples sauvages, soit de manière générale (« la plupart de ces Sauvages » ; « les Sauvages de l'Amérique », « diverses Nations Sauvages »...), soit précisément (« Caraybes », « Hottentots », etc.). Si l'intention de Rousseau était vraiment d'abstraire du concept la réalité empirique de ces peuples, il ne les évoquerait pas ponctuellement – même après le second *Discours* – dans l'*Émile* et dans le *Contrat social*, ouvrages d'importance incontournable pour la compréhension de son système. Il faut noter de plus, que dès le livre I de l'*Émile* c'est par la référence aux sauvages que Rousseau réaffirme le point heureux de la société naissante du second *Discours* : « Les Caraïbes sont de la moitié plus heureux que nous »<sup>1174</sup>. Cette systématisme référentielle met en évidence l'utilisation des sociétés sauvages comme outil

---

<sup>1172</sup> V. Goldschmidt, op. cit., p. 448.

<sup>1173</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1174</sup> E, I, OC IV, p. 253.



de première nécessité pour la formulation et le fonctionnement du concept – que nous préférons entendre comme concept *catalyseur de la sociabilité sauvage* – en tant que paradigme interne de la doctrine des sociétés et des mœurs.

Comme si Rousseau prenait en considération les raisonnements de Leibniz sur les limites de l'expérience, des exemples<sup>1175</sup>, il effectue l'abstraction conceptuelle des particularités – qui n'appartiennent pas aux traits *unianthropologiques* (de l'homme en général) mais seulement à telle ou à telle culture. « Or toutes ces applications particulières n'étant pas essentielles à mon sujet, n'entrent point dans mon plan »<sup>1176</sup>. Ce qui ne signifie pas pour autant que Rousseau effectue une abstraction intégrale des données ethnographiques sur ces mêmes peuples. Car enfin, c'est « à ces dispositions primitives qu'il faudrait tout rapporter »<sup>1177</sup>. Ce sont les « exemples frappants »<sup>1178</sup> fournis par Montaigne qui apportent les éléments primitifs constitutifs du concept. De cela naît le souci de bien préciser la réalité de ces peuples « qui nous sont connus », « qu'on a presque tous trouvés à ce point ». Le concept « la plupart des Sauvages » regroupe donc les qualités, les caractères primitifs et sauvages qui constituent l'espèce d'avant la dégénération déclenchée par l'avènement du monde civil.

Il ne s'agit donc pas de cantonner toute référence aux Caraïbes ou aux Hottentots, mais d'attacher des qualités primitives au concept qui, à son tour, apporte des éléments pour le concept de sociétés naissantes. On trouve un équivalent similaire d'après la sémantique du *conceptus* qui, d'une part désigne « le produit de la gestation intérieure » ; et d'autre part sa propre étymologie – « con-capere : prendre ensemble » –, qui « évoque le rassemblement d'une pluralité d'éléments dans une appréhension unique », comme une généralité<sup>1179</sup>, comme un *catalyseur*. Avec la description des techniques, Rousseau nous donne la preuve que la réalité de sociétés sauvages s'élève, même de manière généralisée, à l'intériorité du concept. Cette description s'impose à la conception de la société naissante<sup>1180</sup>. Elle ne concerne pas seulement les Caraïbes ou les Hottentots, mais l'ensemble des peuples *les plus sauvages* qui vivaient, sans scission avec la nature, de manière autonome et libre. La description fait donc référence non à une idéalité abstraite,

---

<sup>1175</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface, p. 38.

<sup>1176</sup> *E*, Préface, *OC IV*, p. 243.

<sup>1177</sup> *Ibid.*, I, p. 248.

<sup>1178</sup> *DSA*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, note \*, p. 7 ; *Idid.*, note \*, p. 12.

<sup>1179</sup> Cf. B. Cassin, *Dictionnaire des intraduisibles*, « *Conceptus* », *op. cit.*, p. 248.

<sup>1180</sup> Cf. *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 171.

mais aux techniques, aux outils, bref à la manière de vivre des peuples que, comme le dit Montaigne, « nous voyons par expérience »<sup>1181</sup>. Nous croyons que c'est grâce à ce constat dans l'expérience, c'est-à-dire de son actualité – à l'époque –, que le concept catalyseur (PDS) est évoqué au cours de toute son œuvre.

*b. Le dédoublement de l'état intermédiaire et la rectification du « juste milieu »*

Nous partons ici de la constatation suivante : le stade intermédiaire entre le pur état de nature et le stade le plus avancé de la civilisation n'est pas homogène. En 1795, Joseph de Maistre perçoit, dans une analyse critique du second *Discours*, la subtilité particulière que Rousseau insère dans la description de la période intermédiaire de son histoire hypothétique. Avant d'exposer l'appréciation de J. de Maistre, voyons les deux extraits, de la seconde partie du second *Discours*, où se situe la question. Voici le premier :

Voilà précisément le degré où étoient parvenus la plupart des Peuples Sauvages qui nous sont connus ; et c'est faute d'avoir suffisamment distingué les idées, et remarqué combien ces Peuples étoient déjà loin du premier état de Nature, que plusieurs se sont hâtés de conclure que l'homme est naturellement cruel et qu'il a besoin de police pour l'adoucir, tandis que rien n'est si doux que lui dans son *état primitif*, lorsque placé par la nature à des distances égales de la stupidité de brutes et des lumières funestes de l'homme civil, et borné également par l'instinct et par la raison à se garantir du mal qui le menace, *il est retenu par la pitié Naturelle de faire lui-même du mal à personne, sans y être porté par rien, même après en avoir reçu.*<sup>1182</sup> (Nous soulignons).

Et le second :

Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que *la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération*, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu *entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour propre*, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable.<sup>1183</sup> (Nous soulignons).

Une fois que la question est localisée, revenons à l'appréciation mentionnée ci-dessus. Comme il s'agit d'un texte peu connu de J. de Maistre, nous nous permettons de le reprendre ici dans son intégralité :

---

<sup>1181</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 206.

<sup>1182</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 170.

<sup>1183</sup> *Ibid.*, p. 171.

L'homme sauvage [c'est-à-dire l'homme des sociétés sauvages] n'est donc plus une moyenne proportionnelle entre l'*animalité* et la civilisation, et il faut chercher cette moyenne proportionnelle entre l'état de l'animalité et celui de sauvage. Mais comment un homme beaucoup moins civilisé qu'un sauvage est-il cependant placé à *des distances égales de la stupidité d'une brute et des lumières funestes de Newton*, par exemple, ou de tout autre être dégradé ? Comment un état quelconque peut-il être tout à la fois intermédiaire et *primitif*, ou, en d'autres termes, comment le *premier* état de nature n'est-il que le second ? Si la vie sauvage est la *jeunesse du monde*, et si le *genre humain était fait pour y rester toujours*, comment la nature avait-elle fait l'homme pour un état où *les vengeances sont terribles et les hommes sanguinaires et cruels*, au lieu de le destiner à cet état primitif (qui est le second), où rien n'était plus doux *que l'homme* ? Mais ce n'est pas tout. Rapprochons encore les deux passages suivants. Rien n'est plus piquant. « Les peuples sauvages », dit-il, « étaient déjà loin du premier état de nature... où l'homme est placé par des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil ». Dans l'état de société commencée... lorsque la terreur des vengeances tenait lieu du frein des lois... état où on a trouvé presque tous les sauvages... le développement des facultés humaines tient un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre ». Ainsi ce bienheureux état intermédiaire existe et n'existe pas chez le sauvage. Presque tous les peuples sauvages ont été trouvés à ce point ; mais c'est faute d'attention que « plusieurs » n'ont pas vu « combien les sauvages en étaient loin ». <sup>1184</sup>

En effet, Rousseau ne facilite pas la compréhension du lecteur. Il n'est pas rare que les deux moments composants de l'étape intermédiaire susmentionnée soient pris indistinctement pour désigner la société naissante. Peu de commentateurs ont remarqué la subtilité entre le premier et le second extrait cité ci-dessus<sup>1185</sup>. Comme l'a bien observé Joseph de Maistre, lorsque Rousseau fait référence à un état primitif, il établit deux gradations dans le stade intermédiaire. L'apparente confusion est due au fait que Rousseau commence la description, de l'étape intermédiaire, par les caractéristiques des sociétés commencées (1) – avec l'introduction des comparaisons, le sentiment d'estime, la considération, la préférence, la vengeance et une cruauté sanguinaire – et qu'ensuite éclate, sans grande précision, la référence à l'état primitif (2), où les hommes sont encore limités par l'instinct et par la raison, et retenus par la pitié de faire du mal à leurs semblables. Après avoir ouvert cette fissure apparemment rétroactive, Rousseau reprend immédiatement le fil conducteur de la description de la société naissante (1). En conservant cette numérotation indicative, nous pourrions ainsi représenter l'exposition du stade intermédiaire : 1-2-1. Mais, comme l'apparition de l'état primitif, en plus d'être

<sup>1184</sup> Joseph de Maistre, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau sur l'égalité des conditions parmi les hommes*, chap. I, in *Œuvres complètes* (VII-VIII), p. 520-521.

<sup>1185</sup> Voir, p. ex., R. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, p. 213 sq.

inattendue (parce que déjà éloigné du tout premier état de nature), est extrêmement brève par rapport au détail de l'état sanguinaire des sociétés commencées, il est préférable de le représenter ainsi : 1-2-1. Certes, Rousseau interpose un état encore primitif, mais non comme l'a interprété J. de Maistre, le confondant avec le premier état de nature que Rousseau, lui, distingue par l'adjectif « pur ». Un passage du chapitre IX de l'*Essai*, en plus d'être instructif sur l'inceste, élucide la position de cet état qui sauvegarde des qualités primitives, situé « à des distances égales de la stupidité de brutes et des lumières funestes de l'homme civil » :

Il y avoit des familles, mais il n'y avoit point de Nations ; il y avoit des langues domestiques, mais il n'y avoit point de langues populaires ; il y avoit des mariages, mais il n'y avoit point d'amour. Chaque famille se suffisoit à elle-même et se perpetuoit par son seul sang. Les enfans nés de mêmes parens croissoient ensemble et trouvoient peu à peu des manières de s'expliquer entre eux ; les sexes se distinguoient avec l'âge, le penchant naturel suffisoit pour les unir, l'instinct tenoit lieu de passion, *l'habitude tenoit lieu de préférence*, on devenoit maris et femmes sans avoir cessé d'être frère ou sœur.<sup>1186</sup> (Nous soulignons).

Inévitablement, à la suite du premier processus de comparaison avec les animaux, l'imagination fait un pas de plus avec les formations familiales, de manière à se distinguer du manque d'imagination et du solipsisme de l'homme Sauvage<sup>1187</sup>. Les familles ne se trouvant plus seules, comme celui-ci, la procédure de comparaison n'est toutefois pas montée au registre des préférences, de l'estime, de la jalousie, etc., qui déclenchent effectivement la cruauté et les vengeances initiées avec la société naissante. Ce début d'union et de convivialité entre différentes familles n'est pas exactement le même que celui auquel nous avons fait allusion, où les hommes vivaient encore isolés même s'ils étaient réunis en famille. Un bréviaire des étapes qui se relayent du pur état de nature aux sociétés naissantes, selon les informations combinées du second *Discours* et de l'*Essai*, peut nous fournir une vue panoramique et donc moins confuse de la lente succession de l'état primitif :

0. *Le degré zéro* : état embryonnaire, de pure abstraction de l'homme sauvage, c'est-à-dire celui de l'uniformité temporelle et spatiale.
1. État de dispersion et de solitude ; l'action de la perfectibilité dans l'homme sauvage est limitée à la connaissance de son propre corps et aux toutes

---

<sup>1186</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 406.

<sup>1187</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 144.

premières comparaisons avec les animaux ; appropriation de l'industrie et de l'instinct des animaux ; pitié encore inchoative.

2. Les hommes et les femmes sauvages commencent à avoir des relations qui se déploient au-delà de la simple satisfaction sexuelle instantanée<sup>1188</sup>, même si le sexe constitue le premier moteur de l'union et, par conséquent, des processus d'identification et de reconnaissance<sup>1189</sup> ; l'action de la pitié est étendue au couple.
3. Formation occasionnelle de groupements et d'associations motivés par des besoins d'intérêt commun ou conflictuel ; langage animal, universel ; développement subtil de l'imagination et de la perfectibilité ; identification des semblables ; activité de la pitié naturelle par rapport aux groupements.
4. Émergence des premières formations familiales (« Société conjugale »<sup>1190</sup>) : vie sédentaire, début de la période des cabanes ; la famille unie par des liens instinctifs vit pourtant isolée<sup>1191</sup>, sans amour conjugal ni paternel ; premier laboratoire du langage figuratif<sup>1192</sup>, sans établir pourtant une communication efficace<sup>1193</sup> ; la perfectibilité s'élève à un degré plus haut du développement des techniques ; action intégrale de la pitié.

---

<sup>1188</sup> Cf. Ibid., p. 147.

<sup>1189</sup> Avant des associations libres entre semblables, ce serait le couple mâle-femelle qui inaugurerait ce processus d'identification et de reconnaissance : « Les conformités que le temps put lui faire apercevoir entre eux, sa femelle et lui-même, le firent juger de celles qu'il n'apercevoit pas, et voyant qu'ils se conduisoient tous, comme il auroit fait en de pareilles circonstances, il conclut que leur manière de penser et de sentir étoit entièrement conforme à la sienne, et cette importante vérité, bien établie dans son esprit, lui fit suivre [...] les meilleures règles de conduite que pour son avantage et sa sûreté lui convînt de garder avec eux » (ibid., 2<sup>e</sup> Partie, p. 166). Cela démontre bien que le sentiment à l'origine de ce laboratoire d'identification n'est pas seulement l'amour de soi, mais plutôt une passion « ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre » (ibid., 1<sup>ère</sup> partie, p. 157), c'est-à-dire la passion sexuelle. Passion que Buffon, en parlant « De la puberté », lie directement aux organes sexuels (*Histoire naturelle de l'homme ; De la puberté*, p. 230). En termes généraux, comme le souligne Patrick Hochard, la passion n'est « pas seulement motif, moteur ou carburant de notre activité, elle est aussi et d'abord principe de connaissance – sentiment des rapports “entre nous et les autres êtres” –, fixant et éclairant la voie à suivre dans le commerce qui nous lie aux autres hommes » (« L'ordre de la passion », in *Penser l'homme - Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, p. 14).

<sup>1190</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note XII, p. 217.

<sup>1191</sup> *EOL*, IX, *OC* V, p. 396. Car « il faut noter que la norme anthropologique est toujours la non-relation. Nous restons dans l'élément de la vie (au sens hégélien), et l'“autre”, en tant qu'alter ego, n'a aucun sens à ce stade » (Sérgio Cardoso, « Do desejo à vontade. A constituição do estado político em Rousseau », *Discurso*, vol. 5, n° 6, 1975, p. 38 ; nous traduisons).

<sup>1192</sup> Ibid., p. 401 : « quand les premiers besoins les ont dispersés [les hommes primitifs] d'autres besoins les rassemblent, et c'est alors seulement qu'ils parlent » ; « le langage figuré fut le premier à naître » (ibid., III, p. 381). Sur le langage figuré chez Rousseau, voir Éric Marquer, *Art de penser et art de parler*, p. 435 et sq.

<sup>1193</sup> *EOL*, IX, *OC* V, p. 405 : les hommes « isolés dans leurs familles et sans communication », parce qu'« il falut bien se réunir pour les creuser ou du moins s'accorder pour leur usage ». Voltaire considère, pour sa part, que les premières formations familiales auraient pu exister avant l'utilisation de la langue, mais, contrairement à Rousseau, il avance cela pour prouver que l'homme a toujours vécu en société : *Essai sur*

5. Stade des « clans » (sans vrai lien social), où apparaissent les premiers regroupements entre familles ; il précède la formation des petites nations ; langage strictement domestique, pourtant succinctement plus développé que le langage initié à l'étape précédente ; amour borné à la famille ; familles unies par des liens naturels et mues par l'instinct ; la perfectibilité se montre un peu plus avancée ; l'homme réglé par la raison et les instincts ; action intégrale de la pitié.
6. Société commencée ou naissante : état sauvage, toutefois un peu éloigné de l'état primitif ; formation de nations, unies par des coutumes et non par des lois ; formation d'un « langage populaire » ; développement de la perfectibilité ; pitié quelque peu altérée ; émergence des sentiments de comparaison, de préférence, d'estime entre semblables ; état de vengeance et de cruauté ; « jeunesse du Monde », « juste milieu » de l'espèce.

Nous avons là la gradation nécessaire pour visualiser, situer et distinguer le dédoublement de l'état intermédiaire. Rousseau le compose à la fois par le premier regroupement de familles, encore entièrement retenu par la pitié naturelle, et par la formation des sociétés commencées, où la pitié est déjà légèrement modifiée. Compte tenu de cette disposition, l'utilisation sans discernement des deux premières citations de Rousseau pour désigner la « jeunesse du monde » est donc exclue. Il nous reste alors à faire écho à la critique de J. de Maistre, et à expliquer pourquoi Rousseau opte pour la société commencée comme « juste milieu » de cette période. En répondant à cette question, nous contemplons également l'autre : « Comment un état quelconque peut-il être tout à la fois intermédiaire et *primitif* » ? Ce que J. de Maistre semble n'avoir pas distingué, bien qu'il identifie la pluralité des étapes de l'état de nature<sup>1194</sup>, est que la constitution primitive n'est pas exclusive au premier état de nature, elle demeure – avec quelques altérations par rapport à l'homme sauvage – jusqu'aux premières déformations de la pitié. Elle correspond à toute la période où l'instinct prédomine comme conducteur des modes de vie. Et ce qui explique que cet état primitif se prolonge dans la période intermédiaire, c'est que les hommes et les femmes ne sont plus limités au sentiment unique d'une existence sensible. Ils y ont déjà acquis certaines idées et abandonné la

---

*les mœurs (Tome I)*, in *Œuvres de Voltaire*, t. XV, p. 32. « Quelle langue parleront ces familles sauvages et barbares ? elles seront sans doute long-temps sans en parler aucune ; elles s'entendront très bien par des cris et par des gestes » (id., *ibid.*, p. 33).

<sup>1194</sup> J. de Maistre, *op. cit.*, p. 520.

condition absolument solitaire des premiers hommes et des familles isolées, établissant ainsi un mode de vie distinct. De plus, la pitié y fonctionne de manière beaucoup plus effective que dans le premier état primitif.

Rien dans le texte de Rousseau ne permet de déduire, dans l'état qui met fin à l'isolement du noyau familial, la présence de biens, ni d'une inégalité communautaire, ni des effets néfastes des comparaisons. Pourquoi donc choisit-il la société naissante comme « juste milieu » ? Il convient de signaler tout d'abord que lorsque Rousseau dit que cet état est « le meilleur à l'homme », il ne s'agit pas de l'homme individuel, mais de l'espèce. Il s'agit d'une nette opposition à la dégénérescence de l'espèce<sup>1195</sup>, sans toutefois viser un retour à la vie physique des premiers hommes. En général, les raisons du choix de Rousseau sont dues, d'une part, à la nouvelle constitution cognitive et sentimentale et, d'autre part, aux liens sociaux alors établis avec la société naissante.

Les familles regroupées, sans former pourtant une nation, ne connaissent « point d'amour », sauf celui envers les membres de leur propre famille. Ces familles étant autosuffisantes, se perpétuent « par son seul sang ». Et même si les hommes sont retenus par la pitié, afin de prévenir les relations violentes, ils ont toujours des limites cognitives. Rousseau rectifie ensuite le « juste milieu », dans cette double composition de l'état intermédiaire, en commençant par mettre l'accent sur le « développement des facultés humaines », parce que les connaissances et les procédures de la comparaison réalisée – bien qu'impliquant des sentiments de préférence, d'estime, etc. – n'entrent pas en conflit avec l'autonomie individuelle et l'intérêt commun de l'espèce. L'amour expérimenté dans la société naissante ne se limite pas à l'amour de soi, puisqu'il s'étend à la dimension de l'identification et de la reconnaissance de l'ensemble social. C'est pourquoi Rousseau souligne qu'avec les familles unies dans l'état intermédiaire encore primitif, il n'y a pas de traces d'*amour social*, c'est-à-dire d'un véritable processus d'identification qui dépasse le noyau familial. La différence entre économie politique et économie domestique, que Rousseau établit au début de son article sur l'*Économie politique*, nous aide à comprendre le sens de cet amour social. L'origine du terme « économie », explique Rousseau, « ne signifie originairement que le sage et légitime gouvernement de la

---

<sup>1195</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 171.

maison » ; mais sans tarder « ce terme a été [...] étendu au gouvernement de la grande famille, qui est l'état »<sup>1196</sup>.

Pour distinguer ces deux acceptions – continue Rousseau –, on l'appelle dans ce dernier cas, *économie générale*, ou *politique* ; et dans l'autre cas, *économie domestique*, ou *particulière* [...] Quand il y auroit entre l'état et la famille autant de rapport que plusieurs auteurs le prétendent, il ne s'ensuivroit pas pour cela que les règles de conduite propres à l'une de ces deux sociétés, fussent convenables à l'autre [...].<sup>1197</sup>

De même, nous pouvons appeler *amour domestique* celui qui se limite au sein de la famille (pourvue d'un langage aussi *domestique*) ; et *amour social*, celui qui étend les processus d'identification à l'ensemble de la société (avec un « langage populaire » développé). Le premier amour ne convient qu'à l'union du noyau familial, tandis que le second, en établissant une identification générale avec l'ensemble de la société, est le seul amour adapté à la vie de la « grande famille ».

Pour certains commentateurs<sup>1198</sup>, l'amour est un facteur décisif pour comprendre que le choix de Rousseau se porte sur la société commencée. Il est vrai que l'amour, dans sa dimension d'identification sociale, est le lien sensible de la société qui émerge en tant que nation, unie par les mœurs et non par les lois. Mais du point de vue organisationnel, nous estimons que la langue est le facteur décisif pour trancher la société naissante des familles<sup>1199</sup> rassemblées, sans dimension ni cohésion sociale. Si l'on pense au langage de la société naissante à l'aide de son concept contigu – « la plupart des Sauvages » (*PDS*) –, on sait qu'il est encore en décalage par rapport à celui développé dans l'état civil ; mais qu'il s'est entre-temps établi, au-delà du langage purement domestique, comme langage social<sup>1200</sup>. La langue qui se développe de manière insensible avec les familles isolées, et acquiert par la suite un caractère domestique avec le regroupement des familles, est toujours entrecoupée par le langage gestuel. Jusque-là la strate de l'expressivité communicationnelle ne se dégage pas absolument du physique, ce qui ne changera considérablement qu'avec l'avènement des premières « nations », en effectuant le passage à la strate de l'esprit, bien qu'encore sauvage, ayant pour assise l'*ethos* et pas

---

<sup>1196</sup> *EP*, *OC* III, p. 241.

<sup>1197</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1198</sup> V. Goldschmidt, op.cit., p. 444.

<sup>1199</sup> Cf. Barbara Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento – Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 90.

<sup>1200</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 167.



encore le *logos*<sup>1201</sup> : « Là se firent les premières fêtes [...] *le geste empressé ne suffisoit plus*, la voix l'accompagnoit d'accents passionnés [...] Là fut enfin le vrai berceau des peuples, et du pur cristal des fontaines sortirent les *premiers feux de l'amour* »<sup>1202</sup> (nous soulignons). C'est ce langage que Maupertuis comprend comme un indice possible « des vestiges des premiers pas qu'a fait l'esprit humain »<sup>1203</sup>. Toutefois, il n'est pas question d'un langage unifié et général, comme celui utilisé par les missionnaires pour évangéliser et exploiter l'Indigène, et auquel La Condamine fait référence<sup>1204</sup>. Celui-ci part de l'homogénéisation des caractères linguistiques de diverses nations sauvages. Avec les sociétés sauvages et conséquemment avec la société naissante, la langue se forme sous le signe de la contingence, c'est-à-dire à partir des rapports entre les membres de la communauté et l'environnement, donc de leur *ethos* commun.

Les groupements familiaux, antérieurs à la formation des nations particulières, n'expérimentent pas le lien social avec l'amour, ce qui est tout à fait nécessaire à la formation d'un « langage populaire », quoiqu'encore précaire. Il faut franchir cette étape pour s'élever à l'amour dans sa dimension sociale, afin de former un langage national, car « ce n'est ni la faim ni la soif, mais l'amour la haine la pitié la colère qui leur ont arraché les premières voix »<sup>1205</sup>. La dimension sociale de la langue est ce qui pousse la société à dépasser l'« isolement » à peu près physique d'une langue domestique vers une langue nationale. Si la langue de la société commencée ne suffit toujours pas « pour exprimer toutes les pensées des hommes », elle prend en quelque sorte « une forme constante » pour « être parlée en public, et influencer la Société »<sup>1206</sup> naissante : et ainsi s'insèrent les symboles pour représenter la beauté, la force guerrière, le chant, le bien commun, etc. Ainsi Rousseau peut affirmer que « les Lapons et les Caffres, vivant en corps de Nations, ont-ils des multitudes d'idées », non seulement « acquises » comme « communiquées »<sup>1207</sup>. La parole peut servir même à distinguer « l'homme entre les

---

<sup>1201</sup> Car, en altérant un peu le sens de ce qui dit Derrida, « c'est que la voix, productrice des *premiers symboles*, a un rapport de proximité essentielle et immédiate avec l'âme. Productrice du premier signifiant, elle n'est pas un simple signifiant [comme celui des familles isolées, p. ex.] », vu que la « première convention [effectivement *populaire*] » ne se rapporte plus à la « signification naturelle et universelle » des cris, etc., mais « se produirait comme langage parlé » au niveau du social. (Derrida, *De la Grammatologie*, p. 21-22).

<sup>1202</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 406.

<sup>1203</sup> Maupertuis, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, éd. cit., § III, p. 356.

<sup>1204</sup> Cf. La Condamine, *Relation abrégée*, p. 114.

<sup>1205</sup> *EOL*, II, OC V, p. 380.

<sup>1206</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 151.

<sup>1207</sup> *LCB*, OC IV, p. 952.

animaux », mais c'est le « langage [qui] distingue les nations entre elles »<sup>1208</sup>. L'amour de soi, l'amour « conjugal, et l'amour Paternel », qui font de la famille le canevas d'« une petite Société »<sup>1209</sup>, ne dépassent pas le noyau familial ; tout comme la langue nationale n'a pas la force communicative nécessaire pour établir les liens conventionnels d'une nation politique. En ce sens, Locke affirme que « la parole est le lien majeur qui garde unie la société humaine et le canal normal pour transmettre d'un homme à l'autre et d'une génération à l'autre les progrès de la connaissance »<sup>1210</sup>, comme aussi « leurs découvertes, leurs raisonnements »<sup>1211</sup>.

L'amour et le langage apparaissent donc comme les éléments formels poussant Rousseau à choisir la société commencée comme « juste milieu ». Au-delà d'être une projection pour l'espèce, elle est aussi un miroir pour « Jean-Jacques » lui-même<sup>1212</sup>. Le « juste milieu » fonctionne ainsi comme paradigme inhérent à la logique interne de la théorie de l'homme et de la doctrine de la société et des mœurs. Rousseau ne projette pas, à l'extérieur, un modèle rétroactif pour le genre humain. Pourtant la société commencée fonctionne au niveau de l'espèce comme un point d'orientation, comme une boussole, ce qui ne signifie pas l'imposition d'un modèle *ad substantiam* pour la société civile, mais plutôt la conceptualisation précise des éléments *unianthropologiques*, primitifs, naturels.

Rousseau établit un « juste milieu » pour l'espèce sans toutefois, nous insistons, viser un retour à cette période. En articulant les nations sauvages comme concept, il saisit les éléments composants nécessaires pour que la société commencée puisse figurer comme « juste milieu ». Rappelons que le concept des sociétés sauvages (*PDS*), ne correspond pas au plus haut degré de sauvagerie. Comme observé dans l'*elucidarium*, les Esquimaux sont, d'après l'échelle de la sauvagerie de Rousseau – à l'exception de l'homme sauvage – classés comme le peuple le plus sauvage. Le paramètre de

---

<sup>1208</sup> *EOL*, I, *OC* V, p. 375.

<sup>1209</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 168.

<sup>1210</sup> Locke, *Essai de l'entendement humain*, livre III, chap. 11, § 1, op. cit., p. 227.

<sup>1211</sup> Id., *Ibid.*, § 5, p. 229.

<sup>1212</sup> Dans une distinction entre Jean-Jacques Rousseau, le citoyen de Genève, et Jean-Jacques, J. Starobinski fait une observation pertinente sur la relation avec le langage primitif : « la parole doit prendre en charge la singularité du sujet parlant. Singularité que la langue primitive, selon la théorie de Rousseau, garantissait, et dont il prétend conserver pour lui-même le privilège, dans la spontanéité du cœur. Musicien et poète, il n'a pas oublié la langue de la société commencée, il est un habitant du “monde enchanté” : il est Jean-Jacques » (J. Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », in *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, p. 378).

classification ne porte donc pas sur la caractéristique superficielle de la nudité<sup>1213</sup>. On saisit mieux ce classement, pour évoquer les termes de Lévi-Strauss, avec le passage du cru au cuit. Pour Rousseau, ni « l'estomac ni les intestins de l'homme ne sont pas faits pour digérer la chair crüe [...] À l'exception peut-être des seuls Esquimaux », car « les sauvages mêmes grillent leurs viandes »<sup>1214</sup>. Par ailleurs, dans une autre échelle de la sauvagerie, les sauvages qui vivent plus ou moins à la même latitude des Esquimaux, sont jugés par Voltaire non pas sur le passage du cru au cuit, mais sur le degré d'« industrie » en général<sup>1215</sup>, ce qui fait remonter à une tradition descriptive des outils des sauvages en place depuis Colomb<sup>1216</sup> et que se poursuivra jusqu'à l'archéologie moderne. L'attention portée par Rousseau au passage du cru au cuit, dans le repérage de son échelle de la sauvagerie, ne signifie pas pour autant que le philosophe ne s'attache pas aux déploiements des techniques, au contraire, c'est la révolution des techniques et de l'industrie que va marquer définitivement la dernière révolution rendant possible l'apparition de l'état agricole et puis civil.

*c. La qualitas du « juste milieu »*

Jusqu'ici, nous nous sommes bornés à élucider la duplication des strates dans l'étape intermédiaire de l'historicité, et à en exposer quelques éléments formels qui ont corroboré le choix de Rousseau du « juste milieu ». Les qualités qui justifient ce choix doivent être encore explorées dans leurs détails. L'élection de Rousseau correspond parfaitement à l'état des nations sauvages que Montaigne désigne comme l'« heureux point »<sup>1217</sup>.

En ce qui concerne la *qualitas* de la société naissante, la liberté et l'égalité doivent être évoquées en premier lieu, tant au niveau individuel que collectif. Nous nous occuperons ensuite de la bonté ; puis de la relation avec les choses, qui s'articule avec l'absence de techniques de production avancées telles que l'agriculture et la métallurgie. De plus, nous pouvons évoquer aussi l'absence d'une économie monétaire<sup>1218</sup>. À ce sujet,

---

<sup>1213</sup> Lafitau observe ce détail par opposition à la nudité des sauvages des « pays Méridionaux d'Amérique » : « la nudité des Sauvages est entière ou presque entière », tandis que « les Eskimaux [...] sont tellement vêtus que tout est couvert excepté le visage & les mains » (*Mœurs des Sauvages*, tome II, chap. I, op. cit., p. 26).

<sup>1214</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 403.

<sup>1215</sup> Voltaire, op. cit., chap. II – « Des différentes races d'hommes », p. 12.

<sup>1216</sup> Cf. Annie Jacob, *Le travail, reflet des cultures - du sauvage indolent au travailleur productif*, Paris, PUF, 1994, 121.

<sup>1217</sup> Montaigne, op. cit., p. 210.

<sup>1218</sup> Absence à laquelle Montaigne avait déjà fait référence (*Les Essais*, III, 6, p. 913).

il suffit de rappeler ici, comme premier exemple, l'avertissement de Rousseau<sup>1219</sup> en 1772, dans ses *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne* : il faut « rendre l'argent méprisable, et s'il se peut inutile »<sup>1220</sup>. Le « système » d'un commerce indépendant chez les sociétés sauvages, sans l'utilisation de monnaie, les maintient dans un état, comme le dit Montaigne, d'absence « de richesse ou de pauvreté ». À cette absence d'économie monétaire, s'allie une sorte d'économie des désirs et des besoins. Cette économie se configure par rapport aux choses. En ce sens, la procédure de comparaison – suivie par l'estime et le sentiment de préférence – ne se rapporte pas à la propriété foncière<sup>1221</sup>. Du point de vue individuel, de l'homme de la société commencée, il faut souligner : (i) la présence de l'amour social, comme déjà remarqué ; (ii) la formation des facultés virtuelles<sup>1222</sup> ; (iii) la santé. L'amour et les facultés virtuelles seront abordés ailleurs dans le cadre du « moi relatif » (terme qui, ne figurant pas dans le second Discours, reste néanmoins pertinent à la psychologie alors appliquée). La liberté sera également explorée séparément plus tard. Nous nous limitons donc à exposer ici l'état de santé et le rapport aux choses.

Sur la santé des peuples sauvages, Montaigne observe qu'« il est rare d'y voir un homme malade ; et [les « tesmoins »] m'ont assuré n'en y avoir vu aucun tremblant, chassieux, edenté, ou courbé de vieillesse »<sup>1223</sup>. Connaissant ces observations, Rousseau loue la santé et la robustesse des peuples rustiques de l'antiquité, et affirme que l'homme de bien est heureux de se battre nu<sup>1224</sup>, non pas pour extérioriser une fierté égotique, mais pour pouvoir ainsi faire preuve de son autonomie. Cette référence à cet homme de bien est tout à fait l'équivalent du courage bien connu des sauvages. Dans la note précédant cet éloge, Rousseau fait référence à la nudité des « Sauvages de l'Amérique » et à leur

---

<sup>1219</sup> Rédigé dans le sillage de Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre IV, chap. VII, p. 163 : « Il faut [...] bannir l'argent dans ces institutions » sociales.

<sup>1220</sup> *CGP*, [XI] Système Économique, *OC* III, p. 1004. Se débarrasser de l'argent est une condition pour vivre « dans la véritable abondance, dans la justice, et dans la liberté » (ibid., loc. cit.). Cf. aussi le *Projet de constitution pour la Corse* : « Par tout où l'argent régné celui que le peuple donne pour maintenir sa liberté est toujours l'instrument de son esclavage » (*PCC*, « Fragments séparés », *OC* III, p. 941 ; voir également p. 946). Sur la critique de l'argent dans les *Considérations sur le Gouvernement de la Pologne*, cf. Jacira de Freitas, « Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica do dinheiro », *Argumentos*, ano 4, n° 8, 2012, p. 78-88.

<sup>1221</sup> Voir J.-F. Spitz, op. cit., p. 125-126.

<sup>1222</sup> Comme note à juste titre R. Masters, « le perfectionnement des facultés des individus en harmonie avec le perfectionnement de l'espèce atteint son point culminant dans la société sauvage » (op. cit., p. 216).

<sup>1223</sup> Montaigne, op. cit., I, 31, p. 207.

<sup>1224</sup> *DSA*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 8.

caractère d'insoumission<sup>1225</sup>. Et lorsqu'il imagine un combat entre l'homme sauvage, nu et désarmé, contre un homme civil<sup>1226</sup>, Rousseau se réfère ensuite, dans la note VI, aux exemples « de la force et de la vigueur des hommes chez les nations barbares et sauvages »<sup>1227</sup>. Rousseau évoque également, dans cette même note, l'exemple d'un « Indien de Buenos Aires » qui, pour « racheter sa liberté », propose « au Gouverneur » d'appriivoiser un taureau pour en combattre deux autres. « L'indien tint la parole et réussit dans tout ce qu'il avait promis »<sup>1228</sup>. L'homme des sociétés sauvages est prêt à combattre nu, il est sain et vigoureux, et maints récits de voyage en témoignent.

Par ailleurs, la santé des peuples sauvages pourrait être considérée comme l'équivalent de la santé des Africains noirs, des peuples de l'antiquité et des paysans. Mais comme Rousseau articule le concept de sociétés naissantes avec celui de sociétés sauvages, nous nous limiterons à ce dernier. Dans la première partie du second *Discours*, Rousseau évoque une fois de plus la santé des sauvages :

Quand on songe à la bonne constitution des Sauvages, au moins de ceux que nous n'avons pas perdus avec nos liqueurs fortes<sup>1229</sup>, quand on sait qu'ils ne connoissent presque d'autres maladies que les blessures et la vieillesse, on est très porté à croire qu'on feroit aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celles des Sociétés civiles.<sup>1230</sup>

A côté de Pope – pour qui les maladies naissent avec le luxe<sup>1231</sup> –, Rousseau souligne l'opposition entre une société pleine de maladies et une société naturellement saine. Il énumère ainsi maintes causes de maladies qui encombrant la vie civile<sup>1232</sup>, toutes éloignées non seulement de la vie fictive de l'homme sauvage, mais aussi de la vie réelle de l'homme des sociétés sauvages. Ces deux types de sauvage, fictif et réel, étant naturellement dans le plan limitrophe de l'économie animale<sup>1233</sup>, ne sont confrontés

---

<sup>1225</sup> Nous reviendrons sur cette note dans ce même chapitre.

<sup>1226</sup> Cf. *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 136.

<sup>1227</sup> *Ibid.*, Notes, note VI, p. 199. Voir aussi *ibid.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 137 : « Voilà sans doute les raisons pourquoi les Negres et les Sauvages se mettent si peu en peine des bêtes féroces qu'ils peuvent rencontrer dans les bois. Les Caraïbes de Venezuela vivent entre'autres, à cet égard, dans la plus profonde sécurité et sans le moindre inconvénient. Quoiqu'ils soient presque nus, dit François Corréal, ils ne se laissent pas de s'exposer hardiment dans les bois, armés seulement de la flèche et de l'arc ; mais on n'a jamais ouï dire qu'aucun d'eux ait été dévoré des bêtes ».

<sup>1228</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>1229</sup> Anecdote qui se trouve aussi chez Lafitau, *op. cit.*, chap. II, p. 99.

<sup>1230</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 138.

<sup>1231</sup> Pope, *Essai sur l'homme* [1734], Utrecht, chez Etienne Neaulme, 1737, p. 52.

<sup>1232</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 138.

<sup>1233</sup> Cf. *DR*, *OC* III, p. 92 ; *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 139 ; et *E*, I, *OC* IV, p. 271. Au-delà de Rousseau, voir Cumberland, *op. cit.*, chap. I, § XXV, p. 76 ; chap. II, § XVIII, p. 139 ; et Condillac, *Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984, 1<sup>ère</sup> partie, chap. 1, p. 316.

qu'aux maux les plus naturels, i. e. les « infirmités naturelles » réduites à l'enfance et à la vieillesse<sup>1234</sup>. Ce qui justifie que la santé des sauvages soit saisie comme l'un des éléments du concept des sociétés sauvages (*PDS*) qui, à son tour, transmet au concept de sociétés naissantes l'idée de santé pour l'espèce.

Rousseau compose et organise, avec cette idée, quatre éléments de la sauvagerie. Ce carré sauvage s'articule en opposition à l'état domestique<sup>1235</sup>. Il comporte deux éléments de conjecture et deux éléments de l'expérience. Du côté de la composition conjecturale, nous avons l'homme sauvage et l'Émile ; et du côté fondé sur l'expérience, les sociétés sauvages et l'économie animale. Ce dernier élément constitue la base structurelle du carré sauvage alors mis en œuvre. C'est pourquoi Rousseau évoque consciencieusement la santé animale dans l'élaboration du paradigme sauvage. D'abord, en conjecturant la santé de l'homme sauvage, ensuite lorsqu'il évoque la santé des sociétés sauvages, et enfin quand il idéalise la santé d'Émile : « On me dira que les animaux vivant d'une manière plus conforme à la nature doivent être sujets à moins de maux que nous. Hé bien cette manière de vivre est précisément celle que je veux donner à mon élève ; il en doit donc tirer le même profit »<sup>1236</sup>. Dans ce carré, la santé fonctionne toujours selon l'ordre de la nature.

Ce n'est que dans cette harmonie avec la nature que l'on peut concevoir la vertu individuelle et par conséquent la vertu sociale. Dans les *Notes sur « De l'Esprit » d'Helvétius*, plus précisément dans la remarque faite à propos d'une phrase de la page 81 – “*tout devient légitime et même vertueux pour le salut public*” –, Rousseau écrit : « le salut public n'est rien si tous les particuliers ne sont en sûreté »<sup>1237</sup>. L'expression « sûreté » doit ici être comprise au-delà des abstractions d'un salut généralisé, qui, en fait, exclue une partie considérable de la population. Ce qui importe, c'est que la santé publique soit évaluée en fonction de l'état de santé de chaque individu, et que cela soit conforme à la *propriété commune* de son type, de sa nature. Une réflexion de Leibniz,

---

<sup>1234</sup> Cf. *DI*, 1ère partie, *OC* III, p. 137-138.

<sup>1235</sup> « Ajoutons qu'entre les conditions Sauvage et Domestique la différence d'homme à homme doit être plus grande encore que celle de bête à bête ; car l'animal, et l'homme ayant été traités également par la Nature, toutes les commodités que l'homme se donne de plus qu'aux animaux qu'il apprivoise, sont autant de causes particulières qui le font dégénérer plus sensiblement » (ibid., p. 139).

<sup>1236</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 271.

<sup>1237</sup> *NEH*, *OC* IV, p. 1126.

dans ses *Essais de Théodicée*, semble être pertinente pour conclure la méditation sur la santé des sociétés sauvages par rapport à la santé des animaux :

Je ne m'étonne pas si les hommes sont malades quelquefois, mais [...] je m'étonne qu'ils le sont si peu, et qu'ils ne le sont point toujours ; et c'est aussi ce qui nous doit faire estimer davantage l'artifice divin du mécanisme des animaux, dont l'auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir ; car c'est la nature qui nous guérit plutôt que la médecine.<sup>1238</sup>

Certes, Rousseau s'empare de la nature des animaux comme référence idéale, puisqu'il croit aussi que la nature nous guérit mieux que la médecine ; mais, selon les observations menées pendant le développement de sa critique de la civilisation, la société devient de plus en plus malade et propice aux maladies. L'augmentation des maladies s'ajoute à la dépendance entraînée par le développement de la médecine. Quel est le plus funeste, les maladies ou la médecine elle-même ? C'est une question qui apparaît et réapparaît en différentes occasions. À partir de ce diagnostic, Rousseau établit la santé de la société commencée, articulée dans ce carré sauvage, comme paramètre de la santé de l'espèce, parce qu'enfin, prendre seulement l'exemple de l'économie animale ne serait pas très favorable à sa théorie sociale ni à sa réception.

Passons maintenant à l'approche sur les relations établies avec les choses.

Il faut remarquer d'entrée de jeu que la conception de Rousseau d'une économie des besoins ne peut être bien comprise qu'en étant saisi dans sa radicalité absolue, compte tenu que pour lui « tout est source du mal au-delà du nécessaire physique »<sup>1239</sup>. La nature nous constitue avec un nombre suffisant de besoins. Lorsqu'on les dépasse, l'espèce se dirige inévitablement vers la dépendance extra-physique<sup>1240</sup>. Mais comme la conception d'économie des besoins est poussée, par le philosophe, à sa radicalité totale, même un besoin physique peut impliquer une dépendance. Tout dépend des moyens de satisfaction. Les peuples pastoraux décrits ailleurs par Montesquieu, se livrent à un jeu de dépendance avec « leurs troupeaux », dont ils ne peuvent plus se séparer. Car ce sont ces animaux « qui font leur subsistance », de façon que tout y « doit marcher ensemble »<sup>1241</sup>. Alliée aux modes de subsistance dominants des sociétés sauvages (chasse et pêche), l'abondance

---

<sup>1238</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1<sup>ère</sup> partie, § 14, p. 111.

<sup>1239</sup> DR, OC III, p. 95.

<sup>1240</sup> « La nature ne nous donne que trop des besoins ; et c'est au moins une très-haute imprudence de les multiplier sans nécessité, et de mettre ainsi son ame dans une plus grande dépendance » (Ibid., loc. cit.).

<sup>1241</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre XVIII, chap. XIII, p. 440.

décrite à maintes reprises – dans les récits de voyage<sup>1242</sup> – met ces sociétés hors de cette dépendance. D'un autre point de vue, on peut signaler la dépendance mise en place avec les cabanes, biens déjà établis depuis l'émergence de familles isolées. Certes, les huttes introduisent une dépendance, bien qu'inchoative, parce qu'elles dépassent les besoins physiques les plus immédiats : s'il n'y a pas de cabane, on n'arrête pas pour autant de dormir. Mais pour Rousseau, comme aussi pour Montesquieu<sup>1243</sup>, les cabanes ne constituent pas une propriété au sens fort du terme. Bien que tous deux s'accordent à dire que les premières querelles sont engendrées dès leur apparition. Ces cabanes, qui pour Locke ne révèlent que la pauvreté des « Américains », sont comprises pour Rousseau dans le cadre d'une économie des besoins encore équilibrée.

Sans rapport avec le système monétaire<sup>1244</sup> et limités à une économie minimale de besoins, les sauvages ne conçoivent pas l'or comme une richesse. Leur champ d'évaluation ne s'étend pas à ce type de « fiction ». Fiction que Rousseau appelle de « signes représentatifs des matières » qui « n'ont proprement aucune valeur absolue »<sup>1245</sup>, puisque « toutes les opérations qui se font sur les monnoyes pour en fixer la valeur, ne sont [...] qu'imaginaires »<sup>1246</sup>. La cabane – hors de la valorisation monétaire et de l'institution légale de la propriété – n'apporte pas d'autres maux que d'éventuelles querelles<sup>1247</sup>. Dans ce sens, Rousseau est également d'accord avec Montesquieu : « quand un peuple n'a pas l'usage de la monnaie, on ne connaît guère, chez lui, que les injustices qui viennent de la violence »<sup>1248</sup>. Rousseau est aussi d'accord avec Montesquieu sur les petites récoltes autour des cabanes, ainsi que sur le fait qu'elles ne caractérisent pas l'agriculture comme un moyen de subsistance. Au-delà du fait que « cette culture suppose

---

<sup>1242</sup> Voir, p. ex., Lafitau, op. cit., chap. II, p. 106.

<sup>1243</sup> Montesquieu, op. cit., livre XVIII, chap. XII, p. 439.

<sup>1244</sup> En évoquant l'exemple du « degré de provoyance du Caraybe », Rousseau dit qu'« il vend le matin son lit de coton, et vient pleurer le soir pour le racheter » (*DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 144), sans toutefois expliquer s'il s'agit d'un système d'échange d'objets établi après l'invasion des « conquérants », comme le rapportent les documents de voyage, ou si ce sauvage utilise leur monnaie. Il s'agit très probablement d'un échange d'objets – miroirs, couteaux, etc. – comme cela était courant à l'époque. Et si, exceptionnellement, cette « vente » est faite en échange d'argent, cela ne signifie pas automatiquement que les sauvages ont adopté le système monétaire européen.

<sup>1245</sup> *FP*, VII, 2, *OC* III, p. 520.

<sup>1246</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1247</sup> Autrement, Diderot conçoit ces querelles comme des guerres et, s'écartant de Rousseau, voit l'origine de ces guerres entre l'homme sauvage et les animaux qui se disputent déjà la forêt. Voir Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B*, in *Œuvres philosophiques*, éd. de P. Vernière, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 462-463.

<sup>1248</sup> Montesquieu, op. cit., livre XVIII, chap. XVI, p. 441.



beaucoup d'arts et des connaissances », pour Montesquieu « la culture de terre demande [pareillement] l'usage de la monnaie »<sup>1249</sup>.

Locke, en discutant du texte biblique, affirme que la terre est un bien commun à tous les hommes<sup>1250</sup>, et en infère que « le fruit ou le gibier qui nourrit un Sauvage des Indes [...] lui appartient en propre, et il en est si bien le propriétaire »<sup>1251</sup>. Il est propriétaire parce qu'il s'agit des moyens requis pour satisfaire les nécessités physiques. Ce qu'on peut d'ailleurs comprendre comme l'action de la « raison naturelle », en tant que dispositif d'auto-préservation. Rien d'autre que le travail – soit sur la terre, soit vers les animaux – ne garantit le sens de la propriété. Ainsi, pour Locke, même la nourriture est considérée comme une sorte de propriété. Et si quelqu'un s'empare du bien d'autrui, il viole les lois naturelles (on a déjà vu comment Locke remplit son état naturel de notions juridiques). Lorsque les hommes primitifs, dans les premiers groupements, croisent leurs intérêts autour de la chasse, Rousseau se limite à une description impartiale. Il ne cherche pas à savoir si l'homme qui s'est approprié la chasse a agi de manière légale ou illégitime. Tout au plus, il constate le conflit d'intérêts. Rousseau ne se réfère à « une sorte de propriété » que dans la caractérisation de « l'établissement et la distinction des familles », c'est-à-dire le moment où elles construisent « des huttes de branchages, qu'on s'avisait ensuite d'enduire d'argile et de boue »<sup>1252</sup>. C'est « le premier joug qu'ils [les sauvages] s'imposèrent sans y songer, et la première source des maux qu'ils préparèrent à leurs Descendants »<sup>1253</sup>.

Si le « Caraybe » regrette son lit rustique « vendu » la veille, c'est parce que ce petit « confort » était devenu un nouveau besoin. En plus des commodités minimales, la cabane apparaît donc comme une « sorte de propriété ». Elle émerge dans le registre de l'inégalité naturelle, physique<sup>1254</sup> ; et ce qui empêche les autres de s'approprier ce germe de propriété, c'est la force, c'est le combat et non les lois déjà existantes – comme le dit Locke – « parmi les peuples civilisés, qui ont fait tant de lois positives pour déterminer la propriété »<sup>1255</sup>. Dans cet état, rien n'établit le droit à la propriété ou à sa protection

---

<sup>1249</sup> Id., Ibid., livre XVIII, chap. XV, p. 441.

<sup>1250</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. V, § 25, p. 162.

<sup>1251</sup> Id., Ibid., § 26, p. 163.

<sup>1252</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 167.

<sup>1253</sup> Ibid., p. 168.

<sup>1254</sup> Car « les plus forts furent vraisemblablement les premiers à se faire des logements qu'ils se sentoient capables de défendre » (ibid., loc. cit.).

<sup>1255</sup> Locke, op. cit., chap. V, § 30, p. 165.

juridique. La propriété est, dans la période des cabanes, tout à fait minimale : un tas de bois et d'argile sur un terrain sans propriétaire. La différence entre Locke et Rousseau est que le premier considère le droit de la propriété comme une « loi originelle de la nature »<sup>1256</sup>, tandis que pour le second elle est le résultat d'une expérience sociale avancée, donc hors des lois naturelles.

Dans la société naissante, Rousseau identifie l'émergence d'une sorte de propriété, certaines commodités et tout un champ de relations violentes. Pourquoi ces caractéristiques ne l'empêchent-elles pas de l'élire comme « juste milieu » ? Voyons trois aspects qui peuvent éclairer cette question. Primo : les sentiments de préférence, d'estime et de considération sont déterminés par des attributs, qualités ou talents. « L'estime publique » – hormis le fait qu'elle introduit l'inégalité et les vices – ne tourne qu'autour du mérite personnel, du ludique ou de l'esthétique : « Celui qui chantoit ou dansoit le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent »<sup>1257</sup>. Secundo : l'inégalité qui est insérée dans la société naissante n'est pas matérielle, elle n'implique nullement la division entre le *tien* et le *mien*. « Avant que ces mots affreux de *tien* et de *mien* fussent inventés ; avant qu'il y eût de cette espèce d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres, et de cette autre espèce d'hommes fripons et menteurs qu'on appelle esclaves », et encore « avant qu'il eût des hommes assez abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres hommes meurent de faim ; avant qu'une dépendance mutuelle les eût tous forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres »<sup>1258</sup>, il y avait des sociétés sans le tien et le mien, sans maîtres et esclaves, sans production de superflu, sans inégalités matérielles, telles que les sociétés sauvages. De plus, l'appréciation mutuelle, dans la période de la société commencée, n'implique pas une dépendance instantanée. L'inégalité sociale ne découle pas immédiatement de l'inégalité naturelle. La force permet au fort de construire une hutte d'avance par rapport aux plus faibles, ou d'avoir plus d'agilité dans l'art de la « guerre » et de la chasse ; mais les plus faibles construisent eux aussi, sans entrave, leurs huttes ; de même ils pêchent et chassent sans empêchements. Et la beauté, même si elle représente une sorte d'*inégalité* irrémédiable, n'est rien d'autre que « l'assemblage de traits les plus communs »<sup>1259</sup>, sans conséquences néfastes donc pour les rapports intrasociaux. Les commodités qui émergent avec la société naissante

---

<sup>1256</sup> Id, Ibid., loc. cit.

<sup>1257</sup> Ibid., p. 169.

<sup>1258</sup> DR, OC III, p. 80.

<sup>1259</sup> FP, III, 6, OC III, p. 483.

sont certes nuisibles à l'espèce, mais elles ne relèvent pas pour autant de l'inégalité sociale. Et là où il n'y a « point de luxe, il n'y aura point de pauvres »<sup>1260</sup>. Tertio : comme il n'y a pas de luxe, pas de division entre pauvres et riches, nulle dépendance mutuelle ou de propriété, il n'y a pas de culture de la terre (sauf la culture de certaines racines et légumes autour de chaque cabane)<sup>1261</sup>. Tout ce qui découle des indispositions provoquées par les comparaisons, le sentiment d'estime, de préférence et de jalousie, c'est-à-dire la vengeance, « le mépris », « la honte et l'envie », affectent essentiellement l'innocence et le « bonheur »<sup>1262</sup> ; mais non la liberté, l'égalité, l'autonomie, ou l'indépendance individuelle et collective. Dans l'état intermédiaire, les hommes peuvent même – selon les mots de Montaigne – être « tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses », ou de leurs semblables, « mais non par les choses mesmes »<sup>1263</sup>. Si au-delà de la beauté et de certaines qualités, le sauvage se distingue aussi par la force, cela ne fait pas de lui le maître de son prochain. La force peut être acceptée par Grotius et Hobbes, dans le sillage d'Aristote<sup>1264</sup>, comme justification de la domination naturelle et de l'esclavage, mais non par Rousseau<sup>1265</sup>. « Aristote disait – comme souligne Leibniz – que celui-là [l'esclave] est dans une servitude naturelle (*natura servus*) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné »<sup>1266</sup>. Et Hobbes, à son tour, nomme cette relation « domination naturelle »<sup>1267</sup> ; tandis que Rousseau, dans le second *Discours*, la limite à des termes d'inégalité physique ou naturelle, qui n'impliquent nullement une relation de domination ou de dépendance. La dialectique du maître-esclave est bannie des relations dans la société naissante.

De surcroît, il n'y a pas de division structurée du travail dans la société sauvage, la division qu'on y trouve est à peine binaire et simple : l'homme s'occupe des activités extérieures (guerre, chasse, pêche et fabrication des ustensiles nécessaires à ces fins<sup>1268</sup>), et la femme de l'économie domestique. Mais, « dès qu'il fallut des hommes pour fondre

---

<sup>1260</sup> DR, OC III, p. 79.

<sup>1261</sup> DI, 2<sup>e</sup> partie, OC III, p. 172-173.

<sup>1262</sup> Ibid., p. 170.

<sup>1263</sup> Montaigne, op. cit., I, 14, p. 51.

<sup>1264</sup> Cf. CS, I, II, OC III, p. 353.

<sup>1265</sup> Ibid., I, IV, p. 355.

<sup>1266</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 2<sup>ème</sup> partie, § 227, p. 255.

<sup>1267</sup> Hobbes, op. cit., chap. VIII, § 1, p. 179.

<sup>1268</sup> Dans l'*Émile*, lors d'une discussion sur la disposition physique de l'homme et de la femme, Rousseau nous donne une description de cette division des tâches : « Il y a de pays où les femmes accouchent presque sans peine et nourrissent leurs enfans presque sans soin ; j'en conviens : mais dans ces mêmes pays les hommes vont demi-nuds en tout tems, terrassent les bêtes féroces, portent un canot comme un havre-sac, font des chasses de sept ou huit cents lieues » (*E*, V, OC IV, p. 699).

et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là », et ainsi la dépendance déclenche une série d'activités et de moyens. En bref, les relations de travail s'établissent au-delà de l'autosatisfaction, avec la division des terres et l'instauration de la propriété. Cette étape est équivalente<sup>1269</sup> à celle conçue par Locke, où la propriété est justifiée et légitimée par le travail. Il est inutile d'insister sur ce qui est évident et bien connu de tous, c'est-à-dire que le travail et sa division continue, impliquant la production d'excédents, engendre l'inégalité, l'esclavage. Et par conséquent, le genre humain « se mit lui-même à la veille de sa ruine »<sup>1270</sup>.

À la suite de cet exposé, on pourrait encore faire écho au raisonnement critique de Joseph de Maistre, et réfuter la « logique » de la doctrine des sociétés en affirmant qu'il s'agit d'un mauvais choix, car le « juste milieu » correspond à un état où la pitié est déjà altérée. Et d'ajouter encore : *que l'homme est sain, sans une relation déterminée par la propriété peut être acceptable, mais comment affirmer que cet homme – des sociétés commencées – est bon ?*<sup>1271</sup> Nous évoquons un extrait de la *Lettre à Philopolis* qui répond de manière satisfaisante aux deux objections :

Si quelqu'un persuadoit aux hommes de retourner vivre dans les forêts, il seroit bon qu'ils y retournassent vivre. On ne doit pas appliquer à la nature des choses une idée de bien ou de mal qu'on ne tire que de leurs rapports, car elles peuvent être bonnes relativement au tout, quoique mauvaises en elles mêmes. Ce qui concourt au bien général peut être un mal particulier dont il est permis de se délivrer quand il est possible. Car si ce mal, tandis qu'on le supporte est utile au tout, le bien contraire qu'on s'efforce de lui substituer ne lui sera pas moins utile sitôt qu'il aura lieu.<sup>1272</sup>

Il n'y a certainement pas de perfection, d'idéalisation ou mystification d'un tel état. Au contraire, le choix est lucide et bien réfléchi. Il s'inscrit, en effet, dans la logique de la dénaturation, c'est-à-dire de la recherche des bons moyens pour dénaturer l'homme. Les maux, tels que la violence et la vengeance sont mesurés par rapport à d'autres avantages de la société commencée. Rousseau échappe consciemment aux modèles utopiques ou idylliques, la *Dernière réponse* le démontre. À l'affirmation suivante :

---

<sup>1269</sup> « C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété » (*DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 173).

<sup>1270</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>1271</sup> Confondant parfois le stade des sociétés sauvages avec celui des « époques légendaires », et avec celui de la période de dispersion primitive, P. Burgelin (op. cit., p. 269) estime que la « bonté originelle [des sociétés sauvages] n'est guère qu'un autre nom de leur stupidité, et s'ils sont moins nocifs que les civilisés, ils le doivent beaucoup à leur isolement ».

<sup>1272</sup> *LP*, *OC* III, p. 233.

“L’Amérique ne nous offre pas de spectacles moins honteux pour l’espèce humaine”, Rousseau répond : « Sur tout depuis que les Européens y sont »<sup>1273</sup>. La séquence nous donne une idée de l’équation subséquente qui conduit au choix de la société commencée. Rousseau cite derechef l’auteur auquel il adresse sa réponse : “On comptera cent peuples barbares ou sauvages dans l’ignorance pour un seul vertueux”, et note ensuite : « Soit ; on en comptera du moins un : mais de peuple vertueux et cultivant les sciences, on n’en a jamais vû »<sup>1274</sup>. Nous pourrions conclure ici avec une citation d’Aristote, qui illustre de façon éloquente l’équation faite par Rousseau pour élire la société naissante comme « juste milieu » :

En chaque cas atteindre le juste milieu ne va pas sans peine [...] Puisqu’il est extrêmement difficile d’atteindre le juste milieu [...] comme dit le proverbe, il faut se contenter de moindres maux [...] Quand nous nous serons éloignés à bonne distance de la faute, nous arriverons à ce juste milieu.<sup>1275</sup>

Mais, comme nous avons déjà traité du procédé de la répétition, et que nous savons que Rousseau n’a pas seulement Montaigne, Montesquieu ou Hobbes dans son horizon de réflexion sur les sauvages, mais aussi l’antiquité, nous ne pouvions pas ne pas convoquer ici le texte déjà mentionné du Livre III des *Lois* de Platon. Car compte tenu des diverses similitudes, aussi pertinentes que celles évoquées à propos de Lucrèce, on pourrait réfuter la procédure même de répétition et dire que par rapport à ce texte de Platon, la répétition de Rousseau n’insère aucune variante, ni n’opère aucune radicalisation. Certes, le texte de Platon apporte des éléments extrêmement importants à la réflexion de Rousseau sur le « juste milieu », il nous reste à savoir dans quelle mesure le procédé de la répétition est exempt d’intervention. Voyons l’extrait dans lequel l’Étranger d’Athènes compose cette description, d’une époque d’abondance où « la nourriture n’était pas une source de conflits », et comme « la chasse leur fournissait une nourriture dont ni la qualité ni la quantité n’étaient à dédaigner », « le lait et la viande ne leur faisaient aucunement défaut »<sup>1276</sup> (argument repris par Rousseau pour défendre que les hommes ne mangeassent pas naturellement de viande) :

Dans ces conditions, les hommes n’étaient pas si pauvres que cela, et ils n’étaient pas non plus forcés par la pauvreté à entrer en conflit les uns avec les autres ; il ne peut jamais y avoir de riches sans l’or ou l’argent, et c’était alors leur situation.

---

<sup>1273</sup> DR, OC III, p. 91.

<sup>1274</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1275</sup> Aristote, *Éthique de Nicomaque*, trad. fr., préface et notes par J. Voilquin, Paris, GF Flammarion, 1992, livre II, chap. IX, 3-6, p. 68-69.

<sup>1276</sup> Platon, *Les Lois* (Livres I à IV), livre III, 679a-679b, p. 167.

Or, dans une communauté où ne cohabitent jamais richesse et pauvreté, les mœurs les plus nobles auront toutes les chances d'apparaître ; en effet, ni démesure ni injustice, ni rivalités ni jalousies n'y prennent naissance. Voilà bien pourquoi les hommes étaient bons. Ils l'étaient aussi en raison de ce qu'on appelle « simplicité » [...] Nul n'aurait su, comme aujourd'hui, à force de savoir, y flairer un mensonge...<sup>1277</sup>

Or, les éléments que Rousseau prend en considération par rapport aux sauvages et la société naissante sont évidents. Ceux que Montaigne avait également énumérés, comme l'absence de richesse et de pauvreté, la bonté, la simplicité, l'abondance, l'absence d'injustice, etc. Mais il faut noter qu'il y a là un élément que Rousseau écarte soigneusement, et c'est peut-être ce seul élément qui lui permet de sortir de la description idyllique du mythe. Si l'Étranger d'Athènes dit : « Poussons donc plus avant dans le mythe que nous nous sommes en train de raconter »<sup>1278</sup> ; Rousseau dirait : *poussons ce « juste milieu » au-delà du mythe*. Car, comme notre chapitre premier l'a montré dès son début, la société naissante connaît déjà les vices, la jalousie, la violence, la vengeance, etc. Sans parler ici de l'épisode du déluge que Rousseau laisse aussi de côté dans son procédé de répétition. Et pour finir, Rousseau ne fait aucune mention des représentants qui joueraient un rôle de roi dans la société naissante, miroir des sociétés sauvages, comme le fait Platon : que les hommes « choisissent [à cette époque] certains d'entre eux comme représentants » qui seraient « les chefs [...] qui les conduisent comme s'ils étaient des rois »<sup>1279</sup>. Même s'il ne s'agit pas réellement des rois, étant donnée l'absence de lois juridiques, cette figure renvoie tout de même à la centralisation du pouvoir, idée, comme nous le verrons, éloignée des sociétés sauvages et, par conséquent, de la société naissante. Chez Rousseau, comme l'observe H. Gouhier, « le recours à l'imagination fabulatrice de Platon demeure permis, une fois celle-ci détachée des illusions innéistes »<sup>1280</sup>, et nous y ajouterions, détachée du mythe et de toute idée qui puisse instaurer la centralité du pouvoir.

*d. Les enjeux du « moi relatif » : les sauvages, plutôt raisonnables que raisonneurs*

Le « moi relatif » n'est pas seulement une autre étape de formation du *moi*, il en est, pour ainsi dire, la seule et adéquate expression. Le *moi* n'existe en réalité qu'avec l'adjectif « relatif ». Avant cette adjectivation, avec l'homme sauvage – si l'on accepte la

---

<sup>1277</sup> Id., Ibid., 679c-679d, p. 168.

<sup>1278</sup> Id., Ibid., 628c, p. 174.

<sup>1279</sup> Id., Ibid., 681d-681e, p. 172-173.

<sup>1280</sup> H. Gouhier, op. cit., p. 137.

terminologie utilisée dans la première version du *Contrat social* – nous avons tout au plus une « existence relative »<sup>1281</sup>, laquelle ne saurait réunir les fragments épars d'un *moi*. Ce moi relatif ne s'engendre qu'après la mise en œuvre des processus de reconnaissance et d'identification, tous deux dérivés des développements de la perfectibilité, de la raison et surtout de l'émergence de la conscience ; et c'est la mémoire qui fixe son identité<sup>1282</sup>. La procédure qui déclenche ce *moi* est donc celle des comparaisons, désormais étendues aux semblables ; et son sentiment, celui de l'amour. Non l'amour de soi, « sentiment naturel »<sup>1283</sup> de l'homme primitif, mais l'amour transformé en amour-propre. Et c'est dans ce sens, de résultat instantané de l'émergence de l'amour-propre<sup>1284</sup> que le moi relatif est défini dans le livre IV de l'*Émile*. C'est pour cela, peut-être, que les études sur le moi relatif se concentrent d'ordinaire sur l'*Émile*, parce que c'est ici que le terme y est forgé. Et même quand le second *Discours* est évoqué conjointement<sup>1285</sup>, les fondements de la réflexion sur la formation de ce *moi* – réflexion qui prépare de loin celle reprise en 1762 dans l'*Émile* – n'y sont pas explorés, vu que le terme ne figure pas dans ce discours. Dans le traité d'éducation, Rousseau fournit les indices qui relient la réflexion d'une œuvre à l'autre, en rappelant que tout le processus qui aboutit au moi relatif est issu d'un « progrès ordonné de nos affections primitives »<sup>1286</sup>. Même si le concept n'apparaît que de manière implicite, n'est-ce pas précisément dans le second *Discours* que Rousseau esquisse d'abord la progression des « affections primitives » et leur entrée dans le monde moral, en tant qu'amour-propre ?

Dans les *Fragments politiques*, le philosophe nous présente un terme dérivé du moi relatif : « Mais enfin il arriva un temps où le sentiment du bonheur devint relatif et où il falut regarder les autres pour savoir si l'on étoit heureux soi-même »<sup>1287</sup>. La jouissance de ce bonheur relatif est impensable avant l'émergence du moi relatif. Le bonheur que connaît l'homme sauvage est borné au sentiment de la satisfaction physique. Pour que le bonheur devienne relatif, il suppose le dispositif des comparaisons, tout

---

<sup>1281</sup> *CS-MG*, I, II, *OC* III, p. 282.

<sup>1282</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 590.

<sup>1283</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note XV, p. 219.

<sup>1284</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 534.

<sup>1285</sup> Comme le fait B. Bachofen, « Rousseau, une anthropologie du “moi relatif” », in *Penser l'homme*, p. 29. Et R. Derathé, sans parler du moi relatif, mais sachant que « les facultés virtuelles de l'homme ne peuvent s'actualiser qu'avec l'apparition de la vie sociale », n'inclut pas la formation d'une telle faculté dans la période des sociétés naissantes (« L'homme selon Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, p. 115).

<sup>1286</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 523.

<sup>1287</sup> *FP*, II, 7, *OC* III, p. 477.

comme les processus d'individuation. L'homme sauvage, « borné au seul Physique de l'amour »<sup>1288</sup>, peut même connaître une sorte de bonheur dans sa solitude, mais en aucun cas un bonheur relatif<sup>1289</sup>. Et les familles isolées, pour leur part, ne font qu'amorcer ce sentiment, précisément parce qu'il n'y a pas de formation intégrale du moi relatif. Si c'est « dans la fréquentation mutuelle que se développent les plus sublimes facultés et que se montre l'excellence de la nature »<sup>1290</sup>, il faut réfléchir à la façon dont Rousseau localise l'excellence par rapport à la « fréquentation mutuelle ». L'amour qu'éprouve la société naissante se situe entre l'amour de soi et l'amour-propre – qui « n'est qu'un sentiment relatif »<sup>1291</sup> –, de manière que certains ont pu l'identifier comme amour de soi modifié, ou encore comme amour de soi en dessous de sa dernière expression<sup>1292</sup>. Du fait que les commentateurs ont déjà analysé l'expression et la dimension de l'amour vécu par la société naissante, nous nous contenterons d'indiquer ce qui est nécessaire pour comprendre la formation particulière du moi relatif et de la raison dans cette période.

On sait que pour qu'il y ait de l'amour-propre, il faut que les hommes sachent « s'apprécier » et « se comparer ». Ce sont des procédures déjà présentes dans la société commencée, mais qui ne permettent pas de déduire automatiquement la présence de l'amour-propre tel qu'il est vécu dans les sociétés civiles. Après avoir décrit, dans le second *Discours*, l'apparition de l'agriculture et de la métallurgie, l'établissement de la propriété et la division du travail avec toutes les conséquences négatives que l'on connaît, Rousseau écrit : « Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'*amour propre intéressé*, la raison rendue active et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection, dont il est susceptible »<sup>1293</sup> (c'est nous qui soulignons ici). Rousseau nous offre ainsi le contrepoint pour situer précisément l'amour de la société naissante. Dans le chapitre II du livre I du *Manuscrit de Genève*, un extrait paraît compliquer la distinction, mais en facilite finalement la compréhension :

La force de l'homme est tellement proportionnée à ses besoins naturels et à son état primitif, que pour peu que cet état change et que ses besoins augmentent,

---

<sup>1288</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, p. 158.

<sup>1289</sup> Car « dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'Amour propre n'existe pas » (ibid., Notes, note XV, p. 219) ; Voir aussi *CS-MG*, I, II, *OC III*, p. 283 : « tout notre bonheur [dans l'état naturel] consisteroit à ne pas connoître notre misère ».

<sup>1290</sup> *FP*, II, 8, *OC III*, p. 477.

<sup>1291</sup> *DI*, Notes, *OC III*, note XV, p. 219.

<sup>1292</sup> Voir dans le chapitre « V – La jeunesse du Monde », le sous-thème « I – Considération et moralité », et en particulier le suivant « II – L'amour-propre désintéressé », in V. Goldschmidt, op. cit., p. 442-451 et 452-457. Et aussi J.-F. Spitz, op. cit., p. 124 sq.

<sup>1293</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 174.



l'assistance de ses semblables lui devient nécessaire, et, quand enfin ses desirs embrassent toute la nature, le concours de tout le genre humain suffit à peine pour les assouvir. C'est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves, et nous asservissent en nous dépravant.<sup>1294</sup>

Avec l'émergence de la société naissante, une révolution marque le changement de qualités par rapport à celles des groupes familiaux appartenant à un état encore primitif<sup>1295</sup>, mais non une augmentation significative de l'économie des besoins, au point que « l'assistance de ses semblables lui devient [à l'homme des sociétés commencées] nécessaire ». Autrement dit, l'équilibre entre l'économie des besoins et l'autonomie qui en découle sont des caractéristiques qui comptent pour que Rousseau puisse établir le « juste milieu ». La société naissante appartient encore à l'état de nature, et les hommes à ce stade ne sont pas contraints d'entretenir une contradiction abyssale avec eux-mêmes<sup>1296</sup>. L'amour, les comparaisons et l'estime ne sont pas arbitrés par le sentiment de possession matérielle, ni par l'évaluation économique<sup>1297</sup>. Tout ce qui est estimé reste dans l'ordre du mérite et des qualités personnelles, rien ne pousse les hommes à assimiler l'estime à un bien ou à une valeur qui leur est extérieure. C'est pourquoi l'on a pu interpréter l'amour de la société commencée comme « amour-propre désintéressé ». L'amour n'y apporte pas une intersection conflictuelle d'intérêts, ni un surplus de besoins. C'est donc l'imagination elle-même qui apparaît encore limitée. D'ailleurs, un autre terme utilisé par Rousseau peut nous aider à mieux situer l'amour dans la société naissante :

Il n'est plus tems de changer nos inclinations naturelles quand elles ont pris leur cours, et que l'habitude s'est jointe à l'amour propre ; il n'est plus tems de nous tirer hors de nous-mêmes, quand une fois le *moi humain* concentré dans nos cœurs y a acquis cette méprisable activité qui absorbe toute vertu et fait la vie des petites ames.<sup>1298</sup>

Si l'amour de la société naissante peut être compris comme un amour de soi modifié, ou comme amour-propre désintéressé, et si la procédure de comparaison a déjà atteint le niveau d'appréciation mutuelle, de l'estime et de la formation consciente de l'individu, on peut par conséquent et sans équivoque rattacher la formation du moi relatif à ce stade. En ce sens, il faut noter qu'une telle étape présente l'homme en tant qu'homme,

---

<sup>1294</sup> *CS-MG*, I, II, *OC* III, p. 281-282.

<sup>1295</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 170 : la société naissante a des « qualités différentes de celles qui tenoient de leur constitution primitive ».

<sup>1296</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 491.

<sup>1297</sup> Voir R. Masters, op. cit., p. 220 ; V. Goldschmidt, op. cit., p. 454 ; et J.-F. Spitz, op. cit., p. 124.

<sup>1298</sup> *EP*, *OC* III, p. 260.

au sens de la moralité, et en déduire que c'est la raison pour laquelle elle a été élue comme paradigme pour l'espèce. Il serait pourtant difficile d'affirmer que l'homme de la société commencée puisse définir la moralité ou l'humanité d'une manière spéculative et abstraite. L'humanité est vécue comme un sentiment présent, issu de l'expérience de la vie sociale, mais on ne peut en conclure une abstraction consciente du « mot de *genre humain* », lequel « n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus »<sup>1299</sup>. Au contraire, les liens interhumains de la société naissante, ainsi que son économie des désirs et des besoins, sont fondés sur ce qui est réel, tangible et extrêmement nécessaire. Et si dans la fable du « monde idéal » des *Dialogues (Rousseau juge de Jean-Jacques)*, le passage de l'amour de soi s'établit sans médiation à l'amour-propre, nous ne pouvons cependant pas identifier cet amour-propre avec l'amour-propre désintéressé de la société commencée. Parce que dans cette société l'amour ne se limite pas à une expérience purement négative<sup>1300</sup>. L'amour-propre, engendré par la « foule des passions » dans l'état civil, ne correspond pas au moi relatif désintéressé de la société naissante. Quand il est désintéressé, c'est toujours la pitié que l'amour a pour principe. Tandis que l'amour-propre est identifié plutôt au moi relatif en tant qu'équivalent du *moi humain*, « qui absorbe toute vertu ». Ainsi nous établissons la distinction suivante :

1. Société familiale : amour de soi ; sentiment intégral de la pitié ; formation du moi relatif, déclenché depuis le rapprochement entre l'homme et la femme et continué dans la formation de groupements aléatoires.
2. Société naissante : amour de soi altéré ou amour-propre désintéressé ; pitié altérée ; premiers germes des vices dans le moi relatif, qui n'effacent toutefois pas les sentiments naturels et les sentiments du cœur.
3. Stade de l'émergence de la métallurgie, de l'agriculture et de la propriété jusqu'à la période où « les sociétés ont pris leur dernière forme »<sup>1301</sup> : amour-

---

<sup>1299</sup> *CS-MG*, I, II, *OC* III, p. 283.

<sup>1300</sup> « Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que de des objets qui s'y rapportent et n'ayant que l'amour de soi pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence : mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écartier que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voilà comment l'amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre ; c'est à dire, un sentiment relatif par le quel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative » (*D*, 1<sup>er</sup> dialogue, *OC* I, p. 669).

<sup>1301</sup> *EOL*, XX, *OC* V, p. 428.

propre intéressé, négatif et en contradiction avec la nature humaine ; moi relatif comme équivalent du *moi humain*.

La période intermédiaire de l'histoire conjecturale inaugure effectivement le moi relatif. Il nous reste pourtant à expliquer l'importance de cette réflexion pour celle qui est reprise dans l'*Émile*. Parmi les « diverses manières d'exister » présentées dans le second *Discours*, Rousseau en choisit une encore sauvage comme « juste milieu » de l'espèce. Cela non seulement grâce à l'égalité et la liberté qui y sont vécues, mais aussi à la formation de facultés virtuelles ; ce qui implique directement le maintien de l'indépendance individuelle et collective. Si peu ou rien n'a été écrit sur la formation du moi relatif dans la période de la société naissante, la formation des facultés intellectuelles n'est, elle, pas passée inaperçue. Certains commentateurs y voient l'*optimum* atteint avec ces facultés<sup>1302</sup>. Il reste cependant à en explorer les raisons et à en présenter les termes les plus convenables. En ce sens, commençons par distinguer deux modes de raisonnement, tous deux concernant « l'être actif ». Le premier définit l'homme raisonneur, et le second porte sur l'homme raisonnable. D'emblée, nous évoquons ici un texte des *Fragments politiques* qui résume bien cette double appréciation et nous fournit un premier aperçu :

C'est dans la fréquentation mutuelle que se développent les plus sublimes facultés et que se montre l'excellence de sa nature [...] En un mot, ce n'est qu'en devenant sociable qu'il devient un être moral, un animal raisonnable, le roi des autres animaux, et l'image de Dieu sur la terre. Mais l'homme pouvoit être un être fort raisonnable avec des lumières très bornées. Car ne voyant que les objets qui l'intéressoient, il les considéroit avec beaucoup de soin et les combinait avec une très grande justesse relativement à ses vrais besoins. Depuis que ses vues se sont étendues et qu'il a voulu tout connoître ; il s'est dispensé de mettre la même évidence dans ses raisonnemens, il a été beaucoup plus attentif à multiplier ses jugemens qu'à se garantir de l'erreur, il est devenu beaucoup plus raisonneur et beaucoup moins raisonnable.<sup>1303</sup>

Nous pouvons extraire de cette citation plusieurs conclusions. Néanmoins, nous ne les explorerons pas toutes, ni n'envisagerons une étude de la raison dans le cadre de l'œuvre de Rousseau. Nous restreignons la question à ce qui nous intéresse. Commençons ainsi par la relation entre le développement des facultés et « l'excellence de sa nature ». S'agissant encore, avec la société commencée, de « lumières très bornées », Rousseau

---

<sup>1302</sup> Voir R. Masters, op. cit., p. 216 : « L'éloge que fait Rousseau de l'époque des sociétés sauvages n'est pas une anomalie, mais une conséquence nécessaire de son système, car c'est seulement dans cette situation que les deux "plus simples opérations de l'âme humaine" agissent pleinement », de façon que « le perfectionnement des facultés des individus en harmonie avec le perfectionnement de l'espèce atteint son point culminant dans la société sauvage ».

<sup>1303</sup> *FP*, II, 8, *OC* III, p. 477-478.

s'oppose à toute tradition philosophique qui comprend l'excellence de la nature humaine comme l'accomplissement de la raison ; non pas pour la nier – ce qui aboutirait nécessairement à un dogmatisme –, mais pour défendre son juste alignement avec l'économie des besoins, qui ne dépassent pas le champ des satisfactions réelles<sup>1304</sup>. Cet alignement suppose également la conformité entre la raison et la voix de la nature enregistrée dans le cœur – dans un sens tout à fait distinct de la voix des sens<sup>1305</sup> – et qui aboutit à ce que Rousseau appelle, dans ses promenades, les « lumières utiles »<sup>1306</sup>. Le rapport aux choses et la jouissance circonscrite au présent sont des éléments déterminants pour la distinction entre raisonnable et raisonneur. Le premier terme exprime l'excellence de la nature des facultés, puisqu'elles restent dans l'ordre naturel des besoins et de l'expérience du présent. Tandis que le second, une fois stimulé par l'imagination<sup>1307</sup>, est projeté au-delà de l'ordre naturel des besoins et voit ainsi se multiplier à la fois les besoins et les jugements. Par conséquent, l'homme s'occupe davantage des empiètements – concrets du passé ou possibles du futur –, et moins des avantages dont il peut jouir dans le présent.

Avec les formations familiales, les hommes restent dans un état primitif, mais loin de « l'état primitif d'ignorance et de stupidité naturelle à l'homme »<sup>1308</sup>. Et avec la société naissante, non seulement les hommes sont loin de cette stupidité, mais ils n'appartiennent plus à l'état primitif. Le moi relatif, l'amour, les lumières et la conscience accèdent désormais à un autre niveau : celui de la moralité, de la conscience, du langage et de la sociabilité. La *Lettre à C. de Beaumont* nous apprend que l'amour de soi a deux principes, à savoir « l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même »<sup>1309</sup>. Appartenant toujours à l'état de nature, la société commencée n'a pas complètement abandonné la sensibilité, la passivité. Se trouvant dans le « juste milieu », cette société atteint un stade équivalent de l'entendement, que nous pouvons situer, selon les

---

<sup>1304</sup> *E*, II, *OC IV*, p. 304.

<sup>1305</sup> Tout comme Rousseau pense à propos de lui-même : « l'entendement humain circonscrit par les sens ne les pouvoit embrasser dans toute leur étendue. Je me tins donc à ce qui étoit à ma portée sans m'engager dans ce qui la passoit. Ce parti étoit *raisonnable*, je l'embrassai jadis et m'y tins avec *l'assentiment de mon cœur et de ma raison* » (*RPS*, 3<sup>ème</sup> promenade, *OCI*, p. 1022 ; je souligne).

<sup>1306</sup> *Ibid.*, p. 1023.

<sup>1307</sup> « C'est l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles soit en bien soit en mal, et qui par conséquent excite et nourrit les desirs par l'espoir de les satisfaire » (*E*, II, *OC IV*, p. 304). L'imagination ne suppose donc pas pour Rousseau, le sentiment de dégradation inféré par Hobbes dans le *Léviathan*, I, 2, p. 76.

<sup>1308</sup> *E*, I, *OC IV*, p. 280-281.

<sup>1309</sup> *LCB*, *OC IV*, p. 936.

expressions de l'*Émile*, entre la « raison sensitive » et la « raison intellectuelle »<sup>1310</sup>. La première « sert de base » à la seconde. Et celle-ci, dans la mesure où elle s'écarte de la nature et de la raison sensible, efface progressivement le sentiment même de l'humanité. Il n'est pas nécessaire de citer la célèbre phrase où Rousseau affirme – dans le sillage de Pope<sup>1311</sup> – que l'être qui raisonne est un animal dépravé. Il suffit de souligner que la compréhension de l'homme de la société naissante, ainsi que celle de la société familiale, se trouve toujours derrière « des lumières funestes de l'homme civil ». Ces lumières n'exposent, pour reprendre l'expression de Pope, que le chaos du « raisonnement & des passions »<sup>1312</sup>. La raison *raisonnable*, dont jouit la société naissante, est plus proche de la « raison primitive » inférée par Locke, ou de la “*Raison Pratique*” conçue par Cumberland<sup>1313</sup>, que de la « raison naturelle » dont parle Hobbes, ou de la « raison commencée » à laquelle Voltaire fait référence<sup>1314</sup>. Pour Rousseau, cette dernière serait plus proche de la raison présente dans les familles isolées ou des premiers groupements familiaux. La « raison naturelle » de Hobbes, bien que susceptible d'être assimilée à celle dont parlait Cumberland, s'exprime beaucoup plus comme un indice d'autorité (Dieu-rois)<sup>1315</sup>. Tandis que la « raison primitive », compte tenu de sa projection pour l'humanité, et la “*Raison Pratique*”, « entièrement déterminée par la nature »<sup>1316</sup>, sont plus proches des facultés intellectuelles, telle que Rousseau les conçoit dans la société commencée en équivalence aux sociétés sauvages. Encore dans ce cadre comparatif, nous pourrions évoquer l'idée que se fait Lahontan des peuples sauvages, « si sages & si raisonnables », en liant directement leur raison exemplaire à l'absence du *tien* et du *mien*<sup>1317</sup>.

Au-delà de l'équilibre de ces « lumières utiles » avec l'économie des désirs et des besoins, qu'est-ce qui pourrait configurer une excellence de la nature des facultés

---

<sup>1310</sup> *E*, II, OC IV, p. 370.

<sup>1311</sup> Pope, op. cit., p. 23 : l'homme « ne raisonne presque que pour s'égarer ; & telle est cette raison, qu'elle s'égaré également pour penser trop ».

<sup>1312</sup> Id., Ibid., loc. cit. Pope lance également une déclaration qui contemple fidèlement la réflexion de Rousseau sur la formation des facultés virtuelles dans la période de la société commencée, ainsi que sur celle de l'*Émile* : « Il suffit que la raison marche dans la voie de la nature » (id., ibid., p. 29), « le chemin de la nature doit être préféré », car « en ce chemin la raison n'est point guide » (id., ibid., p. 32).

<sup>1313</sup> « La raison primitive et grossière est plus à même [...] d'ouvrir une voie vers le fond commun de l'humanité et d'y ajouter quelque chose » (Locke, *Essai sur l'entendement humain* (Livres III et IV), livre IV, chap. 17, § 6, p. 522) ; Cumberland, op. cit., chap. II, 5, p. 156-157.

<sup>1314</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, I, p. 17.

<sup>1315</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, Préface, p. 74.

<sup>1316</sup> Cumberland, op. cit., chap. II, 5, p. 156-157.

<sup>1317</sup> Lahontan, *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique. Contenant une description exacte de mœurs & des coutumes de ces Peuples Sauvages* [1702-1703], Amsterdam, chez la veuve de Boeteman, 1704, Préface, p. 6-7. Cet ouvrage sera désormais abrégé comme *Dialogues*.

virtuelles dans la société naissante ? Comme cette question sera reprise dans le chapitre suivant, nous présentons davantage la caractérisation des formes de connaissance. Il y a des connaissances qui ne sont accessibles que dans un stade de développement avancé de l'entendement, telles les conceptions abstraites ou généralisantes. L'on constate néanmoins toute une série de connaissances qui sont d'abord expérimentées avant d'être définies et schématisées. Nous apprenons avec l'*Émile*, que dans le passage de « l'être sensible » à « l'être actif », le discernement acquis est proportionnel aux forces<sup>1318</sup>. L'homme de la société naissante étant robuste et sain, ses facultés sont tout à fait à la mesure de ses propres forces. Cet équilibre, tel qu'on peut l'imaginer, ne dépend pas de l'acquisition d'une « faculté spéculative ». Celle-ci ne se développe qu'après la rupture causée par l'utilisation excessive des forces par rapport à la propre conservation<sup>1319</sup>. Un tel excès, si on le pense dans le cadre de l'historicité du second *Discours*, ne prend de sens qu'à travers l'esclavage, ou la dépendance mutuelle. L'équilibre des facultés virtuelles – d'un être à la fois passif et actif, donc avec une raison en même temps sensible et intellectuelle –, ne concernant pas l'excellence spéculative, se limite à la vie pratique, à ce qui est utile et présent. En ce sens, on pourrait dire que, dans l'ascension vers les nouvelles lumières, la pédagogie qui conduit à un tel équilibre des facultés virtuelles est éminemment négative, sans pourtant s'abstenir complètement de la pédagogie positive, puisque l'esprit se développe aussi dans cette période<sup>1320</sup> : « il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience »<sup>1321</sup>. La distinction entre « idées acquises » et « sentimens naturels » est encore difficile à trancher, car « les actes de la conscience ne sont pas de jugemens, mais de sentimens »<sup>1322</sup>, bien que la conscience soit toujours « la voix de l'ame »<sup>1323</sup>.

Cela étant dit, on peut commencer à envisager l'*optimum* des facultés virtuelles. Premièrement, parce que les sentiments naturels qui s'élèvent à la conscience proviennent de l'expérience, avant la formation de la faculté spéculative et de la pédagogie positive. Deuxièmement car, comme la « plûpart des Sauvages », l'homme de la société commencée apprend par expérience comment « calculer » intuitivement la masse par rapport au temps : en tirant une lance ou une flèche sur une certaine cible, par exemple.

---

<sup>1318</sup> *E*, II, *OC IV*, p. 359.

<sup>1319</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1320</sup> Voir *LCB*, *OC IV*, p. 945.

<sup>1321</sup> *E*, IV, *OC IV*, p. 598.

<sup>1322</sup> *Ibid.*, p. 599.

<sup>1323</sup> *Ibid.*, p. 594.

Aussi, par expérience, les sauvages connaissent également les propriétés phytothérapeutiques d'une multitude de plantes et se font guérir par la nature<sup>1324</sup>. Par expérience, ils développent également les principes pour construire leurs cabanes. Et avec leurs canoës<sup>1325</sup>, ils avancent, par la seule expérience, le principe de base de la « poussée » d'Archimède. Certes, toutes ces connaissances sont nécessaires et pertinentes pour leur utilité immédiate. Et gagnent par ailleurs une importance pour la pédagogie d'Émile, au sens de préparation pour recevoir l'éducation positive. Dès que l'on considère les variations dans la fabrication des huttes, des tentes, des igloos, des arcs, des flèches, des boucliers et autres ustensiles de chasse et de pêche communs à tous, nous pouvons nous demander ce qu'il y a d'exceptionnel qui ne se retrouve pas de la même manière dans toute la préhistoire d'autres peuples. Nous répondons à la question en saisissant les concepts dans leur parité : les sociétés naissantes d'un côté, et d'un autre côté le concept catalyseur des sociétés sauvages (« la plupart des Sauvages », *PDS*). D'une certaine manière, la proximité de l'ordre de la nature et de ses sentiments ne serait pas une bonne justification, car les peuples de l'antiquité se trouvaient eux aussi plus ou moins dans un état de nature, barbare ou sauvage<sup>1326</sup>. Ce qui distingue et rend éligible cette formation des facultés de l'entendement, c'est la conscience et la réflexion active sur la liberté, l'égalité et la non formation d'un pouvoir centralisé. Car ce sont des caractéristiques qui transcendent les peuples sauvages et qui s'élèvent, sous la forme d'éléments composants, au concept des sociétés sauvages (*PDS*), puis à celui de société naissante. Nous avons donc trois axes de formation des facultés virtuelles dans cette société : (i) le fonctionnement synchronisé avec l'économie des besoins ; (ii) la préparation – au moyen d'une expérience centrée principalement sur l'utilité présente – de notions et de connaissances qui seront renforcées, développées et améliorées par l'éducation positive ; (iii) le moi relatif circonscrit dans l'expérience de la liberté et de l'existence sociale indivisible d'avec les semblables (idée défendue par le chef cannibale de Montaigne, I, 31, et bien connue de Rousseau). Cet équilibre subit une secousse lorsque la raison change l'objet de l'intérêt – en accordant la priorité au particulier au détriment de l'ensemble –,

---

<sup>1324</sup> Outre les descriptions qu'en donnent les récits de voyages, l'archéologie contemporaine confirme la connaissance et l'utilisation précoce des herbes par les peuples amazoniens à l'époque précoloniale. Cf. le sujet « Plantes cultivées et pratiques agroforestières dans le passé amazonien », in *La préhistoire des autres. Perspectives archéologiques et anthropologiques*, p. 127 sq.

<sup>1325</sup> Dont nous avons depuis Colomb des descriptions très précises : « Une almadie ou canot, longue de 95 empan, très bien faite dans un seul tronc d'arbre, en sorte que cinquante personnes auraient pu y tenir et naviguer confortablement » (cité d'après A. Jacob, *Le travail, reflet des cultures – du sauvage indolent au travailleur productif*, p. 121).

<sup>1326</sup> Car, comme le dit Voltaire (op. cit., chap. VII, p. 33), « toutes les nations ont été [...] des sauvages ».

lorsque la raison conduit le moi relatif au *moi humain*, lorsque l'esprit est dénaturé en « faculté spéculative », et surtout lorsque la pensée ne répond plus au présent, mais à l'avenir. Là c'est l'agir même qui perd son sens, parce que le rapport substantiel avec le temps est perdu d'avance ; et c'est pour cela, à cause de ce rapport essentiel d'une temporalité nécessaire à l'ingénuité du pensé-agir, que Émile doit ressaisir l'intégralité de l'agir face au temps présent (nous y reviendrons plus loin). Ainsi la spéculation, propre de la raison raisonnante, abstrait l'immédiateté du présent se projetant vers le futur, mue par l'excès de l'utilisation des forces qui fait interagir la dépendance du maître et de l'esclave, ressort de la dépendance mutuelle. Les actes de conscience, soumis à une infinité de passions désordonnées, détruisent la modération du cœur et sa triple harmonie : avec la nature, la raison et le présent.

Avant de conclure cet exposé il nous semble utile d'établir de manière plus précise la dimension de cette harmonie dans le « système du monde ». Cela nous permettra aussi de mieux comprendre le rapprochement des facultés virtuelles de la société commencée avec la "*Raison Pratique*" telle que la conçoit Cumberland. À cette fin, nous utiliserons un exposé de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Il faut rappeler que le moi relatif qui émerge avec la société commencée, en plus d'être doublement formé par un être sensible et intelligent, est également composé, et sans contradiction, d'un être passif et actif. Seul l'homme sauvage est purement sensible et passif. Depuis les premières formations familiales, encore isolées, les hommes réunissent en eux ces deux qualités, même si l'une domine l'autre. Alors, tout converge en eux, « un être sensitif et passif » d'un côté et « un être actif et intelligent »<sup>1327</sup> d'un autre côté (proche, donc, de l'unité à laquelle pensait Locke lorsqu'il dit que « l'homme trouve en lui-même *perception* et *connaissance* »<sup>1328</sup>). Cette convergence doit être pensée à des degrés différents : les hommes issus de familles isolées n'atteignent pas les mêmes lumières que celles qu'atteignent la « société » familiale et la société naissante. Ces deux sociétés, à leur tour, restent en-deçà de l'être actif et intelligent qu'incarne l'homme civil. On ne peut pourtant pas en déduire que ce dernier fait un usage plus correct de la raison. En réalité, c'est bien le contraire que l'on peut constater, car la raison à l'origine est plus fidèle à elle-même

---

<sup>1327</sup> De façon que, comme remarque P. Burgelin, « on ne peut s'empêcher de penser que Rousseau glisse du "sensitif", qui est passivité, au "sentiment", qui implique déjà une certaine activité du moi » (« Notes et variantes », in *OC IV*, note 3, p. 1524).

<sup>1328</sup> Locke, *Essai sur l'entendement humain* (Livres III et IV), livre IV, chap. 10, § 5, p. 422.



dans la mesure où les sentiments – synchronisés avec l'ordre de la nature gravé dans les cœurs – commandent l'« attention, [la] méditation, [ou la] réflexion »<sup>1329</sup>.

L'exposé du Vicaire renforce la double opposition aux matérialistes et aux idéalistes<sup>1330</sup>, en identifiant la cause première – en tant que volonté<sup>1331</sup> – comme « un être libre », « un principe actif », « intelligence unique », c'est-à-dire Dieu<sup>1332</sup> : « l'Être souverainement bon [...] souverainement parfait »<sup>1333</sup>. Nous n'entrerons pas dans les détails de la discussion sur le combat vis-à-vis du matérialisme et de l'idéalisme, ce dernier voisin de la métaphysique des « grands mots » – qui a « rempli la philosophie d'absurdités »<sup>1334</sup> –, ni sur les aspects de la réflexion qui marquent une « dette » envers Descartes<sup>1335</sup>. Ce qui nous intéresse, c'est de comprendre le lien entre les facultés virtuelles et sensibles, dans l'articulation du « système du monde » avec le « principe actif », afin de montrer que l'« harmonie » du « vaste univers » implique un lien avec les « êtres réels ». Cette harmonie peut être illustrée par le syllogisme suivant : *l'homme rationnel n'est pas la cause de lui-même ; n'étant pourtant pas exempt d'une cause première, sa cause extérieure est intelligente*<sup>1336</sup>. La première tâche pour soutenir ce syllogisme est de se débarrasser de la conception d'une « force aveugle »<sup>1337</sup>, d'un « effet du hasard »<sup>1338</sup>, ou, comme le synthétise Locke, d'un « hasard aveugle »<sup>1339</sup>. La thèse d'un créateur dépourvu d'intelligence renvoie – au-delà des matérialistes modernes et d'autres atomistes anciens – au péripatéticien Straton, comme le rappelle Leibniz<sup>1340</sup>.

---

<sup>1329</sup> « Ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même » (*E*, IV, OC IV, p. 573).

<sup>1330</sup> Ibid., p. 571 : « [...] toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi ».

<sup>1331</sup> Parce qu'« il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause, car supposer un progrès des causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout » (ibid., p. 576).

<sup>1332</sup> « Cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté que j'ai rassemblées, et celle de bonté » (ibid., p. 581).

<sup>1333</sup> Ibid., p. 589.

<sup>1334</sup> Cf. Ibid., p. 577 : « On croit dire quelque chose par ces mots vagues de force universelle, de mouvement nécessaire, et l'on ne dit rien du tout » (ibid., loc. cit.).

<sup>1335</sup> H. Gouhier, « Ce que le Vicaire doit à Descartes », *ASJRR*, t. XXXV, Genève, 1959-1962.

<sup>1336</sup> En d'autres termes, ce syllogisme est pensé par le *Vicaire* comme il suit : « Agir, comparer, choisir, sont des opérations d'un être actif et pensant. Donc cet être existe » (*E*, IV, OC IV, p. 578.). Et Locke dit : « On ne peut pas [...] concevoir qu'une pure matière non-pensante produise jamais un être pensant intelligent » (Locke, op. cit., livre IV, chap. 10, § 10, p. 426).

<sup>1337</sup> *E*, IV, OC IV, p. 577.

<sup>1338</sup> Ibid., p. 579.

<sup>1339</sup> Locke, op. cit., livre IV, chap. 10, § 6, p. 423. Comme Locke l'explique lui-même, les efforts pour combattre la conception d'une force ou d'un hasard aveugles, remontent au moins à Cicéron (id., ibid., loc. cit.). Et Leibniz, à son tour, critique une « nécessité absolue, métaphysique ou géométrique qu'on peut appeler aveugle » (*Essais de Théodicée*, 3<sup>ème</sup> partie, § 349, p. 322 ; cf. encore la fin du § 351, p. 324 : « nécessité géométrique et aveugle » ; § 371, p. 336 : « puissance aveugle » ; § 372, p. 337 : « nécessité aveugle »).

<sup>1340</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 3<sup>ème</sup> partie, p. 323.

Pour le Vicaire, ce qui renforce l'argument d'un principe intelligent n'est nullement le mouvement. Ceci prouve seulement qu'un corps se déplace d'un certain point à un autre. C'est plutôt l'ordre établi de l'univers avec ses lois constantes, c'est-à-dire « l'harmonie des êtres et l'admirable concours de chaque pièce »<sup>1341</sup>. Cet ordre, dans la mesure où chaque pièce est favorable « pour la conservation des autres »<sup>1342</sup>, accompagne l'idée de Cumberland selon laquelle tous les êtres travaillent pour le “*Bien Commun*”, « la Bienveillance universelle »<sup>1343</sup>. Pour celui-ci, la « disposition naturelle des Facultez humaines », en tant que « Facultez naturelles »<sup>1344</sup>, est directement liée avec la « Cause Première », Dieu. Et c'est dans ce sens que la “*Raison Pratique*” fonctionne chez tous, hommes et animaux, visant la conservation mutuelle, la préservation des espèces et de l'ensemble. Ce que le jeune Rousseau cherchait à savoir – dans *Le verger de Madame de Warens* –, en pénétrant « dans le secret des causes éternelles »<sup>1345</sup>, ne se montre désormais que sous forme d'image, de perception. Le Vicaire sait bien que « les principes cachés qui meuvent l'Univers »<sup>1346</sup> demeurent inintelligibles.

Comme les expressions *concert* et *harmonie* sont couramment employées dans l'exposé du Vicaire, on pourrait comprendre – selon la définition moderne d'harmonie que Rousseau articule dans son *Dictionnaire de musique* – la cause première comme étant une « Modulation »<sup>1347</sup> ; et par là, les lignes d'activité qui découlent des lois de la nature, comme étant les « Accords » ordonnés par cette « Modulation », en constituant ainsi « l'Unisson »<sup>1348</sup>. C'est la formation convergente de cet unisson qui garantit la pureté de l'harmonie elle-même. Le parallèle est d'autant plus convaincant que Rousseau, en plus de concevoir « la Musique » comme « un discours », insère l'harmonie dans un « Système » qui, tel que celui de Rameau – dont Rousseau nie les conclusions – « n'est rien moins que fondé sur la Nature »<sup>1349</sup>. « Comme dans ce système tout est lié et harmonique – écrit d'ailleurs Leibniz –, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc

---

<sup>1341</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 579.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1343</sup> Cumberland, op. cit., chap. I, § VI, p. 45.

<sup>1344</sup> *Id.*, *Ibid.*, chap. II, § IV, p. 111.

<sup>1345</sup> *VMW*, *OC* II, p. 1124.

<sup>1346</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1347</sup> *DM*, « Harmonie », *OC* V, p. 846.

<sup>1348</sup> *Ibid.*, p. 849.

<sup>1349</sup> *Ibid.*, p. 846.

ou à la téméraire direction de la pure et pleine indifférence »<sup>1350</sup>. Chez Rousseau, on pourrait dire, semble-t-il, que *tout va par des raisons et pour leurs effets concrets*.

En revenant à la *Profession de foi*, nous constatons que – par opposition à Bernard Nieuwentyt – « la grande merveille [...] est l’harmonie et l’accord du tout »<sup>1351</sup>. L’harmonie représente « l’unité d’intention qui se manifeste dans les rapports de toutes les parties de ce grand tout »<sup>1352</sup>. La compréhension de cet ensemble, de son harmonie, de ses effets et de ses résultats, est ratifiée plus par le registre des sentiments que par la réflexion elle-même. C’est pourquoi le Vicaire réalise un exposé et non un enseignement<sup>1353</sup>. Bien plus qu’une *demonstratio*, une *image*, l’image du tout : « il est certain que le tout est un, et annonce une intelligence unique ; car je ne vois rien qui ne soit ordonné dans le même système et qui ne concoure à la même fin, savoir la conservation du tout dans l’ordre établi »<sup>1354</sup> (nous soulignons). Sans considérer l’abstraction de la Providence dans le second *Discours*, on pourrait réfuter cette affirmation, en disant que l’harmonie avec le tout a été rompue dans la période de la société commencée, car il y avait déjà bien des violences et de la cruauté. Mais la doctrine de la société et des mœurs nous enseigne qu’à ce stade, les passions, malgré la cruauté et la violence, ne suppriment pas les sentiments naturels et ne contrôlent pas l’entendement. La société naissante garde donc l’unité avec le tout, compris non comme une « intelligence unique », mais comme l’ensemble de la nature. La passion et la violence ne sont effectivement modifiées que par les techniques, puis ensuite par la « faculté spéculative » elle-même. Ce qui devrait apparemment nourrir le sentiment de la nature conduit, au contraire, à la dégénérescence irréversible des sentiments<sup>1355</sup>, de la raison et de l’espèce (« les différents hazards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l’espèce »<sup>1356</sup>). De manière générale, « il n’est rien que le tems ne corrompe à la fin / Tout jusqu’à la sagesse est sujet au déclin »<sup>1357</sup>.

---

<sup>1350</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 3<sup>ème</sup> partie, § 353, p. 325.

<sup>1351</sup> *E*, IV, OC IV, p. 580.

<sup>1352</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1353</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>1354</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1355</sup> « Le tems de plus honteux dereglemens et de plus grandes misères de l’homme fut celui où de nouvelles passions ayant étouffé les sentimens naturels l’entendement humain n’a voit pas fait encore assés de progrès pour suppléer par les maximes de la sagesse aux mouvemens de la nature. Une autre époque moins affreuse au premier aspect mais plus funeste encore dans la réalité : c’est celle où les hommes à force de subtiliser et rencherir sur l’art de raisonner sont parvenus à renverser et confondre toute la doctrine de la société et des mœurs » (*FP*, II, 9, OC III, p. 478).

<sup>1356</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 162.

<sup>1357</sup> *EMP*, OC II, -, 1138.

Le sauvage réel – « sans Dieu » selon les récits de voyages, donc païen – est aussi conçu comme « l'image de Dieu sur la terre »<sup>1358</sup> bien qu'avec des « lumières très bornées », et s'accorde avec l'harmonie du tout. Or ce n'est pas la faculté spéculative qui le rapproche de Dieu et de la nature, mais le fait que les sentiments naturels commandent les passions et l'entendement. Guidés davantage par la voix du cœur, les hommes de la société commencée maintiennent l'unité des intérêts et une condition sociale qui préserve l'espèce des maux de la civilisation, conduisant finalement au bonheur. La vérité doit être recherchée « dans les cœurs des hommes », en opposition à « ces regrets trop superflus / Qui disent dans ce que nous sommes / Tout ce que nous ne sommes plus »<sup>1359</sup>. La réflexion sur le moi relatif et sur l'entendement, ainsi que l'image de l'harmonie du tout, composent la méditation sur ce que les hommes *devraient être*, et non sur ce qu'*ils sont* (« injustes, avides, et préférant leur intérêt à tout »<sup>1360</sup>). Et lorsque la réflexion porte sur les hommes tels qu'ils sont, la juste mesure de la raison est évoquée principalement par rapport à « ce qui leur est utile », guidée donc par « leurs vrais intérêts »<sup>1361</sup>, ainsi que la raison développée avec la société naissante. Ce n'est qu'en accord avec les sentiments naturels que l'homme, tel qu'il est (l'homme civil) ou tel qu'il devrait être (Émile), s'approche – pour utiliser la terminologie de Leibniz – le plus « des êtres de raison non raisonnante » et le moins d'« un être de raison raisonnante »<sup>1362</sup>. L'être raisonnable combine chez Rousseau action et pensée, tandis que l'être raisonnant succombe à l'excès des forces et des besoins et se perd ainsi dans des réflexions spéculatives qui le détournent de la jouissance du présent, soit en rétroagissant dans le passé, soit en se projetant dans l'avenir. Comme le dit Rousseau dans la *Préface de Narcisse*, l'homme « est né pour agir et penser, et non pour réfléchir. La réflexion ne sert qu'à le rendre malheureux sans le rendre meilleur ni plus sage : elle lui fait regretter les biens passés et l'empêche de jouir du présent : elle lui présente l'avenir heureux pour séduire par l'imagination et », par conséquent, « le tourmenter par les desirs, et l'avenir malheureux pour le lui faire sentir d'avance »<sup>1363</sup>. Peut-être, Rousseau lui-même est la grande victime de cette réflexion...

---

<sup>1358</sup> Car, comme remarque Alexis Philonenko, Jean-Jacques « ne veut pas exclure l'athée de la vie raisonnable » (*Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984, p. 150).

<sup>1359</sup> *P*, « Les consolations des misères de ma vie », VI, *OC* II, p. 1170.

<sup>1360</sup> *EASP*, « Extrait du Projet de Paix perpétuelle », *OC* III, p. 589.

<sup>1361</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1362</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, « Remarques sur le livre de l'origine du mal », § 26, p. 419.

<sup>1363</sup> *PN*, *OC* II, p. 970.

## 2. Servitude, liberté et résistance

a. *Du statut anthropologique : « les sauvages sont des hommes »*

*À ce seul mot de Sauvages la plupart du monde se figure dans leurs esprits vne sorte d'hommes Barbares, cruels, inhumains, sans raison, contrefaits, grands comme des geants, velus comme des ours : En fin, plustost des monstres que des hommes raisonnables.*

P. Dutertre, *Histoire générale...*<sup>1364</sup>

Au chapitre 13 du *Léviathan*, Hobbes classe les peuples sauvages dans le registre de l'animalité<sup>1365</sup>, et la réflexion parallèle au chapitre 11, sur les coutumes, porte sur la défense d'une tutelle sur ces peuples<sup>1366</sup>. Ce même jugement est repris en 1690 par Antoine Arnauld<sup>1367</sup>. Et Shaftesbury, en 1699, dit que la « haine », « cette maladie de tempérament [...] quelquefois épidémique [...] est ordinaire aux Nations sauvages »<sup>1368</sup>. Ce jugement dépréciatif, déjà présent de manière anecdotique ou violente dans la littérature de voyage depuis la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle, est enraciné dans les milieux intellectuels du XVIII<sup>ème</sup> siècle notamment par Buffon<sup>1369</sup> (qui classe les sauvages dans la *speciem infimam*<sup>1370</sup>), puis par Robertson, malgré la duplicité latente de sa description des sauvages. Tous deux prêtent aux préjugés une légitimité scientifique et historique. En ce sens, des auteurs comme De Pauw<sup>1371</sup>, J. de Maistre et Galiani, ou encore Liopardi et

---

<sup>1364</sup> Dutertre, *Histoire générale...*, 5<sup>ème</sup> partie, chap. I, § I, p. 396.

<sup>1365</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, 13, p. 227

<sup>1366</sup> Car « le manque de science, autrement dit l'ignorance des causes, porte ou plutôt force à s'en remettre à l'avis et à l'autorité des autres » (id., *ibid.*, I, 11, p. 193).

<sup>1367</sup> « On ne s'y occupoit [dans les nations sauvages de l'Amérique] qu'à vivre comme les bestes [...] Ils n'avoient donc garde de s'élever au-dessus de sens & d'avoir aucune idée spirituelle » (A. Arnauld, *Seconde Dénonciation de la nouvelle hérésie du Péché Philosophique* [1690], Cologne, chez les Héritiers de Balthazar d'Egmond, M.DC.LCX, Article XII, p. 96).

<sup>1368</sup> Shaftesbury, *Essai sur le mérite et la vertu*, p. 279. La critique de l'auteur ne se limite pas aux seules nations sauvages, mais s'étend également à pratiquement toutes les sociétés, même civilisées : « Est'il surprenante [...] qu'on ait peine à trouver dans ces sociétés [de l'Asie, de Mingreliens, de Caribes...] un homme qui soit vraiment homme, & qui vive conformément à sa nature » (id., *ibid.*, p. 170), car « il est presque impossible de trouver sur la terre une société d'hommes qui se gouvernent par des principes humains » (id., *ibid.*, p. 168-169).

<sup>1369</sup> À propos de l'influence de Buffon sur De Pauw, voir Lionello Sozzi, *Immagini del selvaggio. Mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, spécialement dans le sous-thème « 3. *Il selvaggio: bestialità, ingenuità o degenerazione?* » de la 1<sup>ère</sup> partie, p. 23-24.

<sup>1370</sup> Empruntant ici l'expression de Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, chap. VI, §36, p. 254).

<sup>1371</sup> Qui, dès la toute première page du *Discours préliminaire* de ses *Recherches*, annonce son jugement : « c'est sans doute, un spectacle grand & terrible de voir une moitié du globe [le Nouveau Monde], disgraciée par la nature, que tout y étoit ou dégénéré, ou monstrueux » ; De Pauw, *op. cit.*, p. 2). De Pauw, l'un des plaideurs les plus virulents de la dégénérescence des Amérindiens, continue avec le même

Racine se font l'écho du jugement sur la dégénérescence des sauvages. En 1748 – donc avant le jugement haineux de De Pauw et de J. de Maistre, et à la même époque de la classification de Buffon – Hume jugeait de façon holistique, dans son essai *Of National Characters*, la dégénérescence des peuples vivant dans les zones tropicales<sup>1372</sup>.

De manière plus incisive, J. de Maistre fait comprendre, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, que « l'état de civilisation et de science dans un certain sens, est l'état naturel et primitif de l'homme »<sup>1373</sup>. Et c'est à travers cette affirmation qu'il juge les peuples sauvages dans une « dégradation primitive », qui peut résulter soit de la transgression, soit de l'insuffisance du langage<sup>1374</sup>, ou encore de l'absence de religion<sup>1375</sup>. Contre les missionnaires – qui ont défendu les indigènes – et contre Rousseau – « source des faux jugemens [...] qui s'est servi des sauvages [...] contre l'ordre social »<sup>1376</sup> –, J. de Maistre défend les Européens qui ont refusé de reconnaître comme semblables « les hommes dégradés qui peuploient le nouveau monde »<sup>1377</sup>. Pour cela, il s'appuie sur l'autorité de « Robertson, qui n'est pas suspect, [et qui] nous avertit, dans son histoire d'Amérique, qu'il faut se défier à ce sujet de tous les écrivains qui ont appartenu au clergé, vu qu'ils sont en général trop favorables aux indigènes »<sup>1378</sup>. Auparavant, Maupertuis fait référence – dans sa *Relation d'un voyage en Laponie* – à une « espèce d'hommes, qui vivent en bêtes dans les forêts »<sup>1379</sup>. Encore, il en présume les causes, lorsqu'il considère que les conditions climatiques « paroissent avoir fait dégénérer la Race humaine dans ces Climats »<sup>1380</sup>. Ainsi, « les Enfants [...] dès la grande jeunesse, ont déjà les traits défigurés »<sup>1381</sup>. Dans sa *Relation Abrégée*, La Condamine observe une

---

jugement dans la deuxième édition de ses *Recherches*, jusqu'à l'article « Amérique », qui sera publié dans le *Supplément à l'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Amsterdam, 1776-1777, I, p. 343-354. Son effort ne se limite pas à classer le peuple américain comme dégénéré et monstrueux, il incite également à l'extermination des « Américains qui n'avoient que de la foiblesse : ils devoient donc être exterminés & exterminés dans un instant » (id., *ibid.*, *Discours préliminaire*, la page qui suit la citation précédente, apparaît sans numérotation). Sur les polémiques suscitées par De Pauw, et sur les répliques de Pernetty et Marmontel qui lui ont été faites, cf. les chapitres « III – De Pauw : L'infirmité dell'uomo americano » et « IV – Le prime polemiche europee intorno a da De Pauw », in A. Gerbi, op. cit., p. 76-116 et 117-221 ; voir encore F. Furet, art. cit., p. 729 sq.

<sup>1372</sup> Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, London / Edinbuurgh, 1904, p. 213 (cité d'après A. Gerbi, op. cit., p. 54).

<sup>1373</sup> J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. I, 1<sup>er</sup> entretien p. 107.

<sup>1374</sup> Cf. *ibid.*, *ibid.*, p. 82-83.

<sup>1375</sup> *Ibid.*, *ibid.*, p. 106. La dégradation observée, en plus d'être intellectuelle, est physique : « enfants difformes » (*ibid.*, *ibid.*, p. 111).

<sup>1376</sup> *Id.*, *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1377</sup> *Ibid.*, *ibid.*, p. 109.

<sup>1378</sup> *Ibid.*, *ibid.*, p. 111.

<sup>1379</sup> Maupertuis, *Relation*, p. 320.

<sup>1380</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 325.

<sup>1381</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 325-326.

pluralité de sauvages, certains semi-animaux<sup>1382</sup>, anthropophages féroces<sup>1383</sup>, sans réflexion, paresseux<sup>1384</sup>, menteurs<sup>1385</sup>, vengeurs et jaloux<sup>1386</sup>, avec certaines coutumes bizarres<sup>1387</sup>, et qui vivent éternellement comme des enfants<sup>1388</sup> ; tandis que d'autres, sont moins grossiers<sup>1389</sup> et non dangereux<sup>1390</sup>. Mais pour lui, l'idée précise de dégénérescence est réservée aux peuples du Pérou, en raison du degré de soumission auquel ils ont été abaissés<sup>1391</sup>.

Néanmoins, les évaluations ne sont pas toutes péjoratives. Au-delà de Montaigne dont nous connaissons déjà le jugement, et de la défense juridique d'un Las Casas, les louanges du baron de Lahontan, accusé lui-même d'être un sauvage<sup>1392</sup>, sont aussi bien connues. Lahontan ne se limite pas à l'éloge des sauvages fait dans ses *Dialogues*. Dans les *Nouveaux voyages*, il critique aussi ceux qui prennent « cette espèce d'hommes [...] pour des bêtes ». Et observe par là, que ces peuples ont mené en fait une « fine politique »<sup>1393</sup>, étant tous « assez civils », et pleins de « douceur & d'humanité »<sup>1394</sup>. Et Montesquieu, en généralisant, dit : « Ce n'est point le peuple naissant qui dégénère ; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus »<sup>1395</sup>.

Loin des évaluations négatives et au-delà des textes apologétiques, l'approche de Rousseau doit être comprise à double entente. D'une part, il reconnaît pleinement l'humanité des peuples sauvages, et d'autre part il fait preuve d'audace philosophique en insérant les données ethnographiques dans le concept catalyseur des sociétés sauvages. Nous savons que pour Voltaire, les sauvages ne dégénèrent pas d'un modèle, mais sont considérés dans la même historicité, dans la même ligne évolutive de ce modèle, bien que dans un état retardé concernant le développement des facultés intellectuelles et du progrès technique. Et c'est précisément pour cette raison qu'ils doivent être soumis à une tutelle,

---

<sup>1382</sup> La Condamine, *Relation abrégée*, p. 53.

<sup>1383</sup> Id., *Ibid.*, p. 97.

<sup>1384</sup> Id., *Ibid.*, p. 52-53, 149.

<sup>1385</sup> Id., *Ibid.*, p. 111, 130

<sup>1386</sup> Id., *Ibid.*, p. 211.

<sup>1387</sup> Id., *Ibid.*, p. 72.

<sup>1388</sup> Id., *Ibid.*, p. 53.

<sup>1389</sup> Id., *Ibid.*, p. 67.

<sup>1390</sup> Id., *Ibid.*, p. 211.

<sup>1391</sup> Id., *Ibid.*, p. 53.

<sup>1392</sup> Voir Lahontan, *Dialogues*, Préface, p. 4.

<sup>1393</sup> Id., *Ibid.*, p. 113.

<sup>1394</sup> Id., *Ibid.*, p. 150.

<sup>1395</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre IV, chap. V, p. 160.

qui conjugue l'entreprise de colonisation au processus de civilisation<sup>1396</sup>. Pour Rousseau, si la formation des facultés virtuelles des peuples sauvages n'en est pas à un stade similaire à celui de l'homme civil, les sentiments naturels du cœur agissent encore de façon normative sur la raison, plus propice au bonheur et à la préservation de l'espèce. L'identification envisagée par Rousseau ne s'établit plus entre le principe intelligent et la raison spéculative (formule classique du *même*), mais entre l'équilibre du tout et de l'espèce, c'est-à-dire de l'espèce comme partie du tout de la nature. Il s'agit donc d'une identification saisie depuis les effets : la manière de vivre – libre et égalitaire – selon la raison raisonnable.

Avant le second *Discours*, le jugement de Rousseau sur les peuples sauvages peut être compris à partir de trois textes (en exceptant ici *La Découverte*, dont nous avons déjà parlé) : d'abord dans le premier *Discours*, qui ne sera évoqué que par la suite, puis dans une lettre ainsi qu'une préface, les deux écrites entre le premier et le second *Discours*. Au-delà du fait que ces derniers témoignent de l'usage ponctuel des sauvages, ils attestent l'évolution de la généralisation vers le concept catalyseur des sociétés sauvages. Commençons par la *Réponse à Stanislas*, dans laquelle Rousseau cite en italique le texte du roi Stanislas et le commente ensuite :

*La curiosité naturelle à l'homme [...] lui inspire l'envie d'apprendre. Il devrait donc travailler à la contenir, comme tous ses penchans naturels. Ses besoins lui en font sentir la nécessité. A bien des égards les connoissances sont utiles ; cependant les sauvages sont des hommes, et ne sentent point cette nécessité là.*<sup>1397</sup>

La seconde occurrence se trouve dans une note de bas de page de la *Préface de Narcisse*, où Rousseau considère que, de même qu'« un Européen est un homme », le « Sauvage est [lui aussi] un homme »<sup>1398</sup>. Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ces deux considérations ? Premièrement, que l'autre-sauvage n'est pas jugé en tant qu'être dégradé, semi-animal, monstre, mythe ou article exotique. Le statut anthropologique du sauvage est reconnu de manière analogue à celui de l'homme civilisé. Mais il pousse la comparaison plus loin, en affirmant que l'homme de bien n'est pas identifié à l'Européen, mais au sauvage. Cette compréhension n'est pas exclusive à Rousseau ; outre divers rapports de voyage, Lahontan considère également le sauvage comme le véritable modèle

---

<sup>1396</sup> Sur le lien entre civilisation et le « problème de la colonisation », voir le sous-thème « C - Civiliser coloniser », dans le chapitre III, in B. Binoche, *La raison sans l'Histoire*, p. 71-76.

<sup>1397</sup> *RS, OC III*, p. 41.

<sup>1398</sup> *PN, OC II*, note \*, p. 969.



d'honnêteté<sup>1399</sup>. Il est donc nécessaire d'examiner les spécificités de l'évaluation de Rousseau – qui s'éloigne avant tout du rapport d'esclavage toléré et même pratiqué par Lahontan, tandis que Jean-Jacques ne considère pas même son propre chien comme esclave<sup>1400</sup>.

Dans le premier extrait, en affirmant que « les sauvages sont des hommes », Rousseau fait abstraction des contingences géographiques qu'il considère à d'autres moments. Cette abstraction indique que Rousseau médite déjà sur les caractéristiques *unianthropologiques* des sauvages, c'est-à-dire sur la qualité anthropologique que l'on retrouve dans toute l'espèce. C'est pourquoi il peut dire que les sauvages ne ressentent pas le besoin de dépasser leurs connaissances, suffisamment utiles et concrètes pour leur vie. Nous verrons plus loin que cette appréciation avance la compréhension du rôle de l'intérêt dans le jugement de l'autre-sauvage. Rousseau affirme que l'homme peut être compris à partir des intérêts communs de chaque peuple, et non à partir d'une imposition de l'intérêt de celui qui juge face à celui qui est jugé. Le progrès prétendument universel ne définit plus l'humanité. Rousseau va au-delà de la forme-nature d'Aristote et de l'idée moderne, par exemple d'un Voltaire ou d'un Buffon, qui conçoit l'humanité dans la convergence de la race avec les progrès techniques et cognitifs. D'une certaine manière, Rousseau reconnaît, bien qu'implicitement, la multiplicité de l'histoire et dégage le statut anthropologique de l'idée d'un progrès uniforme.

L'étape de formation de l'entendement ne doit pas être analysée séparément, mais toujours en tenant compte d'un ensemble de relations – interpersonnelles et avec les choses. La note de la *Préface de Narcisse* condense ce que Rousseau développe dans la seconde partie du second *Discours*. La propriété, comme mot à moitié vide de sens dans la réalité sauvage, ne détermine pas les relations. Elle ne provoque pas de division entre les semblables. Même si l'état de l'homme n'est plus celui de l'homme primitif, la disposition naturelle n'est pas la méchanceté. Si les peuples sauvages, déjà insérés dans le monde moral, ne possèdent pas une disposition continuelle à nuire, comment l'homme dans le pur état de nature pourrait-il la posséder ? Il s'agit bel et bien de la cohésion du dépouillement. L'analyse suit alors la logique de la nature et de sa dénaturation, i. e. des relations avec les choses médiatisées par les sentiments naturels et sa mutation consécutive. Lorsque Rousseau considère que les sauvages peuvent se lancer dans une

---

<sup>1399</sup> Lahontan, *Dialogues*, Préface, p. 6.

<sup>1400</sup> *FA, LtM*, 3, 26 de janvier 1762, *OC I*, p. 1141.

mauvaise action, en admettant pourtant qu'elle ne se cristallise pas en habitude, cette explication semble floue et insuffisante à première vue. Si nous y réfléchissons toutefois avec méticulosité, nous nous rendons compte que l'humanité des sauvages s'articule avec l'absence de propriété. On peut ainsi noter les contours d'une articulation entre la psychologie collective et la doctrine des mœurs, fonctionnant l'une au service de l'autre. La psychologie collective permet de diagnostiquer l'amour social en fonction des intérêts personnels, et la doctrine des mœurs établit le regard « sur la multitude d'affaires qu'ils ont entre eux ». Si Rousseau considère que les intérêts individuels des sauvages existent tout comme chez les hommes civilisés, mais qu'ils ne signifient pourtant pas la même chose, c'est précisément parce qu'ils ne sont pas déterminés par les choses. C'est pourquoi il n'est pas profitable aux sauvages d'avoir une volonté continue à nuire et à tromper. Ils n'ont pas de motif fixe, en dehors de leurs qualités personnelles, qui les incite à intégrer une telle volonté. L'appréciation du mérite, des talents n'est pas modifiée par la tromperie, par le mensonge. La tromperie, le mensonge n'ont de sens que lorsque l'appréciation agrège le produit de l'industrie qui se développe à partir de la société agraire, de la division du travail et, surtout, de l'établissement de la propriété (nous y reviendrons plus tard). Rousseau connaît par sa « propre expérience que la source du vrai bonheur est en nous »<sup>1401</sup>, et non dans les choses. Les sauvages sont des hommes parce qu'ils prouvent, au-delà d'un équilibre de la perfectibilité avec l'intérêt commun, la thèse de la bonté naturelle, comme aussi celle de la liberté relationnelle ; mais surtout parce qu'ils vivent en eux-mêmes, sans s'écarter complètement de l'ordre de la nature, et ne songent qu'au présent.

*b. Le gouvernail sauvage, « sans aucune sorte de supériorité ny de servitude »<sup>1402</sup> : encadrement et forme*

« Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution de loix, et du maintien de la liberté », voici la définition du gouvernement exprimée dans le *Contrat social*<sup>1403</sup>. Si dans les sociétés sauvages il n'y a pas d'administration exécutive intermédiaire, comment pourrait-on comprendre une *forme de gouvernement* par rapport à ces sociétés ? Au-delà de la distinction des registres (état de nature/ état civil), la réponse suppose une triple

---

<sup>1401</sup> *RPS*, 2<sup>ème</sup> promenade, *OC I*, p. 1003.

<sup>1402</sup> Dutertre, *op. cit.*, 5<sup>ème</sup> partie, chap. I, § I, p. 397.

<sup>1403</sup> *CS*, III, I, *OC III*, p. 396.

appréciation : primo, concernant le binôme société-état ; secundo, concernant la nature des accords ; et tertio, concernant la nature du pouvoir.

De toute évidence, la référence que fait Rousseau dans le *Contrat* sur la manière de se gouverner des sociétés sauvages, n'est exactement équivalente à aucun des sens acquis depuis l'acte législatif qui institue le gouvernement. Les registres sont tout à fait distincts : d'une part, les coutumes, la voix du cœur comme lien des intérêts communs ; d'autre part, les institutions, les lois positives, la division de la souveraineté – lorsque le « Prince » se l'approprie ou la fractionne – ou sa personnification – lorsque la souveraineté est représentée par l'intérêt particulier du roi. Il faut encore y ajouter d'un côté, une nature déjà dénaturée, mais appartenant encore à l'état de nature, et d'un autre côté, une dénaturation négative, puisque mal gérée par les institutions. Si, selon le second *Discours*, presque toute dénaturation est par principe négative (détachement des sentiments primitifs, perte ou diminution radicale de l'égalité et de la liberté naturelles), la permanence dans le pur état de nature est à la fois positive et négative. Positive du point de vue théorique, de l'homme physique, puisqu'il maintient l'unité absolue avec la nature ; et négative du point de vue pratique, de l'homme moral, de la société et de l'espèce, puisque sans conscience et sans relation interhumaine il n'y a pas d'humanité, ni d'exercice légitime de la liberté. C'est pour cela que, dans le *Contrat*, le Législateur est censé « altérer la constitution de l'homme pour la renforcer », et ainsi « substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature »<sup>1404</sup>. Ce que Rousseau recherche donc dans le second *Discours*, avec l'établissement du « juste milieu », c'est la bonne mesure de la dénaturation, et les moyens de la formaliser ensuite dans un autre registre, celui du droit politique.

Avant d'aborder les références de Rousseau autour de la façon de se gouverner des sociétés sauvages, revenons à l'horizon sémantique de la question. Des auteurs comme Suarez, Las Casas<sup>1405</sup>, Acosta<sup>1406</sup> et d'autres ont fait référence à une forme de gouvernement ou à son absence chez les peuples sauvages. Ici, nous nous limiterons aux auteurs qui gravitent plus ou moins autour de l'univers de la question chez Rousseau.

---

<sup>1404</sup> CS, II, VII, OC III, p. 381.

<sup>1405</sup> Suarez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Conimbricæ, 1612 ; Las Casas, *Conquista delle Indie Occidentali; Tratado de las doce dudas; Apologética historia de las Indias* : cf. S. Landucci, op. cit., p. 11-112, et les notes 51 et 52 dans cette dernière page.

<sup>1406</sup> Qui fait référence à une sorte de gouvernement déjà sur les premières pages de son *Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'Occidentales* [1590], Paris, chez Marc Orry, MDXCVIII, « Avertissement de l'Auteur aux lecteurs », p. 3.

Montaigne n'a pas explicitement utilisé la notion de gouvernement dans ses deux *essais amérindiens*<sup>1407</sup> les plus éminents – « Des Cannibales » et « Des cochés ». Dans ce dernier, il fait référence aux rois du Mexique et du Pérou<sup>1408</sup>. La compréhension d'une forme de « gouvernement » plus proche du droit positif – en ce qui concerne ces deux pays – était très répandue à l'époque grâce aux récits de voyage, et se poursuit, comme on l'a déjà vu, jusqu'aux auteurs du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Par rapport à d'autres sociétés sauvages, autant le mot « gouvernement » n'est pas explicitement utilisé, autant il peut être perçu de manière implicite, circonscrite – comme organisation sociale pré politique – principalement dans le premier essai cité. Dans celui-ci (I, 31), Montaigne fait référence à une « science éthique » des sauvages, tout à fait limitée aux résolutions de la guerre et à la relation affective des hommes avec leurs femmes<sup>1409</sup>. Cependant, comme chacun sait, Montaigne projette la discussion sur les modes de vie des peuples sauvages dans le panthéon de la philosophie politique, en comparant les nations sauvages – régies par les « loix naturelles » – à la république idéalisée par Platon<sup>1410</sup>. Le maintien des lois de la nature, l'exercice continu de l'économie des besoins, les restrictions des privilèges du chef, et la conception socio-anthropologique exprimée dans le langage sont des éléments dont Rousseau dispose depuis Montaigne, pour la méditation sur la manière de se gouverner des sauvages.

Dans le premier *Discours*, lorsqu'il livre son appréciation des peuples anciens, Rousseau oppose à l'image des sociétés corrompues, les coutumes des peuples qui avaient été préservées « de cette contagion des vaines connoissances ». Il s'agit là du concept catalyseur (*PDS*) et non de celui de la société naissante :

Je n'ose parler de ces Nations heureuses qui ne connoissent pas même de nom les vices que nous avons tant de peine à réprimer, de ces sauvages de l'Amérique dont Montaigne ne balance point à préférer la *simple et naturelle police*, non seulement aux Loix de Platon, mais même à tout ce que la Philosophie pourra jamais imaginer de plus parfait pour le gouvernement des Peuples.<sup>1411</sup> (Nous soulignons).

---

<sup>1407</sup> Expression utilisée par les spécialistes, cf. F. Lestringant, « À espera do outro. Nota sobre a antropologia na Renascença. Um desafio ao espírito de sistema », in Adalberto Novaes (dir.), *A outra margem do ocidente*, p. 33.

<sup>1408</sup> Montaigne, *Les Essais*, III, 4, p. 911 sq.

<sup>1409</sup> Id., Ibid., I, 31, p. 208.

<sup>1410</sup> « Combien trouveroit il la republique qu'il a imaginée, esloignée de cette perfection : “*viri a diis recentes*” » (id., *ibid.*, p. 207).

<sup>1411</sup> *DSA*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, note \*, p. 11-12.

Nous remarquons d'entrée de jeu qu'il ne s'agit pas seulement de la reprise d'une appréciation ethnologique isolée, mais d'une comparaison évaluative et d'une projection orientée vers la tradition de la philosophie politique. Cette projection est double. D'une part, elle fonctionne *in excursus*, en se confrontant à la tradition. Et d'autre part, elle fonctionne de manière prospective, dans la mesure où elle remet en cause ce qui sera conçu plus tard par la philosophie « pour le gouvernement des Peuples ». Rousseau suit, à sa manière, ce double mouvement. Lorsqu'il atteint le terme comparatif, avec la projection *in excursus* (procédé de répétition), le mouvement change d'orientation, en suivant alors le sens progressif. Toutefois, l'aspect prospectif ne doit être compris ni comme un programme à suivre ni – comme l'a observé Sérgio Cardoso – comme une « règle normative »<sup>1412</sup> à établir. Dans le texte de Rousseau, la manière de gouverner des sauvages doit être entendue selon deux biais : premièrement, comme un élément interne de la théorie de l'homme et de la doctrine des mœurs. Et deuxièmement, comme une source de « paramètres »<sup>1413</sup> pour l'évaluation des formes et des degrés de dénaturation.

Dans le registre du droit naturel, sans faire référence à une forme de « gouvernement » des sauvages, Grotius fait allusion à la simplicité des coutumes et à une vie partagée par les *Indiam Occidentalem*<sup>1414</sup>, donc sans division des biens. Outre cette condition liée aux coutumes, l'égalité résulte de l'absence de croisement d'intérêts, i. e. de l'inexpressivité des conflits autour de la propriété commune<sup>1415</sup> (caractéristique qui renvoie toujours à la description du Livre III des *Lois* de Platon). Hobbes, également dans le domaine du droit, refuse toute forme intentionnelle et organisée de gouvernement aux sauvages d'Amérique<sup>1416</sup>, ne reconnaissant que le précaire gouvernement naturel de certaines familles sauvages<sup>1417</sup> et – comme Montaigne – de peuples qui possédaient déjà

---

<sup>1412</sup> S. Cardoso, « Variações em torno da felicidade dos selvagens », in Leonardo O. Moreira, Fabien P. Lins et Milton Meira do Nascimento (dir.), *Os selvagens de Rousseau*, p. 56.

<sup>1413</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1414</sup> Expression utilisée par Grotius dans le *De origine Gentium Americanarum. Dissertatio Altera*, Paris, Sebastianum Cramois, MDCXLIII, p. 3.

<sup>1415</sup> Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, t. I, livre II, chap. II, p. 224 : « l'exemple de quelques Peuples de l'Amérique, chez qui, depuis plusieurs siècles, tout demeure commun, sans qu'ils y trouvent aucun inconvénient ».

<sup>1416</sup> Cette même compréhension se poursuivra jusqu'aux débuts de l'ethnologie contemporaine, pour laquelle, comme l'a observé P. Clastres, « les sociétés primitives sont, à limite, dépourvues pour la plupart de toute forme réelle d'organisation politique » (*La société contre l'État*, p. 25).

<sup>1417</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, 13, p. 227 : « En effet, chez les sauvages de nombreux endroits de l'Amérique, à l'exception du gouvernement des petites familles dont la concorde dépend de la lubricité naturelle, il n'y a pas de gouvernement du tout ».

une formation équivalente à l'État<sup>1418</sup>. Les peuples sauvages, compris dans l'état de nature, donc dans une période antérieure aux « engagements contractuels » et au firmament des lois, vivent, selon Hobbes, dans un état de peur et de guerre généralisées, sujet traité dans notre chapitre II. En même temps que l'élément de la sauvagerie identifié dans ces sociétés sert d'argument empirique pour confirmer la thèse de l'état de guerre, les sociétés sauvages renvoient au passé historique (des nations)<sup>1419</sup> et théorique (état de nature). Repérés dans cet état, sans distinguer le bien du mal<sup>1420</sup>, et sans développer « l'art », c'est-à-dire les techniques de production, les sauvages sont privés non seulement de gouvernement, mais aussi de société<sup>1421</sup>. Par cette double négation, Hobbes s'oppose à toute la tradition du droit naturel, tant antérieure (Grotius), que postérieure (Pufendorf, Locke...<sup>1422</sup>). Cette opposition s'explique par le fait que Hobbes ne dissocie pas, dans sa conception de la société, la *societas* de la *civitas*, termes qui s'opposent en bloc à l'état de nature.

De plus, dans l'état naturel, dominé par les « passions naturelles », Hobbes ne retrouve pas les effets des deux opérations qui caractérisent la raison dans le chapitre 5 du *Léviathan*, à savoir l'addition et la soustraction. De ce point de vue, Hobbes conçoit plutôt un attroupement, qui en se passant des développements de la technique et de l'organisation politique autour d'une « puissance visible »<sup>1423</sup> (c'est-à-dire d'un pouvoir centralisé : *Common power*), ne pourrait pas caractériser une société ni exprimer sa raison. Celle-ci conduit irrémédiablement d'une conséquence à une autre<sup>1424</sup>. Et la conséquence ultime – « la cause finale, fin ou but des humains » – est de surmonter l'état de guerre, de misère et de peur, vers l'état de paix. Et cet état n'est pas garanti par la peur généralisée, mais par la « terreur d'une [seule] puissance » : « l'épée » de l'État. L'État a

---

<sup>1418</sup> Hobbes, *Léviathan*, I, 12, p. 212. Position qui résonne chez Arnauld (op. cit., Article XII, p. 96) : « Il y avoit quelque police et quelque forme de gouvernement en quelques endroits, comme dans le Perou & dans le Mexique. Mais il n'y en avoit point dans beaucoup d'autres. Chaque famille étoit souveraine & indépendante ».

<sup>1419</sup> Id., *Le Citoyen*, chap. I, § XIV, p. 99 : « Nous avons en ce siècle un exemple de ce que je dis [sur l'état de guerre] chez les Américains ; et dans les âges passés, nous en avons eu chez les autres nations, qui maintenant sont civilisées et florissantes, mais qui alors étaient en petit nombre, sauvages, pauvres, hideuses, et privées de ces ornements et de ces avantages que la paix et la société apportent à ceux qui les cultivent ».

<sup>1420</sup> Cf. id., *ibid.*, chap. I, § XXXI, p. 127.

<sup>1421</sup> Id., *Ibid.*, Préface, p. 74.

<sup>1422</sup> Comme l'a observé Georges Gusdorf, « la théorie du droit naturel suppose, avant la constitution des sociétés politiques, l'existence d'une "société de nature" » (*Les sciences humaines et la conscience occidentale VI. L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973, p. 511).

<sup>1423</sup> Hobbes, *Leviathan*, II, 17, p. 282.

<sup>1424</sup> Id., *Ibid.*, I, 5, p. 113.

pour tâche de garantir la sécurité de l'ensemble, le *salus populi*. Même l'expression *société sauvage*, si on l'apprécie d'après la conception indivise *societas-civitas*, serait contradictoire, puisque l'adjectivation rend impossible l'expression sémantique du substantif.

Rousseau, au-delà de redimensionner la « science éthique » des sauvages énoncée par Montaigne, semble répondre au problème, repris par Hobbes, entre la sociabilité acéphale de certains animaux et la société humaine soumise à une unité de pouvoir. Au chapitre 17 du *Léviathan*, Hobbes réfute la conception aristotélicienne de la sociabilité de certains animaux, tels que « les abeilles et les fourmis » qui, bien qu'ils soient considérés comme des êtres politiques (*zoon politikon*), ne sont guidés que par leurs instincts naturels<sup>1425</sup>. Hobbes énumère alors cinq raisons pour prouver que les hommes ne sont pas capables de s'organiser de manière analogue, i. e. sans soumission à un pouvoir centralisé : (i) la « compétition pour les honneurs » et, par conséquent, « l'envie », « la haine », « et finalement la guerre »<sup>1426</sup>, entre les hommes ; (ii) l'absence « de différence entre le bien commun et le bien privé » à propos des animaux ; (iii) la privation « de l'usage de la raison » qui empêche les animaux de se rendre compte des irrégularités et des désaccords administratifs et d'aller à la recherche d'une forme de gouvernement prétendument meilleure. Les animaux étant également privés (iv) de l'utilisation « de la voix », ne font aucune distinction (v) « entre *préjudice [injury]* et *dommage* »<sup>1427</sup>. Aux deux premières questions, Rousseau répond d'un seul coup : les comparaisons qui induisent la concurrence, n'atteignent pas un degré extrême de nocivité avec la société sauvage. Et cela précisément en raison de l'absence de propriété, donc de distinction effective entre bien commun et bien privé. Les troisième et cinquième questions reçoivent également une réponse d'un seul coup. Même sans avoir développé une raison spéculative, les sauvages sont compris comme « raisonnables ». Et même sans distinguer préjudice et dommage dans le sens juridique, ils tendent en revanche au bonheur commun. La quatrième question ne pose pas un problème considérable, car les sociétés sauvages ont développé un « langage populaire », propre à gérer les affaires d'ordre commun.

En opposition à Hobbes et se rapprochant des jurisconsultes modernes, Locke réalise la séparation du binôme *societas-civitas*. En entreprenant un retour aux origines,

---

<sup>1425</sup> Id., Ibid., I, 17, p. 285.

<sup>1426</sup> Id., Ibid., p. 285-286.

<sup>1427</sup> Id., Ibid., p. 286-287.

il se penche sur des formes élémentaires et naturelles de société. Dans cette compréhension, même la société la plus rudimentaire – composée d’un homme et d’une femme – porte quelques particularités : une, à propos de la forme (« accord volontaire ») ; une autre au sujet d’une disposition commune (« assistance mutuelle ») ; ensuite une référence qui remet au droit (« que l’un a sur le corps de l’autre ») ; et enfin une finalité (« procréer », « continuer l’espèce »)<sup>1428</sup>. La distinction opérée par Locke ne se situe plus, comme chez Hobbes, entre l’état de la nature d’une part et les sociétés civiles d’autre part, mais entre les sociétés naturelles et les sociétés politiques. Ainsi, les sociétés sauvages sont placées au seuil de « l’Histoire des Gouvernements ». Il s’agit alors de « l’érection des sociétés »<sup>1429</sup>. Lorsque Locke fait référence à « des personnes *libres* et dans l’état de nature, qui s’étant assemblées, ont formé des corps et des sociétés »<sup>1430</sup>, l’expression employée pour sociétés est celle de républiques (*commonwealths*). Mais quand il parle de « l’érection des sociétés », le terme utilisé est gouvernement (*governments*). La naissance de la société est quasiment congénère à la naissance du gouvernement, « parce que des gens qui vivent ensemble ne peuvent se passer qu’avec peine de quelque gouvernement »<sup>1431</sup>. Hume suit ce courant, et conçoit non seulement une société naturelle<sup>1432</sup>, antérieure au gouvernement politique, mais aussi une forme de gouvernement rudimentaire, pré-politique. Une des différences les plus évidentes entre Locke et Hume, est que pour ce dernier le principe qui unit les hommes dans une forme de gouvernement primitive et précaire n’est pas la nécessité de se préserver, mais la confrontation entre différentes sociétés<sup>1433</sup>. Il faut aussi rappeler que, pour Locke, si la conservation est le but, la liberté naturelle est la condition de cette union. Tout comme l’autorité parentale n’empêche pas la liberté naturelle dans les formes les plus rudimentaires de la société, la figure du chef indigène n’est pas non plus perçue comme un empêchement à la jouissance de la liberté dans les sociétés sauvages. Nous reprenons ici un passage du *Traité du gouvernement civil* où, en plus de rendre explicite

---

<sup>1428</sup> Cf. Id., Ibid., chap. VII, § 77-79, p. 200-201.

<sup>1429</sup> Id., Ibid., chap. VIII, § 104, p. 201.

<sup>1430</sup> Id., Ibid., chap. VIII, § 103, p. 220.

<sup>1431</sup> Id., Ibid., § 105, p. 222.

<sup>1432</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, 2<sup>ème</sup> partie, section VIII, p. 152.

<sup>1433</sup> Id., Ibid., p. 150-151 : « je suis si loin de penser, avec certains philosophes, que les hommes sont totalement incapables de faire société sans gouvernement, que j’affirme que les premiers rudiments de gouvernement ne résultent pas de querelles entre hommes d’une même société, mais entre hommes de sociétés différentes ».



l'appréciation d'une forme pré-politique de gouvernement des sociétés sauvages, Locke met en évidence le dispositif d'opposition à la formation d'un pouvoir centralisé :

Nous voyons que les peuples d'*Amérique*, qui vivent éloignés des épées des conquérants, et de la domination ambitieuse des deux grands Empires du *Pérou* et du *Mexique*, jouissent de leur *naturelle liberté* ; quoique, *cæteris paribus*, ils préfèrent d'ordinaire l'héritier du Roi défunt. Cependant, s'ils viennent à remarquer en lui quelque faiblesse, quelque défaut considérable, quelque incapacité essentielle, ils le laissent ; et ils établissent, pour leur gouverneur, le plus vaillant et le plus brave d'entre eux.<sup>1434</sup>

Et Hume, bien que soulignant l'absence d'un gouvernement politique, considère le caractère d'insoumission des sauvages et le pouvoir du chef comme limité aux périodes de guerre<sup>1435</sup>. Avant lui, Montesquieu avait noté, à propos des indigènes du Paraguay, qu'ils « ne dépendent point d'un seigneur particulier »<sup>1436</sup>. Ces réflexions sur l'autorité indigène sont, comme déjà indiqué, précédées par des informations tirées de divers récits de voyage. Au-delà des auteurs mentionnés ci-dessus, Jean de Laet, en 1640, donne une description de peuples qui ont une forme de gouvernement, et Champlain, en 1620, décrit les sociétés qui vivent sans pouvoir unitaire constitué. Ce dernier ne manque pas de remarquer, à propos de certaines nations du Canada, la formation d'assemblées, qui comptent sur la pluralité des voix pour prendre des décisions déterminées par l'intérêt du bien commun de la communauté<sup>1437</sup>. Malgré la formation d'assemblées, la figure du chef

---

<sup>1434</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. VIII, § 105, p. 222. Et l'*Encyclopédie* y fait écho : « Nous voyons que les peuples D'Amérique qui vivent éloignés de l'épée des conquérants, & de la domination sanguinaire des deux grands empires du Pérou et du Mexique, jouissent encore de leur liberté naturelle, & se conduisent de cette manière ; tantôt ils choisissent leur chef l'héritier du dernier gouverneur ; tantôt le plus vaillant & le plus brave d'entre eux » (Jaucourt, « GOUVERNEMENT », in *Encyclopédie*, t. VII, p. 1788-789).

<sup>1435</sup> « Dans les tribus d'*Amérique*, où les hommes vivent dans la concorde et l'amitié, sans aucun gouvernement établi et sans jamais se soumettre à l'un de leurs compagnons, si ce n'est en période de guerre, où leur chef jouit d'un soupçon d'autorité qu'il perd dès qu'ils reviennent du champ de bataille et dès que la paix avec les tribus voisines est instaurée » (Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, 2<sup>ème</sup> partie, section VIII, p. 151). Presque dans les mêmes termes, P. Clastres (op. cit., p. 27) dit : « la paix revenue, le chef de guerre perd toute sa puissance ».

<sup>1436</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre IV, chap. VI, note e, p. 162.

<sup>1437</sup> Jean de Laet, *L'Histoire du Nouveau Monde*, livre V, p. 152 ; Samuel de Champlain, *Voyages et Découvertes*, Paris, 1620, p. 1 : « Les anciens et principaux s'assemblent un vn conseil, où ils decident, et proposent, tout ce qui est de besoing, pour les affaires du Village : ce qui se faict par la pluralité des voix, ou du conseil de quelques-vns d'entr'eux, qu'ils estiment estre de bon jugement, et meilleur que le commun. Ils n'ont point de Chefs particuliers qui commandent absolument, mais bien portent-ils de l'honneur aux plus anciens et vaillants » (les deux auteurs sont cités d'après Geoffroy Atkinson, dans le sous-thème « 1. Républiques "sauvages" », du chapitre « III – Les "Républiques" d'outre-mer », in *Les relations de voyages*, op. cit., p. 46-47).

est la forme la plus récurrente, et provoque d'ailleurs d'autres évolutions, comme l'observe Hume<sup>1438</sup>.

Avant d'aborder la position de Rousseau, esquissons encore en quelques lignes les considérations antérieures à propos des accords et des conventions. Locke en distingue deux formes : « un *consentement exprès* et un *consentement tacite* ». La première forme est exprimée et signée par la parole, donc verbale comme chez Hobbes. Tandis que la seconde est définie par l'*action*. Le *consentement exprès* met les termes au clair, de manière qu'il ne subsiste pas de risque de confusion sur les règles. Par ce biais, l'individu s'allie à une société et se soumet en même temps à un gouvernement. Alors que le *consentement tacite*, privé de l'acte engagé et concrétisé par la parole (« quoiqu'il n'ait pas proféré une seule parole sur ce sujet »), dépend d'une triple relation qui engage à la fois l'individu, un bien ou une propriété, et le gouvernement. La jouissance d'une terre ou d'un bien appartenant à un gouvernement particulier implique immédiatement et légalement la soumission aux lois de ce gouvernement<sup>1439</sup>.

Non loin de cette conception de Locke sur le caractère naturel de l'égalité et de la liberté, Cumberland répond à Hobbes<sup>1440</sup> en internalisant un principe actif – les « Causes naturelles » –, ou plutôt en étendant aux hommes le principe que Hobbes restreint aux animaux. Ainsi, Cumberland conçoit le consentement mutuel comme un principe actif commun à l'homme et aux animaux. C'est ce consentement qui les amène à se mettre en accord « pour exercer une *Bienveillance* réciproque ». L'existence de ce principe, ainsi que sa communication, sont sensibles et indépendantes de l'acte convenu par la parole. Et même quand il pense à l'établissement du contrat, il ne s'agit pas de l'émergence d'un homme artificiel – comme le Léviathan –, mais d'un « accord naturel », car « cet accord vient de la Nature humaine, ou de la Nature Raisonnable »<sup>1441</sup>. De ce fait, le principe – ou son inévitable activité interne qui s'externalise dans l'accord commun – n'est pas

---

<sup>1438</sup> L' « autorité [des chefs de guerre] les instruit des avantages du gouvernement et leur enseigne à y avoir recours quand, soit par le pillage guerrier, soit grâce au commerce, par suite d'une invention fortuite, leurs richesses et leurs possessions sont devenues si importantes qu'elles leur font oublier en toute occasion l'intérêt qu'ils ont au maintien de la paix et de la justice » (Hume, op. cit., livre III, 2<sup>ème</sup> partie, section VIII, p. 151-152).

<sup>1439</sup> Cf. Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. VIII, § 119, p. 233-235.

<sup>1440</sup> Cumberland, op. cit., chap. II, § XXII, (6), p. 158 : « *Hobbes*, à mon avis, se trompe fort, de prétendre, qu'un accord entre les Hommes, exprimé par des Conventions, est purement artificiel, par opposition à ce qui est naturel ».

<sup>1441</sup> Locke, op. cit., chap. VIII, § 119, p. 233-235

limité ni à l'accord verbal conçu par Hobbes, ni à l'accord tacite ou exprès considéré par Locke.

Rousseau, dans le sillage de Locke, reconnaît la sociabilité des peuples sauvages, en distinguant également les sociétés politiques des sociétés « naturelles ». Cet adjectif apparaît ici entre guillemets, car il n'y a en fait, pas de société naturelle selon Rousseau. L'adjectif ne sert ici qu'à marquer l'appartenance à l'état de nature. Pour Rousseau, toute société est artificielle, même la plus rudimentaire (nous y reviendrons plus loin). Cela dit, nous pouvons reprendre la question : quelle est donc la forme possible d'un *gouvernement* des sauvages chez Rousseau ? Fait-il explicitement référence à un gouvernement sauvage ? La citation que nous avons évoquée ci-dessus, d'une note du premier *Discours*, sert de clé de compréhension pour répondre à ces questions. Or, lorsque Rousseau reprend l'appréciation de Montaigne, il ne fait pas référence à un gouvernement des sauvages. Il y est question d'une « naturelle police ». C'est à partir d'une projection comparative que l'on peut entrevoir la « naturelle police » comme une forme d'organisation pré-politique. Dans le second *Discours*, cette *police* se caractérise principalement par une autonomie liée à l'économie des besoins, mais aussi par la liberté expérimentée et par l'égalité qui s'impose. Bien que le terme de « gouvernement » n'apparaisse pas explicitement, une forme d'agencement y est pourtant catégoriquement circonscrite. Cette forme peut être mieux assimilée dans la mesure où elle est lue en parallèle avec la considération faite dans le *Contrat*. Et c'est quelque peu étonnant que cette considération n'ait pas été étudiée minutieusement jusqu'alors. Le lien entre les considérations faites – via Montaigne – dans le premier *Discours*, et l'affirmation reprise dans le *Contrat social* doivent être comprises du point de vue schématique du paradigme sauvage.

Dans le chapitre V du troisième livre du *Contrat*, Rousseau considère que le gouvernement dominant des « premières sociétés » était une forme d'aristocratie, car c'étaient « les chefs des familles [qui] délibéroient entre eux des affaires publiques ». Et c'est dans ce registre, de l'aristocratie primitive, que Rousseau encadre le gouvernement des sociétés sauvages : « Les sauvages de l'Amérique septentrionale *se gouvernent* encore ainsi de nos jours, et sont *très bien gouvernés* »<sup>1442</sup> (nous soulignons). Ainsi, si Rousseau n'a pas oublié les appréciations de Montaigne, Locke ou Montesquieu sur l'organisation indigène, ce n'est pas à l'image du pouvoir paternel qu'il les comprend<sup>1443</sup>,

---

<sup>1442</sup> CS, III, V, OC III, p. 406.

<sup>1443</sup> Comme le fait l'entrée « GOUVERNEMENT » de Jaucourt dans l'*Encyclopédie*, t. VII, cf. p. 788-789.

mais dans le registre de l'aristocratie naturelle (que l'ethnologie philosophique appellera plus tard, au XX<sup>ème</sup> siècle, « conseil des anciens »)<sup>1444</sup>. En analysant la note du premier *Discours*, et l'appréciation du second *Discours* sur la manière d'exister des sociétés sauvages, à la lumière de cette constatation du *Contrat*, nous voyons qu'il n'y a pas d'inconvenance à envisager une *forme de gouvernement* de ces sociétés. Non seulement une *forme de gouvernement* précontractuelle, mais aussi un *optimum* mis en évidence par l'adverbe alors employé (« très bien gouvernés »). Peut-être cet optimum est-il dû au fait que les sauvages sont davantage vertueux par leur façon de se gouverner, car, après tout, l'une des plus grandes tâches d'un bon gouvernement est de former un peuple vertueux<sup>1445</sup>.

Les commentateurs s'attachent généralement à souligner l'impossibilité de fonder un gouvernement civil sur une forme naturelle de gouvernement. En effet, ce n'est pas l'intention de Rousseau. Cela est un fait irréfutable et explicite de la pensée politique exposée dans le *Contrat*. L'inférence la plus avantageuse à réaliser est qu'il existe une possibilité de se gouverner, et bien sans la présence d'un pouvoir unitaire, sans le contrat juridique, sans l'établissement des lois positives, sans la division de la souveraineté. Et Leibniz, dans un excellent texte sur Shaftesbury, a bien remarqué lui aussi cette troublante nouveauté venue des sociétés sauvages :

Les *Iroquois* & les *Hurons*, Sauvages voisins de la Nouvelle France & de la Nouvelle Angleterre, ont renversés les maximes politiques trop universelles d'*Aristote* & de *Hobbes*. Ils ont montré par une conduite surprenante, que des Peuples entiers peuvent être sans *Magistrats* & sans *querelles*.<sup>1446</sup>

Il est clair qu'il s'agit d'une autre forme de gouvernement, parce que le bouleversement, le renversement des « maximes politiques » est indéniable. Tout au plus nous pourrions l'appeler *intendance* ou *gouvernail*. Il est certain que cette forme ne saurait être en aucun cas l'équivalent de la forme contractuelle ; mais il n'est surtout pas évident qu'on puisse envisager la possibilité et l'existence d'une telle forme de gouvernement en dehors de l'institution du pouvoir politique. Que ce soit pour les juristes ou pour l'ethnologie commençante, tout se passe « comme si les sociétés

---

<sup>1444</sup> P. Clastres, *Les sociétés contre l'État*, p. 27.

<sup>1445</sup> C, IX, OC I, p. 404 : « ainsi cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paroissoit se réduire à celle-ci. Quelle est la nature de Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens ».

<sup>1446</sup> Leibniz, *Jugement sur les œuvres de Mr. le Comte de Shaftesbury*, in *Opera omnia*, t. V, éd. L. Dutens, Genevae, Fratres de Tournes, 1768, p. 40.

primitives se trouvaient placées devant une alternative : ou bien le défaut de l'institution et son horizon anarchique, [...] ou bien l'excès de cette même institution et son destin despotique »<sup>1447</sup>. Rousseau, en suivant le contre-courant, surmonte cette double considération : il n'y a ni défaut inhérent ni imminence de tyrannie, au contraire, les sociétés sauvages se gouvernent très bien. Le « caractère épiphénoménal du pouvoir politique » – dont parle P. Clastres<sup>1448</sup> – est effacé de l'horizon et de l'expérience sauvage.

Par ailleurs, nous attirons l'attention sur un autre élément qui n'a pas été remarqué jusqu'alors : l'élément de l'actualité. Nonobstant toute l'importance que les anciennes républiques et les aristocraties primitives ont pour la méditation politique du *Contrat*, on ne saurait insister suffisamment sur l'actualité de ces exemples. Ils appartiennent tous au passé. Comme il a été observé, depuis le premier *Discours*, les limites de ces exemples ont été nettement fixées : tous ont succombé, d'une manière ou d'autre, aux disproportions du progrès, des arts, des lois, etc. Nous reviendrons en détail sur l'élément d'actualité par la suite. Maintenant, il faut démontrer la double perception de la question. La manière de se gouverner des sauvages doit être envisagée depuis deux prismes de compréhension, lesquels, bien qu'apparemment fusionnés, pointent dans deux directions. La première concerne les éléments de composition que la forme de gouvernement des sauvages trouve en commun – malgré la différence des registres – avec les formes de gouvernement civil. Et la seconde concerne les éléments de la « naturelle police » qui semblent trouver un écho dans l'élaboration d'une *forme de gouvernement* exemplaire, ici appelée *gouvernail*. Si la morale de la société naissante émerge « avant les Loix », donc avant toute forme de gouvernement civil et avant l'expression authentique de la volonté générale, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'éléments qui résonnent d'un registre à l'autre.

Un premier élément commun de composition peut être dégagé des *Lettres écrites de la montagne*. Dans la sixième lettre, Rousseau attire l'attention sur le fondement antérieur à l'acte législatif qui établit le gouvernement. Ce qui caractérise l'État, « c'est l'union de ses membres », et cette union est assurée par « l'obligation qui les lie »<sup>1449</sup>. Il n'est pas rare que la tradition de la philosophie politique reconnaisse que les lois positives sont insuffisantes pour maintenir l'unité des membres et pour garantir l'exercice légitime

---

<sup>1447</sup> P. Clastres, *Les sociétés contre l'État*, p. 25.

<sup>1448</sup> Id., *Ibid.*, p. 27.

<sup>1449</sup> *LEM*, 6<sup>ème</sup> lettre, *OC* III, p. 806.

du gouvernement. À diverses reprises, Rousseau a exprimé des critiques écrasantes sur l'inefficacité des lois<sup>1450</sup>. Le principe garantissant l'union, c'est-à-dire l'obligation de chaque individu envers l'ensemble, est établi par la « convention de ses membres »<sup>1451</sup>. Mais, « indépendamment de la vérité de ce principe, il l'emporte sur tous les autres par la solidité du fondement qu'il établit »<sup>1452</sup>. A partir de cette considération, Rousseau s'interroge : « quel fondement plus sûr peut avoir l'obligation parmi les hommes que le libre engagement de celui qui s'oblige ? On peut disputer tout autre principe ; on ne sauroit disputer celui-là »<sup>1453</sup>. Il est habituellement difficile de reconnaître une obligation, de la part des membres d'une société sauvage, envers une convention législative, puisqu'en fait il n'y en a pas. Cette obligation, dans les sociétés sauvages, doit être comprise par rapport à l'ordre de la nature, à un point de dénaturation intermédiaire qui garantit le bien-être commun. Puisqu'à ce stade de dénaturation, l'état d'égalité est toujours présent, « et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »<sup>1454</sup>. D'autres objections pourraient également être soulevées. En ce sens, il ne serait pas surprenant d'évoquer la fin du chapitre I du premier livre du *Contrat*. Là, Rousseau affirme que « l'ordre social est un droit sacré », mais que « ce droit ne vient point de la nature », car il est seulement « fondé sur des conventions »<sup>1455</sup>. Afin d'aller plus loin, il faut d'abord montrer qu'il existe un ordre social dans les sociétés naissantes. Et ensuite, nous devons situer la nature à laquelle Rousseau fait référence dans le *Contrat*. Si les sociétés sauvages continuent à « jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant »<sup>1456</sup>, cela signifie qu'il existe non seulement une communication fructueuse, mais aussi un certain ordre dans les relations sociales qui est – pour reprendre les expressions de P. Clastres – respecté et « fondé sur le *consensus omnium* et non sur la contrainte »<sup>1457</sup>. Le pouvoir y subit, d'après les prédécesseurs de Rousseau, un renversement<sup>1458</sup>. Ce n'est plus la contrainte qui émane du pouvoir, mais la contrainte que

---

<sup>1450</sup> Il suffit d'évoquer ici la réponse d'Émile à son éducateur : « C'est en vain qu'on aspire à la liberté sous la sauvegarde des lois. Des lois ! où est-ce qu'il y en a, et où est-ce qu'elles sont respectées ? » (*E*, V, *OC* IV, p. 857).

<sup>1451</sup> *LEM*, 6<sup>ème</sup> lettre, *OC* III, p. 806.

<sup>1452</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1453</sup> *Ibid.*, p. 806-807.

<sup>1454</sup> *CS*, I, VI, *OC* III, p. 360-361.

<sup>1455</sup> *Ibid.*, I, I, p. 352.

<sup>1456</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 171.

<sup>1457</sup> P. Clastres, op. cit., p. 28.

<sup>1458</sup> Non seulement Montaigne, Locke et Montesquieu, mais aussi tous « les premiers voyageurs du Brésil et les ethnographes qui les suivirent l'ont maintes fois souligné : la propriété la plus remarquable du chef indien consiste dans son manque à peu près complet d'autorité » (*id.*, *ibid.*, p. 26).

subit le pouvoir lui-même : « le chef ne traduit pas autre chose que sa dépendance par rapport au groupe, et l'obligation où il se trouve de manifester à chaque instant l'innocence de sa fonction », comme le dit P. Clastres<sup>1459</sup>. Mais, bien avant celui-ci, Diderot avait déjà fait des réflexions sur la figure du Cacique indigène qui témoigne de l'inversion du pouvoir, sa vacuité : « Songez que la condition de celui qui vous gouverne n'est pas autre que celle de ce cacique à qui l'on demandait s'il avait des esclaves, et qui répondait : Des esclaves ? Je n'en connais qu'un dans toute ma contrée, et cet esclave c'est moi ! »<sup>1460</sup>.

Quant au droit sacré de l'ordre social, il n'y a aucune difficulté à comprendre pourquoi il ne peut pas venir de la nature, étant donné que la société elle-même n'est pas naturelle. Établir l'ordre social sur la nature serait comme établir la sociabilité sur la non-sociabilité, c'est-à-dire sur l'individualité absolue vécue par l'homme sauvage dans l'état de nature. De plus, une telle juxtaposition serait la négation de la morale même. Dans la société sauvage, l'union apparaît avec l'émergence de la morale et la dénaturation sociale des individus. L'analyse de cet élément peut être approfondie avec le chapitre VII du deuxième livre du *Contrat*. Un élément commun et sa projection peuvent y être entrevus en même temps, puisque l'effet attendu au moyen de la double obligation – envers soi-même et envers l'ensemble – peut être compris comme une *cause* dans la société commencée.

Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il faudrait que l'effet put devenir cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles.<sup>1461</sup>

Ce qui apparaît comme effet devrait donc, selon ce texte, précéder sa forme finale déjà dans la cause (et par là on comprend le dessein d'Émile). Cet « esprit social » qu'il faudrait trouver d'emblée comme la réalité indicible et indivisible du social, a été déjà annoncée par le chef cannibale de Montaigne. C'est là que réside l'authenticité de l'organisation sociale des sauvages. Authentique car, comme l'ont compris Locke, Leibniz et Rousseau lui-même, elle est la première expression de sociabilité, de la vie commune, de la gestion commune des affaires et bien sûr du bien-être. Et, ce qui est le

---

<sup>1459</sup> Id., Ibid., p. 41.

<sup>1460</sup> Diderot, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, Paris, Hermann, 2011, [VII], p. 120.

<sup>1461</sup> CS, II, VII, OC III, p. 383.

plus important à dire, cette forme première de société est complètement incarnée, c'est-à-dire humaine, sans éprouver l'intervention d'aucune autre fiction que celle des dieux et des esprits alors vénérés et consultés. Et même ceux-ci ne dépassent pas, en règle générale, le plan immanent de la nature : la divinité est soit le soleil, soit la lune, soit un arbre. La *fiction* de la monnaie ou celle du souverain, en tant que représentant d'un principe extérieur, n'a alors aucune force, elle est inversement étouffée par la nature elle-même. L'effet que Rousseau voulait faire devenir cause, est d'ores et déjà présent dans les sociétés sauvages. Le *sujet* de la communauté, de la sociabilité sauvage s'éloigne ainsi du *sujet* de l'État pensé – comme le dit Miguel Abensour – « comme activité pure, comme Esprit, comme totalité intégratrice, comme réduction de l'extériorité »<sup>1462</sup>.

Par ailleurs, l'homme des sociétés sauvages n'aliène pas sa liberté sous la forme d'un contrat, pourtant il jouit selon Rousseau d'une liberté non domestiquée, autonome, quasiment absolue (« autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature »)<sup>1463</sup>. Il s'agit presque d'une inversion avant la lettre de la « liberté substantielle » de Hegel, qui aboutit avec l'histoire, avec l'État<sup>1464</sup>. S'il y a une forme d'aliénation dans la société sauvage, elle est tout à fait naturelle : c'est la liberté qui est imposée à l'autorité comme principe d'aliénation du pouvoir du chef lui-même. La liberté s'énonce comme condition intrasociale qui précède, dans la *dialectique sauvage* du pouvoir sans pouvoir, le droit et les lois. Cette dialectique fonctionne à la fois comme maintien de l'union – que Jaucourt appelle « union fraternelle »<sup>1465</sup> –, et comme dispositif pour empêcher, diminuer ou effacer la disposition à tromper, à superposer l'intérêt personnel à l'intérêt du tout. On y trouve, comme dirait P. Clastres, « une unité autonome dont un attribut essentiel est l'indépendance politique »<sup>1466</sup>. Ce genre d'honnêteté, disons administrative, est l'expression de l'intériorisation des lois de la nature dans le cœur. Ces lois, rappelons-le, ne sont pas étrangères à la pensée anthropologique-politique de Rousseau. C'est pourquoi, dans le livre V de l'*Émile*, le personnage homonyme considère – juste après l'exposé « sommaire » du *Contrat* – que « les loix éternelles de la nature [...] tiennent lieu de loi au sage »<sup>1467</sup>. Le *commerce* que Rousseau constate dans la société sauvage, ne

---

<sup>1462</sup> Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, suivi de « *Démocratie sauvage* » et « *principe d'anarchie* », Paris, Éditions du Félin (2<sup>e</sup> éd. 2004), 2012, p. 104.

<sup>1463</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, OC III, p. 171.

<sup>1464</sup> Cf. C. Lefort, « Société "sans histoire" et historicité », in *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard (Folio), 1978, p. 47.

<sup>1465</sup> Jaucourt, « GOUVERNEMENT », in *Encyclopédie*, t. VII, p. 789.

<sup>1466</sup> P. Clastres, op. cit., p. 47.

<sup>1467</sup> *E*, V, OC IV, p. 857.



pourrait pas marquer un ordre organisationnel, une libre obligation particulière et puis collective, s'il n'y avait nulle union. C'est l'union exprimée par le langage du sauvage – auquel Montaigne fait référence –, que Locke a comprise comme formation d'un corps, et que Hume a appelée « amitié ». Compte tenu de cet horizon, on peut percevoir les échos de cette réflexion au début du chapitre I du livre IV du *Contrat* : « Tant que plusieurs hommes réunis se considerent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général »<sup>1468</sup>. Si, selon le *Contrat*, les sauvages se gouvernent bien, il n'y a aucun doute sur la formation d'un *corps*, ni de l'expression d'une volonté et d'un intérêt communs. Il s'agit donc d'une union qui se consolide non pas comme un *lien politique*, mais comme un « lien social » qui n'a pas encore été « rompu dans [...] les cœurs »<sup>1469</sup>. Ce sont les lois instituées au-dedans, dans le cœur, qui permettent l'unité de l'intérêt et de la volonté face aux intérêts particuliers divergents. « C'est ce qu'il y a de commun dans ces différens intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avoit pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société sauroit exister »<sup>1470</sup>, même pas la société sauvage. Or, « c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée »<sup>1471</sup>. En ce sens, Diderot reconnaît ailleurs – dans son célèbre article sur le « Droit naturel » – une *volonté générale* non seulement dans les sociétés civiles, mais aussi chez les peuples sauvages et barbares : « Mais, me diriez-vous, où est le dépôt de cette volonté générale ? Où pourrai-je la consulter ?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées », bien sûr, mais aussi « dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares »<sup>1472</sup>. S'approchant de cette lecture, les considérations de Lafitau sur la figure du chef apportent des éléments proches d'une volonté générale pré-politique : les chefs indigènes « n'ont qu'une autorité sans coaction, & qui revele en quelque sorte la volonté actuelle de chaque particulier »<sup>1473</sup> (ce qui rappelle l'affirmation de Dutertre repérée dans notre sous-titre). Là, il faut le souligner, même si l'auteur se réfère à une volonté particulière, nous rappelons que l'intérêt particulier n'est pas détaché de l'intérêt commun. Comme les sociétés sauvages se gouvernent très bien, selon le *Contrat social*, il n'y a donc pas

---

<sup>1468</sup> CS, IV, I, OC III, p. 437.

<sup>1469</sup> Ibid., p. 438.

<sup>1470</sup> Ibid., II, I, p. 368.

<sup>1471</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1472</sup> Diderot, « DROIT NATUREL », in *Encyclopédie*, t. V, p. 116.

<sup>1473</sup> Lafitau, op. cit., chap. III, p. 186.

seulement une volonté implicite mais un intérêt commun sous-entendu qui unifie les différentes tendances particulières (comme l'a remarqué aussi Lahontan)<sup>1474</sup>.

Cela étant dit, nous pouvons évoquer désormais quelques considérations sur la législation, afin de poursuivre la démonstration des éléments communs :

Quel peuple est donc propre à la législation ? Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, n'a point encore porté le vrai joug des loix ; celui qui n'a ni coutumes ni superstitions bien enracinées ; celui qui ne craint pas d'être accablé par une invasion subite, qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d'eux, ou s'aider de l'un pour repousser l'autre ; celui dont chaque membre peut être connu de tous, et où l'on est point forcé de charger un homme d'un plus grand fardeau qu'un homme ne peut porter ; celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple peut se passer ; Celui qui n'est ni riche ni pauvre et peut se suffire à lui-même ; enfin celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la consistance d'un peuple nouveau.<sup>1475</sup>

Nous ne prétendons pas soutenir que les sociétés sauvages sont les mieux placées pour recevoir une législation, même si d'un point de vue théorique, elles y seraient disposées, car elles possèdent à peu près toutes les exigences alors énumérées par Rousseau. Une telle superposition est néanmoins hors de question. Les sociétés sauvages se gouvernent bien par leurs propres moyens, ce sont même des hommes d'avant les lois. Si « un Etat [...] gouverné » comme la Suisse n'« a besoin [que] de très peu de Loix »<sup>1476</sup>, Rousseau affirme catégoriquement qu'« un peuple qui gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné »<sup>1477</sup>. Ce sont les cas où « la simplicité de ses mœurs rendoit superflu l'empire de loix »<sup>1478</sup>. « Enfin si tout est bien comme il est, il est bon qu'il y ait des Lapons, des Esquimaux, des Algonquins, des Chicacas, des Caraïbes, qui se passent de nôtre police, des Hottentots qui s'en moquent<sup>1479</sup>, et un Genevois qui les approuve [ou qui “s'en moque” aussi<sup>1480</sup>]. Leibniz lui-même conviendrait de ceci »<sup>1481</sup>. Cette affirmation est lourde de signification, et même frappante à certains égards. D'abord, car

---

<sup>1474</sup> Lahontan, *Nouveaux voyages*, t. I, lettre V, p. 30 : « Ces Barbares composent cinq Cantons [...] sous des noms différents, quoique de même Nation & liez de mêmes intérêts ».

<sup>1475</sup> Ibid., II, X, p. 390-391. Il faut aussi rappeler que tous ces éléments nécessaires pour recevoir une bonne législation sont pratiquement dans les mêmes termes dans la Dédicace du second *Discours*, lorsque Rousseau imagine une patrie qu'il aurait pu choisir comme lieu de naissance, cf. *DI*, Dedicace, *OC* III, p. 111 sq.

<sup>1476</sup> Ibid., IV, I, p. 437.

<sup>1477</sup> Ibid., III, IV, p. 404.

<sup>1478</sup> *LE*, chant 1<sup>er</sup>, *OC* II, p. 1209.

<sup>1479</sup> Et Lahontan avait déjà observé que les indiens « se moquent des menaces de nos Rois & de nos Gouverneurs » (Lahontan, *Nouveaux voyages*, t. I, lettre V, p. 31).

<sup>1480</sup> Comme on lit dans la première version (Ms de Neuchâtel, R. 16, p. 70), cf. J. Starobinski, « Notes et variantes », in *OC* III, note (a) (réf. à la page 234), p. 1388. Cette attitude que Jean-Jacques gardera jusqu'aux écrits biographiques : « Ils se sont otés sur moi tout empire, et je puis desormais me moquer d'eux » (*RPS*, 1<sup>er</sup> promenade, *OCI*, p. 997).

<sup>1481</sup> *LP*, *OC* III, p. 234.

elle rompt avec la compréhension que toute société légitime s'érige en observation de la séquence du *même*, allant d'une *raison première*, transcendante, à la raison d'État (coupure évidemment troublante face à la tradition de la philosophie politique et d'une portée considérable pour les analyses ultérieures de l'anthropologie politique moderne). Ensuite, parce que la *polis* d'Aristote, conçue comme antérieure à toute forme sociale, est également écartée. Et puis, puisque toute la téléologie des juristes est remise en question. Ainsi, Rousseau dépasse – bien avant les inférences de P. Clastres, dont parle Marcel Gauchet – « ce mythe majeur de la Raison selon lequel toutes les sociétés jusqu'alors advenues, voire toute société possible, trouveraient en elle [dans la raison] aboutissement par cumulation des effets d'un progrès linéaire ou dialectique », en libérant ainsi « la représentation des sociétés autres de son asservissement à la position [...] de la civilisation occidentale comme foyer unique du sens du développement historique »<sup>1482</sup>.

Il serait peu judicieux pourtant de supposer une primauté de la société sauvage comme étant le seul exemple capable de fournir des éléments composants pour la réflexion sur le gouvernement et sur le peuple capable de se soumettre aux lois. Il s'agit tout simplement de les insérer dans l'ensemble des éléments que Rousseau utilise pour méditer sur les formes de gouvernement les plus appropriées. Et si la comparaison avec les sociétés sauvages, faite à partir de l'extrait cité auparavant (CS, II, X), peut sembler déplacée ou hors de propos, nous répondrons péremptoirement que non. Or, Rousseau lui-même, en soulignant l'importance de l'indépendance interne et externe d'un peuple, insère une note dans laquelle il évoque l'exemple de « la République de Thlascala enclavée dans l'Empire du Mexique », qui « aima mieux se passer de sel, que d'en acheter des Mexicains, et même que d'en accepter gratuitement »<sup>1483</sup>. De la même manière que « les sages Thascalans [...] se conserverent libres », les autres peuples sauvages – non soumis aux empires du Mexique et du Pérou, comme l'a noté Locke, et comme Jaucourt en a fait écho dans l'*Encyclopédie* – restent libres et indépendants. Ainsi, sans nier la pertinence des républiques antiques, nous extrayons toute une série d'éléments des sociétés sauvages qui se retrouvent, d'une façon ou d'une autre, dans la réflexion sur le gouvernement. L'union catalysée par l'intérêt commun ; les coutumes et croyances ni

---

<sup>1482</sup> Marcel Gauchet, « Politique et société : la leçon des sauvages », in *La condition politique*, Paris, Gallimard (Tel), 2005, p. 91.

<sup>1483</sup> CS, II, X, OC III, note \*, p. 390-391.

enregistrées ni consommées par l'écriture<sup>1484</sup> ; l'égalité des forces par rapport aux ennemis voisins ; la faible densité démographique qui permet une connaissance intégrale du « corps social » ; l'autonomie et la production non excédante ; la consistance d'un peuple ancien, exprimée notamment par la vertu et le courage ; et le caractère de la « jeunesse du monde »<sup>1485</sup>, sont indéniablement des éléments ou des effets qui se trouvent aussi sous la structure formelle du gouvernement civil idéalisé par Rousseau. « A ces conditions », écrit Rousseau dans le même chapitre, « il faut ajouter une qui ne peut suppléer à nulle autre, mais sans laquelle elles sont toutes inutiles ; c'est qu'on jouisse de l'abondance et de la paix »<sup>1486</sup>. C'est précisément grâce à cette « grande abondance »<sup>1487</sup> que Montaigne a constaté que les peuples sauvages « ne sont pas en débat de la conquête de nouvelles terres », car « ils jouissent encore de cette uberté naturelle qui les fournit sans travail et sans peine [...] toutes choses nécessaires », de façon « qu'ils n'ont que faire d'agrandir leurs limites »<sup>1488</sup>.

Mais en ce qui concerne la paix, un état pacifique pourrait-il être défendu par rapport aux sociétés sauvages, sociétés qui fournissent à Hobbes le principal exemple de la guerre de tous contre tous, et dont Shaftesbury réaffirme la violence ? La réponse à cette question suppose quelques considérations. En premier lieu, il faut rappeler que la paix n'est certes pas uniforme ni idyllique dans les sociétés sauvages. Nous soulignons cependant que les « guerres » se déroulent dans des conditions d'égalité matérielle, et qu'elles ne sont pas médiatisées par des choses. Les conflits menés au sein de la société sauvage ne constituent nullement un état de guerre aux yeux de Rousseau<sup>1489</sup>. La guerre sauvage est motivée par l'héroïsme, la bravoure et la vertu. Comme l'observe Montaigne, « leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir : elle n'a autre fondement parmy eux que la seule

---

<sup>1484</sup> Qui, comme remarque P. Clastres, est la forme congénère des lois : « Car, dure, la loi est en même temps écriture. L'écriture est pour la loi, la loi habite l'écriture ; et connaître l'une, c'est ne plus pouvoir méconnaître l'autre. Toute loi est donc écrite, toute écriture est indice de loi » (*La société contre l'État*, p. 152).

<sup>1485</sup> Le caractère de la jeunesse des sociétés sauvages peut être lu à la lumière de la considération suivante : « Les Peuples ainsi que les hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant [...] c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les reformer » (*CS*, II, VIII, *OC* III, p. 385).

<sup>1486</sup> *Ibid.*, II, X, p. 390.

<sup>1487</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 207.

<sup>1488</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 210.

<sup>1489</sup> Pour lui, « c'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre, et l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister, ni dans l'état de nature où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social où tout est sous l'autorité des lois » (*CS*, I, IV, *OC* III, p. 357).

jalousie de la vertu »<sup>1490</sup>. En second lieu, il convient de rappeler que la société sauvage défend un principe encore plus précieux aux yeux de Rousseau, à savoir le « maintien de la liberté », puisque « ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté »<sup>1491</sup>. Et « la liberté – tel qu'on peut le lire dans l'*Émile* – n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le cœur de l'homme libre »<sup>1492</sup>. C'est à nouveau l'inversion de l'effet et de la cause.

Considérant que Rousseau connaît suffisamment toutes ces réflexions sur l'organisation des sauvages, et que ces informations sont d'autant plus précieuses car issues des auteurs avec lesquels Rousseau s'entretient directement (Montaigne, Locke, Montesquieu ou encore Dutertre), il ne serait pas inopportun de soulever une hypothèse sur le rôle que l'ordre indigène peut avoir dans la réflexion sur le gouvernement. Autant Rousseau n'explique pas ce lien (peut-être précisément en raison de la proximité de certaines de ses thèses), autant il serait difficile de nier les traits de ces éléments dans le *Contrat social*. Montaigne remarque au sujet du chef indigène (le « Capitaine ») que, « hors la guerre, toute son autorité estoit expirée »<sup>1493</sup>. Et que pratiquement tous leurs privilèges concernent la guerre. Locke et Montesquieu ont noté la facilité avec laquelle les sauvages peuvent quitter leur chef, quand celui-ci n'est pas en accord avec l'intérêt commun. Locke note également le caractère électif des chefs : tout y est basé sur le mérite, sur les qualités (« le plus vaillant et le plus brave entre eux »). Hume, lui aussi, remarque que le pouvoir des chefs est strictement limité aux périodes de guerre. Quasiment tous reconnaissent ces caractéristiques par rapport aux peuples sauvages. Ce qui semble moins évident, c'est de les repenser dans le registre du droit politique. Et en ce sens, Rousseau semble suivre les considérations de Montesquieu sur la liberté de certains peuples sauvages. Pour celui-ci « la liberté naturelle [constitue] l'objet de la *police* des sauvages »<sup>1494</sup>, et « entraîne nécessairement la liberté du citoyen »<sup>1495</sup>. Tandis que pour Buffon, l'absence de « maître » – représentant le pouvoir politique centralisé – et la

---

<sup>1490</sup> Montaigne, op. cit., I, 31, p. 210.

<sup>1491</sup> CS, III, IX, OC III, note \*, p. 420.

<sup>1492</sup> E, V, OC IV, p. 857.

<sup>1493</sup> Montaigne, op. cit., I, 31, p. 214.

<sup>1494</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre XI, chap. V, p. 293.

<sup>1495</sup> « Chez ces peuples [qui ne cultivent point de terre, en incluant donc les sauvages], la liberté de l'homme est si grande, qu'elle entraîne nécessairement la liberté du citoyen » (id., ibid., livre XVIII, chap. XIV, p. 441).

facilité à se défaire du chef n'est rien d'autre qu'un « caprice » « sans raison » des sauvages<sup>1496</sup>.

Rousseau, conscient du fait « que tous les gouverneurs du monde, une fois dotés de force politique, usurpent tôt ou tard l'autorité Souveraine »<sup>1497</sup>, répercute, presque de manière imperceptible, l'artifice des sociétés sauvages vis-à-vis de leurs chefs dans sa réflexion sur le gouvernement. Il conçoit le gouvernement et les dirigeants non pas comme « les maîtres du peuple mais [comme] ses officiers »<sup>1498</sup>. Et affirme de manière décisive que le peuple, en tant que souverain, « peut les établir et les destituer quand il lui plaît »<sup>1499</sup>, exactement comme le font les sauvages. Cette facilité d'établissement et de révocation s'oppose bel et bien à la notion de pouvoir des juristes. Grotius considère que, même lorsque le roi commet ses erreurs, le peuple ne doit pas se rebeller, mais endurer et obéir pacifiquement, comme s'il subissait une épreuve. Et Hobbes n'envisage le gouvernement et le maintien de la paix qu'au moyen d'une « puissance supérieure et générale qui tienne les particuliers dans la crainte de la peine »<sup>1500</sup>. Le pouvoir, la « construction unique » de l'État doit être « stable et durable »<sup>1501</sup>. Le souverain, bien que soumis aux lois naturelles, n'est aucunement soumis aux lois civiles ; il est le représentant des lois et de la volonté de tous<sup>1502</sup>. Le chef indigène doit représenter la volonté de tous – notamment au sujet des *guerres* –, mais il ne peut pas et n'a nullement le pouvoir de détourner cette volonté de sa réalité exprimée par l'intérêt de la communauté. Pour Hobbes, « plusieurs volontés tendant à une même fin » ne suffisent pas, « il faut qu'il y ait *une seule volonté* de tous »<sup>1503</sup>. Cette volonté, représentée par le souverain, nivelle, efface ou annihile les différences. Tandis que Rousseau conçoit ces différences – même chez les sauvages –, dans la mesure où elles convergent pour le bien commun, comme constitutives de la volonté générale. En tout cas, notre inférence reste dans le domaine des hypothèses, car Rousseau ne fait aucune référence à la relation des sauvages avec leurs chefs. Mais comme nous ne trouvons guère dans la tradition politique, ni ancienne ni moderne, une telle facilité à établir et à se débarrasser du souverain, nous croyons que les informations offertes tant par les philosophes que par les récits de voyage

---

<sup>1496</sup> Buffon, *Histoire naturelle de l'homme ; Variétés dans l'espèce humaine*, p. 382.

<sup>1497</sup> CS, III, XVIII, OC III, p. 435.

<sup>1498</sup> Ibid., p. 434.

<sup>1499</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1500</sup> Hobbes, *Le Citoyen*, chap. V, § V, p. 143.

<sup>1501</sup> Id., *Léviathan*, chap. 29, p. 476-477.

<sup>1502</sup> Id., Ibid., p. 481-82.

<sup>1503</sup> Id., *Le Citoyen*, chap. V, § VI, p. 143.

ont peut-être été repensées par Rousseau dans le registre du gouvernement politique. Ce que l'exemple des sauvages montre surtout, c'est que le pouvoir lui-même est déplacé. La volonté du chef est vidée de pouvoir réel. Ce n'est plus le chef, le gouvernement qui applique et contraint le peuple avec des sanctions ou des peines, celles-ci sont appliquées, inversement, au chef lui-même. Enfin, il convient de noter que la pratique des peuples indigènes, par rapport aux chefs, ne relève pas du provisoire ou du transitoire, mais d'une expérience continue face au pouvoir. Il ne s'agit pas d'une forme *inférieure* de gestion sociale qui aboutira consécutivement à une forme *supérieure*, avec la centralisation du pouvoir. Le *gouvernail sauvage* établit cette dynamique avec le pouvoir, comme une sorte de dialectique propre au corps sauvage. Pour emprunter les expressions de Deleuze et Guattari, nous pourrions dire avec eux que « le procédé de la machine territoriale primitive [ou sauvage], en ce sens, est l'investissement collectif des organes »<sup>1504</sup>, car comme nous l'avons vu chez Rousseau, il est nécessaire d'avoir des organes appropriés à la liberté ; tout comme un *investissement collectif*, car le collectif supprime à peu près la figure du chef ; de façon qu'ils peuvent – pour emprunter la définition que nous donne D'Alembert de *gouvernail* – « tourner à gauche & à droite, suivant la route qu'on veut faire »<sup>1505</sup>. Sans oublier toutefois que, cet investissement collectif est aussi un investissement avec le tout, il n'y a pas de coupure entre le « gouvernail » et la nature. C'est pour cela que nous avons choisi le mot « gouvernail », car en plus d'être à l'origine étymologique du mot *gouvernement* (« en parlant d'un Etat » il acquiert le sens figuré de « le gouverner »)<sup>1506</sup>, il témoigne de l'immanence de la manière de se gouverner des sauvages, pourvu qu'il n'y ait pas un pouvoir séparé et diviseur, puisque la « machine sociale » sauvage « a pour pièces les hommes »<sup>1507</sup> qui la composent en équité, comme aussi la nature en arrière-plan. En ce sens, nous évoquons un texte de F. Le Dantec, qui nous montre que « les changements de situation et de direction ne dépendent uniquement ni de lui ni du milieu, mais des relations établies entre lui [le gouvernail du bateau, ici compris comme étant l'organisation des sauvages] et le milieu [la nature] » :

Ses organes moteurs ne sont moteurs que par leur action sur le milieu ambiant et par la réaction du milieu. Sans la résistance de l'eau, l'hélice ne serait pas propulsive, le gouvernail ne gouvernerait pas. Le bateau est en outre soumis au courant qui, indépendamment de sa *volonté*, l'entraîne comme un bouchon ; le

<sup>1504</sup> Deleuze et Guattari, « Sauvages, barbares, civilisés », in op. cit., p. 166.

<sup>1505</sup> D'Alembert, « GOUVERNAIL », in *Encyclopédie*, t. VII, p. 782.

<sup>1506</sup> « GOUVERNAIL », in *Dictionnaire de l'Académie Française*, t. I (A-L), Paris, chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard et chez Jean Baptiste Coignard, 1696, p. 531.

<sup>1507</sup> Id., Ibid., p. 165.

vent et d'autres facteurs indépendants de sa *volonté* lui donnent de la dérive. Il faut tenir compte de tous ces éléments pour connaître la route du bateau à chaque instant [...] La route suivie par le bateau est la somme, l'intégrale de tous ces déplacements élémentaires, qui dépendent à chaque instant de tant de facteurs actuels. Connaissant le point de départ d'un voyage [...], il faudra mesurer, instant par instant, toutes les variations de vitesse, de direction, de courant, de dérive, pour deviner le point où se trouvera le vaisseau à un moment ultérieur.<sup>1508</sup>

La pertinence de ce parallèle tient avant tout à l'attention – des sauvages dans le cadre de leur expérience sociale – portée aux événements présents dans l'environnement. L'illustration met en jeu la réalité immédiate du bateau avec l'ensemble de la nature, représentant ainsi pour nous, que l'ensemble des sauvages prend constamment soin de se gouverner non seulement en limitant le pouvoir des chefs, mais aussi de s'ajuster aux changements ordinaires de la nature elle-même. Étant donné qu'il n'y a pas de transcendance du pouvoir, il n'y a pas non plus de téléologie déterminant le parcours linéaire de la société. Ce qui compte pour la gestion du gouvernail, au-delà des événements extérieurs, c'est principalement la convergence des forces et d'intérêt.

Avant de conclure, nous devons élucider encore certains aspects concernant la nature des accords, du consentement. Nous avons noté auparavant qu'il n'y a pas de société naturelle selon Rousseau. Maintenant, il faut reconsidérer cette affirmation à la lumière des nuances présentes dans le texte de Rousseau. Celui-ci considère que « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille »<sup>1509</sup>. D'emblée, l'adjectif naturel y doit être entendu comme l'indice d'une forme sociale appartenant encore à l'état de nature ; et ensuite, par rapport à la période initiale de formation de la famille, i. e. jusqu'au moment où les enfants deviennent indépendants de la garde de leurs parents et ceux-ci se trouvent libérés de soigner leurs enfants. Dans cette compréhension, Rousseau est assez proche de Locke<sup>1510</sup>. Une fois ce désengagement mutuel arrivé, « s'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement c'est volontairement »<sup>1511</sup>. Étant donné que « la famille elle-même ne se maintient que par convention », nous pouvons aussi comprendre en parallèle que la société sauvage a également une forme spécifique de convention. Si par ailleurs, les termes du contrat peuvent être conçus sans jamais avoir été « formellement énoncés », et ses règles étant « par-tout tacitement admises et

---

<sup>1508</sup> F. Le Dantec, « L'ordre des sciences », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, année 32, t. LXIV, juillet-décembre 1907, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 2.

<sup>1509</sup> CS, I, II, OC III, p. 352.

<sup>1510</sup> Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. VII, § 78-79, p. 200-201.

<sup>1511</sup> CS, I, II, OC III, p. 352.



reconnues »<sup>1512</sup>, il ne serait pas sans fondement de reconnaître une forme de convention au sein des sociétés sauvages. Qu'elle soit tacite ou à demi-expresse, nous ne saurions le préciser. En tout cas, il ne s'agit évidemment jamais d'un contrat juridique. D'abord, ce sont « les doux liens de l'habitude » qui « rapprochent insensiblement l'homme de ses semblables »<sup>1513</sup>, puis l'établissement d'un lien plus fort par quelque convention, dont Rousseau nous donne un aperçu dans le chapitre IX de l'*Essai* : « Forcés de s'appivoiser pour l'hiver voilà les habitans dans le cas de s'entre aider, les voilà contraints d'établir entre eux quelque sorte de convention »<sup>1514</sup>. La meilleure manière pour assimiler ces conventions, comme l'a souligné Lévi-Strauss, est de les interpréter comme une matière inhérente à la formation sociale (à dire vrai, déjà annoncée par les jurisconsultes) :

Il n'en reste pas moins vrai que Rousseau et ses contemporains ont fait preuve d'une intuition sociologique profonde quand ils ont compris que des attitudes et des éléments culturels tels que le « contrat » et le « consentement » ne sont pas de formations secondaires [...] ce sont [au contraire] les matières premières de la vie sociale, et il est impossible d'imaginer une forme d'organisation politique dans laquelle ils ne seraient pas présents.<sup>1515</sup>

C'est la compréhension judicieuse avancée auparavant par Leibniz : « la rudesse de ces Sauvages fait voir, que ce n'est pas tant la nécessité, que l'inclination d'aller au meilleur & d'approcher de la félicité, par l'assistance mutuelle, qui fait le fondement des Sociétés & des États ; & il faut avouer que la sureté en est le point le plus essentiel »<sup>1516</sup>. Une telle compréhension peut être justifiée par l'existence d'un « corps moral et collectif » des sociétés sauvages. Avec l'émergence du moi relatif, la présence du *moi commun* va de soi, que ce soit par l'unité des volontés et des intérêts ou par le langage élevé au niveau du social (« langage populaire »). D'une façon ou d'une autre, une sorte de convention, ou plutôt de consentement, s'organise autour de l'intérêt commun. Il est crucial de noter que ce consentement *n'est pas motivé par la contrainte d'un pouvoir*, il est l'expression résultante des besoins et du régime intrinsèque de la liberté. En ce sens, l'ordre de la nature intériorisé dans le « cœur » est inaltérable et pleinement conforme à la volonté générale pensée dans le registre du droit politique<sup>1517</sup>.

---

<sup>1512</sup> Ibid., I, VI, p. 360.

<sup>1513</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 403.

<sup>1514</sup> Ibid., p. 402.

<sup>1515</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 374.

<sup>1516</sup> Leibniz, *Jugement sur les œuvres de Mr. le Comte de Shaftesbury*, op. cit., p. 40.

<sup>1517</sup> Comme a observé Cassirer, « le caractère essentiel de la liberté » se trouve « dans le fait d'y consentir librement. Et c'est précisément ce caractère essentiel de la liberté qui doit être réalisé dans la volonté générale, dans la volonté de l'État » (« L'unité chez Rousseau », in G. Genette et T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, p. 45-46).

On peut donc reconnaître la « constitution primitive » d'une sorte de *gouvernail* des sociétés sauvages, tout en précisant que Rousseau ne transplante pas en bloc les éléments sauvages dans le registre du droit politique. En ceci, comme dit Rousseau, c'est « la machine politique [...] qui [...] rend légitimes les engagements civils »<sup>1518</sup> ; alors que dans les sociétés sauvages, on pourrait tout au plus déduire une sorte de *machine sociale*, d'ores et déjà opposée aux germes d'une « machine totalitaire »<sup>1519</sup>. Une telle *machine sociale sauvage* œuvre pour le maintien de la liberté et de l'égalité, et ce juste parce qu'il est dit que le pouvoir ne réside pas dans la figure du chef. De surcroît, cette société garantit l'« exécution » des lois de la nature, rendant ainsi possible la « correspondance mutuelle » entre les membres eux-mêmes, et de ceux-ci avec leur chef. Le chef ou le corps d'anciens n'assument jamais les caractéristiques d'un maître. « Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux Loix, mais il n'obéit qu'aux Loix et ce par la force des Loix qu'il n'obéit pas aux hommes »<sup>1520</sup>. Si l'on ajoute au terme « Loix » l'adjectif *naturelles*, cette considération peut être très bien appliquée aux sauvages. Par ailleurs, leur façon de se gouverner corrobore la thèse selon laquelle il n'y a pas de « penchant naturel à la servitude »<sup>1521</sup>.

Nous supposons avoir ainsi démontré qu'il y a à la fois des éléments composants en commun avec le registre du droit politique, et des éléments qui glissent d'un registre à l'autre. Tant que les éléments restent opposés en bloc, ignorant ainsi les nuances des éléments souterrains qui se trouvent concomitamment dans le registre des sociétés sauvages et dans le registre du droit politique, on ne saurait appréhender les points de rencontre. Lévi-Strauss, par exemple, a observé avec justesse qu'il n'est pas possible de superposer la forme de la sociabilité sauvage à la forme de la volonté générale. Mais comme sa confrontation oppose symétriquement les deux registres – enfermant la réalité des éléments composants dans chacun des registres – le résultat est tout à fait généralisant<sup>1522</sup>. Outre l'aliénation des individus – dans le registre du droit politique – à la faveur de l'intérêt commun, il existe une forme de consentement, d'union, d'ordre naturel et de soumission des chefs, qui constituent de multiples points de liaison. Pour comprendre le fonctionnement du paradigme sauvage, il faut aller au-delà des grandes

---

<sup>1518</sup> CS, I, VII, OC III, p. 364.

<sup>1519</sup> Expression empruntée de F. Guattari, *La révolution moléculaire* [1977], Paris, 10-18, 1980, p. 46.

<sup>1520</sup> LEM, 8<sup>ème</sup> lettre, OC III, p. 842.

<sup>1521</sup> DI, 2<sup>ème</sup> partie, OC III, p. 181.

<sup>1522</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 374.

oppositions et chercher à entrevoir ce qui s'entremêle entre les lignes. Pour finir cette réflexion, nous reprenons la note de la *Préface de Narcisse*, où Rousseau reconnaît et affirme la qualité anthropologique des sauvages. Nous pouvons y voir la comparaison explicite qu'il fait entre les sauvages et la forme de gouvernement dans le registre du droit positif. Comme on peut également constater l'appréciation des intérêts privés et communs, l'absence des préjugés qui provient de la propriété et de la volonté de tromper :

Le demi philosophe conclut aussitôt que l'un [sauvage] ne veut pas mieux que l'autre [civilisé ou *vice versa*]; mais le philosophe dit : En Europe, le gouvernement, les lois, les coutumes, l'intérêt, tout met les particuliers dans la nécessité de se tromper mutuellement et sans cesse ; tout leur fait un devoir du vice ; il faut qu'ils soient méchants pour être sages, car il n'y a point de plus grande folie que de faire le bonheur des fripons aux dépens du sien. Parmi les Sauvages, l'intérêt personnel parle aussi fortement que parmi nous, mais il ne dit pas les mêmes choses : l'amour de la société et le soin de leur commune défense sont les seuls liens qui les unissent [parce qu'ils ont intériorisé les lois naturelles dont parle l'*Émile*] : ce mot de *propriété*, qui coûte tant de crimes à nos honnêtes gens, n'a presque aucun sens parmi eux : ils n'ont entre eux nulle discussion d'intérêt qui les divise ; rien ne les porte à se tromper l'un l'autre ; l'estime publique est le seul bien auquel chacun aspire, et qu'ils méritent tous. Il est très-possible qu'un Sauvage fasse une mauvaise action, mais il n'est pas possible qu'il prenne l'habitude de mal faire, car cela ne seroit bon à rien. Je crois qu'on peut faire une très-juste estimation des mœurs des hommes sur la multitude des affaires qu'ils ont entre eux : plus ils commercent ensemble, plus ils admirent leurs talents et leur industrie, plus ils se friponnent déceimment et adroitement, et plus ils sont dignes de mépris. Je le dis à regret ; l'homme de bien est celui qui n'a besoin de tromper personne, et le Sauvage est cet homme là.<sup>1523</sup>

c. *Les indomptables : liberté ou mort (résonances de la problématique laboétienne).*

*Il n'appartient qu'au peuple aveugle et stupide  
d'admirer des gens qui passent leur vie, non à défendre  
leur liberté, mais à se voler et à se trahir mutuellement  
pour satisfaire leur mollesse ou leur ambition, et qui  
osent nourrir leur oisiveté de la sueur, du sang et des  
travaux d'un million de malheureux.*

Rousseau, *Dernière réponse*<sup>1524</sup>

*Nous avons des talents ou du moins des bras, laissons  
leur leurs indignes richesses et gardons nôtre liberté...*

Rousseau, *Sur les richesses*<sup>1525</sup>

---

<sup>1523</sup> PN, OC II, p. 969-970.

<sup>1524</sup> DR, OC III, p. 82.

<sup>1525</sup> SR, OC V, p. 479.

En ce qui concerne la délimitation de la tâche du second *Discours*, exposée dans son Exorde, nous avons précédemment cité la première démarche : marquer la soumission de la nature aux lois. Nous continuerons à l'apprécier maintenant à l'aune de la problématique inaugurée par La Boétie. Rousseau souligne qu'il s'agit par conséquent, « d'expliquer par quel enchaînement des prodiges le fort put se résoudre à servir le faible »<sup>1526</sup>. Dans les premières considérations du *Discours de la servitude volontaire*, La Boétie comprend ces deux termes – fort et faible – en termes quantitatifs, car c'est le nombre qui exprime immédiatement la force<sup>1527</sup>. Simone Weil a noté à juste titre que le nombre plus élevé n'exprime pas réellement une force, mais plutôt une faiblesse. En plus des enchevêtrements causés par les enchantements du signe du pouvoir – « le nom seul d'un »<sup>1528</sup> –, la force est techniquement la mieux articulée dans le petit nombre, et non dans le nombre élargi et dispersé (« un plus un plus un, et ainsi de suite »<sup>1529</sup>). Le mouvement inverse, d'une organisation efficace du grand nombre – « nombre infini de personnes »<sup>1530</sup> –, tombe inévitablement dans une aporie, « car elle est [tout simplement] impossible »<sup>1531</sup>. Dans le *Contrat social*, Rousseau constate cette impossibilité et la définit par la prédominance de l'intérêt individuel, ce qui ne l'empêche pas pour autant de concevoir la volonté générale. Mais, reprenons la délimitation de Rousseau, avec laquelle il semble franchir le rapport établi par le nombre. Ce sont les termes du binôme maître-esclave qui apparaissent dès lors ébauchés. Le premier terme fonde et engendre le second, car le maître n'est rien d'autre que la première réalité de l'esclave. Le maître est celui qui dépend de la force de l'autre : c'est sa faiblesse. L'individu autonome, au contraire, échappe au binôme ; n'étant ni maître ni esclave, il n'est que libre. Chez La Boétie, la faiblesse du maître est équivalente à la faiblesse du tyran, alors qualifié de « hommeau »<sup>1532</sup>. Mais notre intervention ne prétend pas expliquer cette dialectique, nous chercherons plutôt à embrasser les possibles réponses que Rousseau a pu apporter, bien qu'indirectement, à la question de la servitude volontaire et de la défense de la liberté.

---

<sup>1526</sup> *DI*, Exorde, *OC III*, p. 132.

<sup>1527</sup> La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, (Manuscrit de Mesme), éd. de M. Abensour, Paris, Payot (1<sup>ère</sup> éd. 1976), 2002, p. 128 : « Comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tiran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils luy donnent ». Du point de vue du pouvoir autoritaire, la perception du peuple réduit au nombre est une réalité qui dure jusqu'au national-socialisme, comme l'a observé Wilhelm Reich : « bien que chacun ne fût en réalité qu'un numéro » (*La fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche Editeur, 1952-1970, p. 187).

<sup>1528</sup> La Boétie, op. cit., p. 129.

<sup>1529</sup> Simone Weil, « Méditations sur l'obéissance et la liberté », in La Boétie, op. cit., p. 116.

<sup>1530</sup> La Boétie, op. cit., p. 130.

<sup>1531</sup> Simone Weil, art. cit., p. 116.

<sup>1532</sup> Cf. La Boétie, op. cit., p. 130-131.

En ce sens, nous ne cherchons pas – pour reprendre les expressions de M. Abensour – à « lire Rousseau avec les “lunettes” de La Boétie »<sup>1533</sup>, tout comme nous ne croyons pas « que le texte de La Boétie donne la clé »<sup>1534</sup> pour comprendre la relation entre servitude et liberté en ce qui concerne les sauvages de Rousseau. Nous n’affirmons pas non plus que le *Discours* de La Boétie est une source directe ou indirecte de Rousseau. Les lecteurs de celui-ci savent très bien que le nom de celui-là n’est mentionné à aucune occasion. Cependant, les hypothèses ne manquent pas. Si Rousseau reprend « à son compte l’anecdote citée par La Boétie du fameux dialogue entre un citoyen de Sparte et un Satrape »<sup>1535</sup>, la réponse qu’il « attribue à Brasidas » apparaît également, d’une manière ou d’une autre, chez Hérodote et Plutarque<sup>1536</sup>. Compte tenu de la « singulière & fraternelle amitié »<sup>1537</sup> entre La Boétie et Montaigne, nous pourrions revendiquer un fil, via ce dernier, qui mènerait jusqu’à Rousseau. Le lien sur la question des sauvages entre Montaigne et Rousseau est évident, mais il ne nous autorise pas à l’étendre à La Boétie. On peut tout au plus en déduire la résonance d’un ensemble de problèmes. Il convient d’ailleurs de noter que l’élément de la sauvagerie n’apparaît dans le *Discours* de La Boétie que comme adjectivation péjorative (le tyran dans « leur endroit inhumain et sauvage » ; « Neron [...] ceste beste sauvage » ; « la cruauté du plus sauvage tiran »<sup>1538</sup>). Le point de vue que nous adopterons dorénavant est donc celui du problème lui-même. Cela ne signifie pour autant réduire le problème au croisement comparatif des textes. Nous suivrons cette tâche en envisageant de déduire les réponses possibles issues du paradigme sauvage. La démarche ainsi délimitée, il est implicite que les réponses que nous cherchons émergent du registre de l’espèce, du genre humain dans sa généralité et non dans le registre du droit politique. Nous transposons donc l’appréciation du problème au registre de la société.

La question de la servitude passe, chez La Boétie – mais aussi chez Rousseau, en tenant compte de leurs différences –, au moins par trois niveaux d’appréciation qui s’articulent entre eux : (i) historique, (ii) politico-sociologique et (iii) moral-psychologique. Ce dernier axe traite de l’activité contradictoire de la volonté et du désir.

---

<sup>1533</sup> Miguel Abensour, « Lettre préface », in David Munnich, *L’art de l’amitié. Jean-Jacques Rousseau et la servitude volontaire*, Paris, Sens & Tonka, 2010, p. 19.

<sup>1534</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1535</sup> Id., *Ibid.*, p. 23. Cf. *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 181

<sup>1536</sup> Comme l’a noté J. Starobinski (« Notes et variantes », in *OC* III, n. 3, p. 1353).

<sup>1537</sup> Montaigne, *Lettres*, « I. Fragment d’une lettre [sur la mort du feu Monsieur de La Boétie] », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 1347.

<sup>1538</sup> La Boétie, *op. cit.*, p. 129, 164-165.

Alors que l'appréciation historique s'effectue en parallèle de l'axe politico-sociologique, et se déroule en deux mouvements. Tout d'abord, sur les conditions et les éventualités de la servitude : origines et fondements. Et par la suite, sur les moyens utilisés pour le maintien de la domination. Le concept qui unit les analyses psychologiques et sociologiques est la raison. Et les concepts qui traversent l'analyse historique vers l'axe politico-sociologique sont les coutumes et la liberté. Par-delà les exemples historiques, chers non seulement à La Boétie, mais aussi à Montaigne et Rousseau, la nouveauté est que ce dernier fait éclater le concept collectif dans le registre de l'historicité. Sans doute Montaigne a déjà inclus, d'une certaine manière, les sociétés sauvages dans la discussion historique, comme il a aussi inséré la « naturelle police » dans la discussion la plus ancienne de la philosophie politique. L'utilisation des sauvages effectuée par Rousseau inaugure pourtant une autre cohérence, en termes de construction conceptuelle et d'insertion du concept dans le registre de l'historicité.

Avant d'explorer les réponses possibles depuis le paradigme sauvage, examinons la double formulation de la question dans le texte de La Boétie. Pour celui-ci, la question de la servitude volontaire est comprise comme une monstruosité, comme quelque chose de l'ordre de l'innommable<sup>1539</sup> (mot si cher aux commentateurs). Si l'on considère la question du point de vue de la tradition de la philosophie politique, elle apparaît en effet non seulement comme innommable, mais aussi comme absurde. La formulation de la thèse de La Boétie se déroule en deux temps : l'un, de la servitude volontaire, et l'autre, sur l'appareil qui œuvre pour le maintien la servitude. Dans le premier cas, il s'agit de vérifier une preuve empirique. L'objet en est le déséquilibre de la force par rapport au nombre, une réalité apparente à la surface du phénomène. Ce constat s'empare des éléments physiques (force) et mathématiques (nombre, somme, soustraction et division) ; et puis il cesse d'être physique, juste au moment où les hommes acceptent de ne servir qu'un seul. On passe ainsi au constat volitif, moral. Et lorsque le plus grand nombre non seulement veut, mais aussi aime et souhaite servir l'un, on constate la pathologie effectivement psychologique. Il est déjà question là d'une pathologie de masse, une « maladie [...] mortelle »<sup>1540</sup> (qui plus tard, au XXème siècle, est nommée « perversion du désir grégaire »<sup>1541</sup>). Tout cet ensemble – du physique-mathématique au moral-

---

<sup>1539</sup> Id., Ibid., p. 132.

<sup>1540</sup> Id., Ibid., p. 140.

<sup>1541</sup> F. Guattari et G. Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, p. 36-37. Les auteurs abordent la question de la servitude volontaire, non pas depuis La Boétie mais dans l'axe qui va de Spinoza à W. Reich (dans *Psychologie de*

psychologique – n'expose que le caractère volontaire de la servitude. Dans l'axe politico-sociologique, parallèlement à l'analyse historique, on peut contempler autant les causes de la servitude<sup>1542</sup>, que l'appareil de maintien de la domination<sup>1543</sup>.

En limitant la question à son premier mouvement, de la servitude volontaire, ou du « malencontre »<sup>1544</sup>, on ne voit que son côté scandaleux. Cependant, La Boétie va au-delà du repérage d'un simple volontarisme. Il n'analyse pas la pathologie de masse et l'appareil de domination de manière isolée. Le tableau historique est aussi convoqué. De même Rousseau, dans la délimitation donnée dans l'Exorde du second *Discours*, ne dissocie pas la servitude volontaire (« le fort put se resoudre à servir ») de la factualité historique (« par quel enchaînement des prodiges »). Du point de vue historique, pour La Boétie, la servitude n'est pas volontaire à l'origine. Elle résulte, en effet, de l'imposition par la force. Ce n'est qu'après la contrainte et l'implantation par la force que la servitude devient volontaire<sup>1545</sup>. Rousseau sait aussi – d'après les *Fragments politiques* – que si les hommes, à un certain moment « sacrifient leur liberté », c'est en vue de « la conservation de leur vie », « comme un voyageur [qui] cede sa bourse à un voleur pour n'être pas égorgé »<sup>1546</sup>. Et dans le *Contrat*, il affirme l'impossibilité d'un acte volontaire comme fondement ou origine de la servitude<sup>1547</sup>.

---

*masse du fascisme*). Voir M. Abensour, « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astéris*, n° 13, juin, 2015, p. 1-16.

<sup>1542</sup> « La première raison pourquoi les hommes servent volontiers, est pource qu'ils naissent serfs et sont nourris tels » (La Boétie, op. cit., p. 159).

<sup>1543</sup> La Boétie énumère une série de « drogueries », qui agissent comme « les apats de la servitude », « les outils de la tyrannie » (id., ibid., p. 163). Cet appareil fonctionne dans un double sens, soit en investissant contre le peuple, soit en faveur de la figure du tyran. Les « passetemps » dirigés vers le peuple sont : « les theatres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bestes estranges, les medailles, les tableaux » (id., ibid., loc. cit.), et encore « des bordeaus, des tavernes et jeux publics » (id., ibid., p. 162). Ce « grand expedient » agit comme un dispositif permettant aux peuples qu'ils « s'accoustumoient a servir aussi niaisement » (id., ibid., p. 163). Aussi la religion travaille « pour gardecorps » de cet appareil, à travers elle c'est que le tyran cherche à « emprunter quelque eschantillon de la divinité » (id., ibid., p. 168).

<sup>1544</sup> Comme c'est le cas de P. Clastres dans son introduction au *Discours* de La Boétie (« Liberté, malencontre, innommable »). Cf. P. Birnbaum, « Sur les origines de la domination politique. À propos d'Etienne de La Boétie et Pierre Clastres », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, fév. 1977, p. 8-9.

<sup>1545</sup> « Il est vray qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force : mais ceus qui viennent après servent sans regret, et font volontiers ce que leurs devanciers avoient fait par contrainte » (La Boétie, op. cit., p. 148).

<sup>1546</sup> *FP*, XVI, 22, *OC* III, p. 560.

<sup>1547</sup> « Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul » (*CS*, I, IV, *OC* III, p. 356).

Tant pour La Boétie<sup>1548</sup> que pour Rousseau, la « liberté [...] est une conséquence de la nature de l'homme »<sup>1549</sup>. Ainsi, par opposition à Aristote, Grotius et Hobbes, et proche de La Boétie, Rousseau considère que « s'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature »<sup>1550</sup>. La thèse de la servitude volontaire, considérée comme une dénaturation<sup>1551</sup> réapparaît chez Rousseau pratiquement dans les mêmes termes. Et la pathologie de masse est pareillement vérifiée dans son texte : « Tout homme né dans l'esclavage nait pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils *aiment leur servitude* comme les compagnons d'Ulysse aimoient leur abrutissement »<sup>1552</sup> (nous soulignons). Ce processus peut encore être compris, chez Rousseau, avec l'avènement des sciences et des arts :

Les Sciences, les Lettres et les Arts, moins despotiques et plus puissans peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils sembloient être nés, *leur font aimer leur esclavage* et en forment ce qu'on appelle des Peuples policés.<sup>1553</sup> (Nous soulignons).

C'est la liberté même qui n'est plus considérée comme naturelle. Le fondement de la servitude, chez Rousseau, peut donc être apprécié non seulement par l'imposition de la force, mais aussi avec l'avènement de la science, des arts et d'autres formes de dénaturation. Reprenant les fondements de la servitude, nous pouvons aussi énumérer le droit et les lois comme une forme d'institution et de maintien de la servitude. Dans le *Contrat social*, Rousseau note que « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître ». Pour que cette force s'établisse, elle doit ensuite être transformée en « droit et l'obéissance en devoir »<sup>1554</sup>.

---

<sup>1548</sup> « Il ne faut pas faire doute que nous ne soions tous naturellement libres » (La Boétie, op. cit., p. 142).

<sup>1549</sup> CS, I, II, OC III, p. 352.

<sup>1550</sup> Ibid., p. 353.

<sup>1551</sup> « Comment s'est ainsi [...] enracinée ceste opiniastre volonté de servir, qu'il semble maintenant que l'amour mesme de la liberté ne soit pas si naturelle » (La Boétie, op. cit., p. 140).

<sup>1552</sup> CS, I, II, OC III, p. 353. Et La Boétie, dans la même veine, avait noté « que les hommes naissant sous le joug, et puis nourris et eslevés dans le servage, sans regarder plus avant se contentent de vivre comme ils sont nés [...] ils prennent pour leur naturel l'estat de leur naissance » (La Boétie, op. cit., p. 148).

<sup>1553</sup> DSA, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 7. Sur les échos de la question laboétienne dans le premier *Discours*, cf. l'ouvrage de D. Munniche cité ci-dessus.

<sup>1554</sup> CS, I, III, OC III, p. 354.



Maintenant il faut revenir à l'objectif initial, pour ainsi chercher les réponses possibles à partir du réexamen de ces trois éléments : (i) la raison, en ce qui concerne la sottise et la tromperie ; (ii) les mœurs ; et (iii) la liberté.

Dans la citation effectuée plus haut, Rousseau prend l'exemple des « compagnons » d'Ulysse pour illustrer leur abrutissement volontaire. Il est intéressant de noter qu'Ulysse est choisi par La Boétie pour illustrer la thèse inverse, c'est-à-dire comme un exemple qui résiste au temps, avec une mémoire active de la liberté<sup>1555</sup> au détriment de l'oubli causé par la dénaturation et entretenu par l'appareil de domination. Le peuple, en revanche, est frappée par une sottise endémique. Le « peuple sot »<sup>1556</sup> est vulnérable à la séduction du tyran, et à la tromperie. Le pouvoir nécessite et tire bien avantage de cette sottise, les gouvernants en ont besoin « pour fonder leur tyrannie »<sup>1557</sup>. Outre cette condition, le peuple – entraîné dans le jeu du tyran – devient le propagateur de tromperies et de mensonges. La raison, une fois éloignée de la nature, s'ouvre à la sottise. Comme le remarque Rousseau, la raison de l'homme civil « ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles [les passions] lui font faire »<sup>1558</sup>. L'affirmation faite au chapitre I du quatrième livre du *Contrat* peut s'appliquer, au-delà des paysans, également et sans distorsion aux sauvages : « Les hommes droits et simples sont difficiles à tromper à cause de leur simplicité, les leurres, les prétextes raffinés ne leur en imposent point », car « ils ne sont pas même assez fins pour être dupes »<sup>1559</sup>. Et dans la note de bas de page citée antérieurement, de la *Préface de Narcisse*, Rousseau observe, à propos des sauvages, que « rien ne les porte à se tromper l'un l'autre ». L'homme de la société sauvage nous donne donc une double réponse. D'une part, il se distingue du « peuple sot », auquel La Boétie fait référence, et d'autre part, il ne se fait pas tromper et ne propage pas de mensonges. Il convient de rappeler ici que les sauvages sont « raisonnables » et non des « raisonneurs ». La raison des sauvages, pour reprendre une réflexion de Leibniz, suit « l'enchaînement des vérités et des objections en bonne forme »<sup>1560</sup>. Ce qui correspondrait ici aux vérités de la nature et à la forme des sentiments et des besoins. « Et dans ce sens il est impossible

---

<sup>1555</sup> « Ulysse, qui par mer et par terre cherchoit toujours de voir de la fumée de sa case [...] et de se souvenir de leurs predecesseurs, et de leur premier estre » (La Boétie, op. cit., p. 156).

<sup>1556</sup> Id., Ibid., p. 167.

<sup>1557</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1558</sup> *FP*, XVI, 1, *OC* III, p. 554.

<sup>1559</sup> *CS*, IV, I, *OC* III, p. 437.

<sup>1560</sup> Leibniz, *Essais de théodicée, Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 65, p. 89.

que la raison nous trompe »<sup>1561</sup>, ou que la tromperie s'installe au cœur de la société sauvage.

Pour La Boétie, la coutume est la clé pour comprendre la servitude d'un peuple. Alors que, si nous pensons à un auteur comme Montesquieu, la servitude elle-même peut être comprise comme un moyen d'appivoiser les mœurs<sup>1562</sup>. En quête de réponses possibles avec le paradigme sauvage, notre tâche aurait été facilitée si Rousseau avait mené à bout son « projet d'*Histoire des mœurs* », qui, déjà dans le premier livre, aurait contenu un sujet intitulé « Des peuples sauvages »<sup>1563</sup>. Néanmoins, nous ne manquons pas de matériel sur les coutumes des peuples sauvages. Comme nous disposons déjà de nombreuses informations sur les mœurs de ces peuples, nous nous limiterons à leur relation intrinsèque avec la liberté. Après avoir été imposée par la force, ou instituée par des lois, ou encore favorisée par la science et les arts, la servitude devient habitude. La question se pose donc au niveau de la dénaturation : d'une part, une habitude dénaturée, mais qui conserve un ordre naturel, et d'autre part, une habitude dénaturée qui ne conserve à peu près rien de la première nature. La division peut également être comprise entre la faiblesse à céder à la force de la servitude, et la détermination à y résister. Pour Rousseau, une fois que les hommes ont perdu leur liberté, ils ne la récupèrent plus<sup>1564</sup> ; de même qu'un « peuple vicieux ne revient jamais à la vertu »<sup>1565</sup>. « Lorsqu'il n'y a plus de mœurs, il ne faut songer qu'à la police »<sup>1566</sup>. Également pour La Boétie : « c'est la liberté qui est [...] un bien si grand et si plaisant quelle perdue tous les maus viennent a la file ; et les biens mesme qui demeurent apres elle, perdent entierement leur goust et scaveur corrompus par la servitude »<sup>1567</sup>. La différence est que pour le premier, on ne peut retrouver la liberté perdue (sauf pour les peuples barbares)<sup>1568</sup>. Tout au plus, la liberté politique peut être acquise, dans un autre registre, avec le contrat. Alors que pour La Boétie tout passe, ou plutôt tout dépend du désir. Si le désir de servitude se transmue en désir de liberté, il est alors possible de la recouvrir. Le refus de servir est le moyen (« Soiés

---

<sup>1561</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1562</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre X, chap. III, p. 276.

<sup>1563</sup> *FP*, XVI, 24, *OC* III, p. 560.

<sup>1564</sup> *CS*, II, VIII, *OC* III, p. 385.

<sup>1565</sup> *PN*, *OC* II, p. 972.

<sup>1566</sup> Ibid., p. 973.

<sup>1567</sup> La Boétie, op. cit., p. 137.

<sup>1568</sup> « Ce brave peuple [de *l'Isle de Corse*] a su recouvrer et défendre sa liberté » (*CS*, II, X, *OC* III, p. 391).

resolus de ne servir plus, et vous voila libres »<sup>1569</sup>), mais la simplicité même de la formule décourage le peuple soumis<sup>1570</sup>.

Le moment est venu de montrer comment les sauvages apparaissent chez Rousseau comme une instance qui contraint au renversement de certains termes mis en place par La Boétie. Revenons au texte de celui-ci pour comprendre les termes du renversement. D'un côté, la liberté a été perdue, oubliée ; et de l'autre côté, les processus de dénaturation et de maintien de la servitude forment une habitude, dans laquelle la liberté n'est plus un sentiment naturel. Malgré tout ce processus, le désir est le seul sentiment capable de s'opposer à la servitude. Mais le peuple ne désire pas la liberté. Et si le désir naturel est toujours présent, en dépit de l'habitude, il reste inactif. Ainsi, la volonté et le désir continuent à avoir comme objet la servitude. « C'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge [...] et prend le joug »<sup>1571</sup>. La formulation alors utilisée par La Boétie nous laisse entrevoir, au-delà de la pathologie de masse, un mouvement s'approchant d'une pulsion de mort. Plus loin, nous lisons dans son *Discours* :

Certes comme le feu d'une petite estincelle devient grand et toujours se renforce ; et plus il trouve de bois plus il est prest d'en brusler ; et sans qu'on y mette de l'eau pour l'esteindre, seulement en ny mettant plus de bois n'ayant plus que consommer il se consume soyemesme, et vien sans force aucune, et non plus feu.<sup>1572</sup>

Voilà la synthèse métaphorique du dispositif de refus. Pour comprendre l'inversion, nous évoquons d'abord un texte de Montaigne, qui a précédé Rousseau dans le cadre des réponses à la question de La Boétie. Ne sont-ce pas précisément ces deux termes – couper la gorge, “brusler” – qui sont inversés par le « Capitaine » des sauvages ? Alors qu'il constate la *fracture sociale* – manifeste par l'inégalité, la pauvreté, la faim et la mendicité présentes à Rouen –, il s'étonne « qu'ils [les civilisés] ne prissent les autres à la gorge, ou misent feu à leurs maisons »<sup>1573</sup>. Si nous pouvons parler de désir, nous voyons aussi – d'après les remarques du capitaine cannibale – qu'il ne se retourne pas contre soi. Il reste au niveau le plus naturel : l'affection pour ce qui leur plaît, et la répulsion pour l'objet qui provoque le déplaisir, la douleur, la souffrance. Ce que le

---

<sup>1569</sup> La Boétie, op. cit., p. 139.

<sup>1570</sup> « La seule liberté les hommes ne la desirent point, non pour autre raison, ce semble, sinon que s'ils la desiroient ils l'auroient, comme s'ils refusoient de faire ce bel acquest seulement par ce qu'il est trop aisé » (id., *ibid.*, p. 137).

<sup>1571</sup> Id., *Ibid.*, p. 134.

<sup>1572</sup> Id., *Ibid.*, p. 135-136.

<sup>1573</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 31, p. 214.

capitaine indigène dénonce, c'est que la moitié des personnes touchées par la pauvreté sont – pour reprendre les termes de La Boétie – des « complices du meurtrier »<sup>1574</sup>. Nous avons dit que pour La Boétie, tout passe par le désir. Contre le désir de servir, il défend le désir de refuser de servir : désir de retrouver la liberté, de retrouver la condition même de l'humain. Il faut cependant signaler que, si La Boétie attribue et croit en cette force du désir et de la volonté, c'est parce qu'elle a une force concrète qui la soutient. La force du tyran n'est rien d'autre que la force du peuple. Les bras, les pieds, les mains, les yeux et l'intelligence du tyran sont en fait des attributs du peuple lui-même<sup>1575</sup>. C'est à partir de cette force détournée que le désir peut inverser le tableau de la servitude.

Prenons un autre extrait de La Boétie, qui semble avoir été une pièce clé pour que Rousseau, mais aussi Montaigne, puissent esquisser une réponse à la question de la servitude volontaire à partir des sauvages :

Si davanture il naissoit aujourd'hui quelques *gens tous neufs* ni accoustumés a la subjection, ni affriandés a la liberté, et qu'ils ne sceussent que c'est ni l'un ni l'autre ni a grand peine des noms, si on leur presentoit ou d'estre serfs ou vivre francs, selon les loix desquelles ils ne s'accorderoient : il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent mieulx obeir a la raison seulement, que servir a un homme.<sup>1576</sup>

Les « gens neufs » alors idéalisés, apparaissent chez Montaigne sous la peau des habitants d'un « monde si enfant » ; et chez Rousseau comme la « jeunesse du monde ». Dans les deux cas, les sauvages sont décrits comme peu habitués à la soumission. Selon Marilena Chauí, il s'agit d'une référence indirecte aux indigènes du Nouveau Monde, sans toutefois relever de la question du sauvage, i. e. « d'un Autre qui serait le Même dans une phase primitive de l'évolution, ni d'un Autre imaginé comme “bon sauvage”, ni du sauvage comme figure déjà constituée de la politique et du droit civil »<sup>1577</sup>. Et si ces *gens tous neufs* – encore selon l'autrice – « ne connaissent pas le *nom* de liberté [c'est] précisément parce » qu'ils « vivent librement », car il s'agit des sociétés « rationnelles, et c'est cette rationalité qui leur fait choisir, sans hésiter, de servir la raison, c'est-à-dire à

---

<sup>1574</sup> La Boétie, op. cit., p. 138.

<sup>1575</sup> « D'où a il [le tyran] pris tant d'yeulx dont il vous espie, si vous ne les luy baillés ? comment a il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? Les pieds dont il foule vos cités, d'où les a il s'ils ne sont des vostres ? Comment vous oseroit il courir sus, s'il n'avoit intelligence avec vous ? » (id., *ibid.*, loc. cit.).

<sup>1576</sup> Id., *Ibid.*, p. 146.

<sup>1577</sup> Marilena Chauí, « O mau encontro », in A. Novaes, *A outra margem do Ocidente*, p. 463. « La Boétie laisse à la contingence et au hasard la naissance de ces “gens tous neufs” (“si davanture”, écrit-il) » (id., *ibid.*, p. 470).

elles-mêmes » et non « à un homme, un maître »<sup>1578</sup>. D'après cette lecture, La Boétie avance d'ores et déjà la théorie d'un choix rationnel sur la forme de gestion sociale, qui dépasse en effet les jugements qui considèrent ces sociétés dans le manque généralisé – *sans loi, ni roi, ni foi* – car en fait ces nouveaux peuples « ont choisi de ne pas en avoir parce qu'ils ont choisi la liberté »<sup>1579</sup> ; ou comme le dirait P. Clastres, parce qu'il s'agit des *sociétés contre l'État*.

En ce qui concerne le fait attendu par La Boétie, « qu'ils ne sceussent que c'est ni l'un ni l'autre ni a grand peine des noms » de servitude et liberté, Rousseau écrit dans le second *Discours* :

J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les foibles ; mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression. Les uns domineront avec violence, les autres gémiront asservis à tous leurs caprices : voilà précisément ce que j'observe parmi nous, mais je ne vois pas comment cela pourroit se dire des hommes Sauvages, à qui on auroit même la peine à faire entendre ce que c'est que servitude, et domination.<sup>1580</sup>

Ce passage frappe par la proximité des expressions, à tel point qu'il semble avoir été écrit comme réponse directe à l'extrait de La Boétie mentionné auparavant. Un nouveau peuple, non habitué au joug de la servitude, et qui ne connaît la servitude et la domination ni même par leur nom. Cette méconnaissance de la servitude a également été perçue par Lahontan<sup>1581</sup>.

La Boétie insiste sur l'utilité du dispositif de refus comme étant le bon moyen pour retrouver la liberté. Ce dispositif est la clé pour comprendre pourquoi le nouveau peuple, alors idéalisé, ne devrait connaître par son nom ni la servitude ni la liberté elle-même. Comme Montaigne, La Boétie n'est pas favorable à une opposition violente au pouvoir. La résistance visée par ce dernier est invariablement celle du refus : il n'est pas nécessaire de jeter de l'eau pour éteindre le feu, il suffit de ne pas lui fournir de bois. Les lecteurs de Rousseau savent que lui non plus n'est pas un agitateur révolutionnaire. Chez Rousseau, mais aussi chez Montaigne, la réalité des sauvages éclate au sein de leurs positions personnelles. Et cela ne pourrait aller autrement, car le peuple sauvage expérimente la liberté au moins à trois niveaux. Primo, au niveau naturel, car ils naissent

---

<sup>1578</sup> Id., *Ibid.*, p. 464.

<sup>1579</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1580</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 161.

<sup>1581</sup> Les sauvages « ne connaissant en aucune manière le terme de dépendance ; ils ne peuvent pas même supporter ce terrible mot » (Lahontan, *Nouveaux voyages*, t. I, lettre V, p. 31).

libres, sans « le joug au col » – ce qui veut dire qu’ils ne subissent aucunement l’esclavage comme héritage. Secundo, au niveau des mœurs et de leur constitution sauvage (voir le rapprochement avec l’économie de l’animal sauvage), de façon que la liberté est maintenue comme forme analogue aux coutumes et en unité avec la nature, ou encore parce que la *machine sociale sauvage* esquivé les divisions du social. Et tertio, au niveau du désir, alors manifeste avec la défense de la liberté, soit par des méthodes passives, comme le refus, soit par des moyens actifs, comme l’opposition physique.

Par ailleurs, notre sous-titre a été très probablement interprété comme un peu tape-à-l’œil, trop clinquant pour le lecteur et même pour nous. Cependant, il correspond parfaitement aux descriptions des sauvages, qu’elles proviennent des récits de voyage ou des philosophes. Que les sauvages préfèrent mourir – comme les citoyens Spartiates ou les Romain anciens – plutôt que d’être réduits à l’esclavage est une constante dans toute cette littérature. Lafitau, par exemple, rapporte que lors des invasions, les indigènes organisent même des suicides collectifs pour échapper à l’esclavage<sup>1582</sup>. Connaissant ou non le « saint nom de liberté »<sup>1583</sup>, ils l’incarnent. La liberté est pour les sauvages – pour emprunter une distinction opérée par Locke – comme une “*essence réelle*”, et pas seulement une “*essence nominale*”. L’*essence réelle* – « cette constitution singulière que chaque chose a intérieurement sans aucune relation avec quoi que ce soit d’extérieur »<sup>1584</sup> – peut être interprétée à la lumière d’une autre formule. Leibniz, en débattant la *natura servus* d’Aristote, dit que « l’esclavage vient de dehors »<sup>1585</sup>. Et ensuite, il complète : « la force d’autrui et nos propres passions nous rendent esclaves »<sup>1586</sup>. Aussi pour La Boétie et Rousseau, l’esclavage vient d’abord de l’extérieur, il n’appartient pas à ce qui est le propre à l’humain. De ce point de vue, la liberté, en tant qu’élément intérieur (*essence réelle*) qui s’extériorise dans la vie pratique, est l’élément qui s’oppose à la dénaturation négative qui s’impose depuis l’extérieur (l’esclavage, la soumission, etc.). Et c’est en ce sens que nous estimons que les sauvages font émerger, dans le texte de Rousseau, une réponse à la question de la servitude volontaire.

---

<sup>1582</sup> « Au commencement de la conquête des Espagnols, ces pauvres malheureux ne pouvant suffir le joug de cette servitude, s’invitoient les uns les autres à se faire mourir par compagnie, & on en voyoit de troupes de cinquante, qui s’enpoisonnoient avec le suc d’*Yuca* » (Lafitau, op. cit., chap. II, p. 99).

<sup>1583</sup> La Boétie, op. cit., p. 158.

<sup>1584</sup> Locke, *Essai sur l’entendement humain* (Livres III et VI), livre III, chap. 6, § 6, p. 107.

<sup>1585</sup> Leibniz, *Essais de théodicée*, 2<sup>ème</sup> partie, § 228, p. 255.

<sup>1586</sup> Id., Ibid., loc. cit.

La stratégie de La Boétie pour s’opposer au tyran et à tout l’appareil qui le soutient, semble être restreinte au refus, une opposition passive qu’il estime pourtant efficace. Peu après avoir établi la formule déjà citée – « Soiés resolut de ne servir plus » –, La Boétie considère vivement : « je ne veux pas que vous le pussies ou l’esbranslies, mais seulement ne le soutenés plus, et vous le verrés comme un grand colosse a qui on a desrobé a la base, de son pois mesme fondre en bas et se rompre »<sup>1587</sup>.

Tandis qu’avec les sociétés sauvages, nous savons que le refus n’est pas seulement passif, mais aussi actif, comme déjà signalé. Les rapports de voyage fournissent maints exemples de ces deux types de résistance. Si l’on pense donc la réalité sauvage par rapport à la question de la servitude volontaire, nous constatons aisément qu’ils extrapolent l’idéologie laboétienne d’une résistance passive. Car, dans la mesure où ils sont en désaccord ontologique avec la servitude, ils sont de même extrêmement attachés à la liberté. Dans l’essai « Des coches » (III, 6), on trouve une considération équivalente sur les sauvages, où Montaigne aborde la question de manière plus emphatique :

Quand je regarde cete ardeur indomptable dequoy tant de milliers d’hommes, femmes et enfans, se presentent et rejettent à tant de fois aux dangers inevitables, pour la deffence de leurs dieux et de leur liberté ; cette genereuse obstination de souffrir toutes extremitez et difficultez, et *la mort, plus volontiers que de se soubmettre à la domination* de ceux de qui ils ont esté si honteusement abusez, et aucuns choisissants plustost de se laisser defaillir par faim et par jeusne, estants pris, que d’accepter le vivre de mains de leurs ennemis, si vilement victorieuses, je prevois que, à qui les eust attaquez pair à pair, et d’armes, et d’experience, et de nombre, il y eust faict aussi dangereux, et plus, qu’en autre guerre que nous voyons.<sup>1588</sup> (Nous soulignons).

« Quand on a du courage, / Pour se tirer de l’esclavage / Que ne peut-on souffrir ? », écrit Rousseau dans une poésie<sup>1589</sup>. Mais c’est dans une note du premier *Discours*, à laquelle nous avons déjà fait référence, que le caractère indomptable des sauvages se fait plus évident. En outre, Rousseau s’y interroge sur les mécanismes du maintien de la servitude :

Les Princes voyent toujours avec plaisir le gout des Arts agréables et des superfluités dont l’exportation de l’argent ne resulte pas, s’étendre parmi leurs sujets. Car outre qu’ils les nourrissent ainsi dans cette petitesse d’âme si propre à la servitude, ils savent très-bien que tous les besoins que le Peuple se donne, sont autant de chaînes dont il se charge. Alexandre, voulant maintenir les Ichtyophages dans sa dépendance, les contraignit de renoncer à la pêche et se nourrir des

---

<sup>1587</sup> Id., Ibid., p. 139-140.

<sup>1588</sup> Montaigne, *Les Essais*, III, 6, p. 910.

<sup>1589</sup> P, « Imitation libre d’une chanson italienne de Métastase », *OC II*, p. 1155.

alimens communs aux Peuples ; et les *Sauvages de l'Amérique* qui vont tout nus et qui ne vivent que du produit de leur chasse, *n'ont jamais pu être domptés*. En effet, quel joug imposeroit-on à des hommes qui n'ont besoin de rien ?<sup>1590</sup> (Nous soulignons).

Les sauvages, prêts à mourir pour la liberté, sont décrits par Montaigne et Rousseau comme indomptables. Il y a un détail de cette dernière citation de Rousseau qui mérite un peu plus d'attention. Alexandre n'empêcherait pas le mode de subsistance d'un peuple grâce à un simple coup de tête, mais parce qu'il sait que le mode de vie a des implications sur le caractère d'un peuple. Pour les sociétés sauvages, la chasse et la pêche ne sont pas seulement un moyen de subsistance, mais une activité qui dénote la noblesse et qui, de plus, sert d'entraînement à la guerre. Dans *De l'esprit de lois*, Montesquieu a été attentif à ce détail : la liberté et l'absence de despotisme ne lui ont pas échappé<sup>1591</sup>. Selon Montesquieu, il y a au moins trois caractéristiques qui forgent cette liberté. La première peut être détectée par le biais géographique. La seconde concerne la faible densité démographique. Et la troisième est relative aux moyens de subsistance. Les deux premières doivent être saisies ensemble. Les grandes nations sauvages, « vers la ligne » (Mexique, Pérou), sont despotiques, alors que les petites, « vers les pôles », sont libres<sup>1592</sup>. La troisième caractérise la liberté de deux façons. Classés comme chasseurs, le premier socle de la liberté des sauvages est dû à l'absence d'agriculture. Et si nous réduisons cette formule avec les considérations de Locke – sur « le vaste continent de l'Amérique » –, nous signalerions l'absence du « minerai de fer »<sup>1593</sup> (qui a pourtant dans la *Nouvelle Héloïse* une autre conséquence<sup>1594</sup>). Sans fer et sans agriculture, les peuples sauvages – « errants, vagabonds » – sont d'abord libres par rapport au territoire. Ils n'ont pas à rester et à travailler à jamais et inlassablement sur le même champ. Et cette liberté de mouvement porte à conséquence, en effet, sur la relation entre la société sauvage et les chefs :

---

<sup>1590</sup> DSA, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, note \*, p. 7.

<sup>1591</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre XVIII, chap. XVIII, p. 443 : « les peuples sauvages ne connaissent point naturellement le despotisme ».

<sup>1592</sup> Id., Ibid., livre XVII, chap. II, p. 426 : « les empires despotiques du Mexique et du Pérou étaient vers la ligne, et presque tous les petits peuples libres étaient et sont encore vers les pôles ». Outre ces deux grandes nations classées comme despotiques, Montesquieu nous donne également l'exemple des « Natchés », « de la Louisiane », où « leur chef dispose des biens de tous ses sujets, et les fait travailler à sa fantaisie » (id., ibid., livre XVIII, chap. XVIII, p. 442). Les petites nations, en fonction du climat, sont plus portées vers la liberté, en particulier celles qui vivent sur de petites îles (id., ibid., livre XVIII, chap. V, p. 436).

<sup>1593</sup> Locke, *Essai sur l'entendement humain* (Livres III et IV), chap. 12, § 11, p. 466.

<sup>1594</sup> NH, 4<sup>ème</sup> partie, III, OC II, p. 412 : « J'ai vu d'abord l'Amérique méridionale, ce vaste continent que le manque de fer a soumis aux Européens ».



Ces peuples jouissent d'une grande liberté : car, comme ils ne cultivent point de terres, ils n'y sont point attachés ; ils sont errants, vagabonds ; et, si un chef voulait leur ôter la liberté, ils l'iraient d'abord chercher chez un autre, ou se retireraient dans les bois pour y vivre avec leur famille.<sup>1595</sup>

La liberté apparaît comme paramètre indépassable concernant la performance des chefs. C'est le dispositif de décentralisation du pouvoir. C'est l'errance commune aux peuples sans agriculture qui structure l'opposition au pouvoir. Le chef n'a ni le pouvoir ni les moyens de faire du mal au peuple, il ne peut pas non plus les tromper ou les soumettre. Si la liberté ne s'applique pas à un endroit, on la recherche ailleurs, que ce soit sous un autre chef ou dans le refuge de la forêt. Sans liberté, il n'y a pas de continuité dans la relation entre la société sauvage et le chef. Les degrés de légitimité du pouvoir sont définis par le degré d'expérience de la liberté. Le pouvoir est de l'autre côté, il n'appartient plus au chef. *La machine sociale sauvage* établit ainsi le refus explicite de la tyrannie et les germes de l'État. De surcroît, Montesquieu remarque qu'il ne s'agit pas seulement de l'absence d'agriculture, mais d'une aversion énergique au « travail et [à] la culture de la terre » : « Cette malheureuse aversion est si forte que, lorsqu'ils font quelque imprécation contre quelqu'un de leurs ennemis ils ne lui souhaitent autre chose que d'être réduit à labourer un champ ». Parce que, pour les sauvages, seules la chasse et la pêche sont considérées comme « un exercice noble et digne d'eux »<sup>1596</sup>. Et Lafitau soulève de son côté les raisons de cette dignité, lesquelles résident dans ce qui est commun entre ces pratiques et la guerre<sup>1597</sup>. Ce dont Rousseau lui aussi témoigne dans *l'Essai* : « la chasse [...] exerce le corps à la force, à l'adresse, à la course, l'ame au courage, à la ruse, elle endure l'homme et le rend féroce »<sup>1598</sup>.

Ici, une fois de plus la réflexion de Deleuze et Guattari nous semble assez pertinente pour penser ce refus du travail de la terre. Revenons en arrière pour reprendre l'image de l'étendard planté par Colomb dans *La Découverte*. Comme on l'a déjà vu, c'est là le signe de l'imposition dogmatique des lois, mais aussi de la division de la terre, c'est-à-dire de l'appropriation et de l'exploitation radicale du sol. C'est le signe qu'inflige également une nouvelle organisation des corps, en les dégageant de ce que les auteurs

---

<sup>1595</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre XVIII, chap. XIV, p. 440-441.

<sup>1596</sup> Pour les dernières citations : Montesquieu, *Lettres persanes*, Lettre CXX, p. 275.

<sup>1597</sup> « La chasse & la pêche, qui après la guerre emportent toute leur attention, ne leur sont agréables, que parce qu'elles en sont l'image, & peut-être en laisseroient-ils le soin aux femmes, ainsi que de la nourriture et de tout le reste, si elles n'étoient en même temps un exercice qui les forme à se rendre terribles à des ennemis encore plus redoutables, que ne le sont les bêtes féroces » (Lafitau, op. cit., chap. II, p. 161).

<sup>1598</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 399.

suscités appellent *machine territoriale*. Et les conséquences, entièrement extérieures à cette sorte de *machine sociale sauvage*, attestent et annoncent la puissance qui leur est pareillement extérieure. Avant la machine impériale (« Fière Iberie [...] exerce ton Empire »)<sup>1599</sup>, qui porte bien sûr un *nom* (« l'Empire d'Isabelle »<sup>1600</sup>), c'est la machine technique qui s'impose. Et cela en deux sens : d'abord avec la technique de la navigation (« Un Art audacieux en nous servant de guide »)<sup>1601</sup>, puis avec l'agriculture, la métallurgie, l'exploitation des métaux précieux, etc. Ainsi, « la machine technique implique déjà un élément non humain [...] qui prolonge la force de l'homme et en permet un certain dégagement »<sup>1602</sup> : que nous entendons comme dégagement de soi, de la terre, de la nature, de la culture, des dieux, etc. Tandis que pour les sauvages, lorsqu'ils s'approprient certains signes en les insérant dans leur propre corps social, il s'agit des « premiers signes [...] territoriaux », i. e. des signes de leur expérience immanente auprès de la nature. Et ces signes annoncent – pour reprendre les belles considérations de Marilena Chauí – que « les indiens ne veulent pas de la servitude volontaire », qu'ils « refusent la séparation entre la communauté et le pouvoir », et c'est pourquoi ils « figurent l'universalité humaine et la mémoire (ontologique) de l'origine perdue », en bref, « ils ne sont pas l'Autre : ils sont l'humain dans l'homme. Ils ne sont pas le Même : ils sont l'humain fait Autre pour lui-même », de sorte qu'ils opèrent dans l'expérience elle-même « la perte du Même et de l'Autre »<sup>1603</sup>.

En classant en niveaux distincts la sauvagerie par opposition au modèle de civilisation, Buffon a également perçu la relation intrinsèque – et conflictuelle – entre la liberté des sauvages et la culture de la terre. En plus de la raison et de la race elle-même, les peuples civilisés se caractérisent par la culture de la terre. L'influence de la théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel ne fait aucun doute. Les sauvages, non civilisés, donc à un degré moindre de l'échelle des hommes – jugement qui démontre un recul non seulement en comparaison à celui de Montaigne, mais aussi à celui de Leibniz<sup>1604</sup> –, doivent servir l'homme civilisé. Et s'ils ne le servent pas, ils sont considérés non seulement comme paresseux, mais jugés aussi comme inutiles, un poids en trop sur le

---

<sup>1599</sup> *DNM*, Acte II, Scène I, *OC* II, p. 829.

<sup>1600</sup> *Ibid.*, p. 830.

<sup>1601</sup> *Ibid.*, p. 829,

<sup>1602</sup> G. Deleuze et F. Guattari, « Sauvages, barbares, civilisés », in *op. cit.*, p.165.

<sup>1603</sup> M. Chauí, « O mal encontro », in *op. cit.*, p. 471.

<sup>1604</sup> Cf. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, chap. VI, § 36, p. 254-255.

globe<sup>1605</sup>. La servitude peut être comprise dans les *Variétés* comme une tendance naturelle et héréditaire dans certains cas, comme par exemple celui de certains peuples d’Afrique. À peu près comme dans le Nouveau Monde, où les « Arrouagues qui sont plus doux que les Caraïbes » peuvent être soumis à l’esclavage. La servitude de ceux-ci est néanmoins limitée à la chasse et à la pêche, « exercices qu’ils aiment bien »<sup>1606</sup>, donc conciliée avec la disposition de leur *ethos*. Ainsi, Buffon divise son classement en trois niveaux de sauvagerie : les moins sauvages, capables de servir (les « Nègres créoles »)<sup>1607</sup> ; un terme moyen du sauvage, qui peut servir selon ses propres valeurs (les « Arrouagues ») ; et les plus sauvages, réticents à toute forme de servitude (« les Caraïbes »). Les premiers, par une imposition violente et forcée, subissent la servitude en général, y compris le travail de la terre ; tandis que les deux derniers y sont véhémentement opposés, car la culture de la terre est entendue – Montesquieu et Lafitau l’ont déjà remarqué – comme signe d’esclavage :

Il en est à peu près de même des esclaves brésiliens, quoique ce soient de tous les Sauvages ceux qui paraissent être les moins stupides, les moins mélancoliques et les moins paresseux ; cependant on peut en les traitant avec bonté les engager à tout faire, si ce n’est de travailler à la terre, parce qu’ils s’imaginent que la culture de la terre est ce qui caractérise l’esclavage.<sup>1608</sup>

Et sur les « Caraïbes », Buffon note qu’en plus d’être « extrêmement paresseux », ils sont « accoutumés à la plus grande indépendance », de façon qu’« ils détestent la servitude, et on n’a jamais pu s’en servir comme des Nègres »<sup>1609</sup>. La superlativité de la sauvagerie est donc mesurée : (i) par la race ; (ii) par une infériorité cognitive supposée, i. e. la stupidité<sup>1610</sup> ; (iii) par certaines caractéristiques culturelles, identifiées principalement dans le mode de production de subsistance ; (iv) par l’insubordination, le refus de servir le travail et le dieu qui leur était étranger. Quant aux Caraïbes, la servitude

---

<sup>1605</sup> Buffon, *Des époques de la Nature ; Septième époque*, p. 1333 : « comparez en effet la Nature brute à la Nature cultivée, comparez les petites nations sauvages de l’Amérique avec nos grands peuples civilisés ; comparez même celles de l’Afrique, qui ne le sont qu’à demi ; voyez en même temps l’état des terres que ces nations habitent, vous jugerez aisément du peu de valeur de ces hommes par le peu d’impression que leurs mains ont faites sur le sol : soit stupidité, soit paresse, ces hommes à demi brutes, ces nations non policées, grandes ou petites, ne font que peser sur le globe sans soulager la Terre ». On trouve une réflexion similaire chez Locke. Lorsqu’il considère que, malgré la vaste étendue de terre qu’ont « les Américains », ils vivaient dans l’extrême pauvreté. Cela parce qu’ils ne cultivaient pas les champs, et ainsi ne produisaient-ils pas la véritable valeur de la terre (Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. V, § 41, p. 174 et § 43, p. 175).

<sup>1606</sup> Cf. Buffon, *Histoire naturelle de l’homme ; Variétés dans l’espèce humaine*, p. 386.

<sup>1607</sup> Id., Ibid., p. 368.

<sup>1608</sup> Id., Ibid., p. 386.

<sup>1609</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1610</sup> Cf. Id., *Histoire naturelle des animaux ; Le Perroquet* [1779], p. 1150.

est hors de question. Mais même les « Arrouagues », pour servir à la chasse et à la pêche, ont besoin d'un traitement différent : « si l'on veut conserver ces esclaves sauvages, [il faut] les traiter avec autant de douceur au moins que nous traitons nos domestiques en France », car « sans cela ils s'enfuient ou périssent de mélancolie »<sup>1611</sup>. La servitude, l'esclavage sont si étrangers à l'*essence réelle* de ces sauvages que, s'ils ne meurent pas au combat, ils meurent de mélancolie ou de faim. La perception du travail de la terre en tant qu'esclavage est tout à fait équivalente à celle que Rousseau conçoit dans la seconde partie du second *Discours*. L'agriculture, tout comme la métallurgie, sont des moyens de production antagonistes au « commerce indépendant » des populations indigènes. L'agriculture présuppose la propriété et implique la division du travail ; c'est ainsi que les forêts sont transformées en champs irrigués par la sueur des hommes, « et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons »<sup>1612</sup>. Et pour illustrer ce processus, rien de plus significatif que l'expérience des « réductions » au Paraguay, qui font état du contrôle absolu des corps, des âmes et de toute production. D'après la description du jésuite italien Muratori, les indiens « passent toute la journée occupés à remuer la terre, à planter ou à couper le maïs [...] à l'égrener, à semer des légumes et à cultiver les arbrisseaux qui portent le coton »<sup>1613</sup>. Le contrôle y est explicité aussi par l'architecture : « l'alignement des maisons ne peut manquer de nous évoquer [...] les cités ouvrières des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », ou encore « les “camps de travail” ou “camps de concentration” »<sup>1614</sup>.

Mais, en revenant à Rousseau, c'est dans la première partie du second *Discours* que nous avons un aperçu plus incisif sur le travail de la terre :

Supposons que sans forges, et sans Ateliers, les instrumens du Labourage fussent tombés du Ciel entre les mains de Sauvages ; que ces hommes eussent vaincu la haine mortelle qu'ils ont tous pour un travail continu ; qu'ils eussent appris à prévoir de si loin leurs besoins, qu'ils eussent deviné comment il faut cultiver la Terre, semer les grains, et planter les Arbres ; qu'ils eussent trouvé l'art de moudre le Bled, et mettre le raisin en fermentation [...] quel seroit après cela, l'homme assés insensé pour se tourmenter à la culture d'un Champ qui sera dépouillé par le premier venu, homme, ou bête indifféremment, à qui cette moisson conviendra ; et comment chacun pourra-t-il se resoudre à passer sa vie à un travail pénible, dont il est d'autant plus sûr de ne pas recueillir le prix, qu'il lui sera plus nécessaire ? En un mot, comment cette situation pourra-t-elle porter

<sup>1611</sup> Id., *Histoire naturelle de l'homme ; Variétés dans l'espèce humaine*, p. 386.

<sup>1612</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 171.

<sup>1613</sup> Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle missioni dei padre della compagnia di Gesù* [1743], [*Relations des missions du Paraguay*], trad. de F. E. de Lourmel, 1754. (Cité d'après A. Jacob, *Le travail, reflet des cultures – du sauvage indolent au travailleur productif*, p. 150).

<sup>1614</sup> A. Jacob, op. cit., p. 151.

des hommes à cultiver la Terre, tant qu'elle ne sera point partagée entre eux, c'est-à-dire, tant que l'état de Nature ne sera point anéanti ?<sup>1615</sup>

Au-delà du refus formel de travailler la terre, refus ontologique, Rousseau nous donne une autre dimension quant à la réserve des indiens à propos du travail. L'agriculture caractérise une transformation technique des moyens de production, c'est l'action de la *machine technique*, mais elle est principalement l'œuvre du paysan, et non celle du citoyen civilisé des villes. Pour montrer que le refus du sauvage porte sur tout travail continu et pénible, Rousseau remarque : « Quel Spectacle pour un Caraïbe, que les travaux pénibles et enviés d'un Ministre Européen ! Combien de morts cruelles ne préféreroit pas cet indolent Sauvage à l'horreur d'une pareille vie »<sup>1616</sup>. Rousseau constate ce refus, non seulement par rapport au travail, mais par rapport à toutes sortes de plaisirs de la vie civilisée, parce que tout cet ensemble est compris comme scission de l'humain, de la terre, de la liberté : « quand je vois des multitudes de Sauvages tous nuds mépriser les voluptés Européennes et braver la faim, le feu, le fer et la mort pour ne conserver que leur indépendance, je sens que ce n'est pas à des Esclaves qu'il appartient de raisonner de liberté »<sup>1617</sup>.

La réponse apportée par les sociétés sauvages, se rapporte aux trois grandes lignes de la problématisation de La Boétie sur la servitude. Avec la raison « raisonnable », analysée plus haut dans notre exposé, les sauvages sont en accord avec l'ordre de la nature, et ne se soumettent pas aux tromperies et aux enchantements du pouvoir, ni ne propagent les tromperies entre eux. En ce qui concerne les mœurs : ils ne sont ni nés sous domination, ni ne permettent qu'elle se cristallise dans leurs sociétés. Quant à la liberté, ils l'aiment, la veulent, la désirent, et la défendent même « au prix de » leur « sang » et de « la mort salutaire ». Ainsi, comme « l'homme barbare », le sauvage « ne plie point sa tête au joug que l'homme civilisé porte sans murmure, et il préfère la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille »<sup>1618</sup>. Et c'est en ce sens que la réponse venue de la réalité généralisée des sauvages accède au concept catalyseur des sociétés sauvages et dépasse le dispositif du refus passif démontré par la métaphore du feu ; en renvoyant en même temps, dans la logique interne de la critique de La Boétie, au passé héroïque de certains peuples de l'antiquité. Il faut rappeler que la négation véhémence de l'esclavage est

---

<sup>1615</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 145.

<sup>1616</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, p. 192-193.

<sup>1617</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>1618</sup> *Ibid.*, p. 181.

rapportée également à propos de certains peuples de l'antiquité. Il suffit d'évoquer l'exemple donné par Lafitau, des « Lyciens » qui ne pouvaient même pas supporter la coupe d'une partie de leurs cheveux, signe d'esclavage non seulement entre eux, mais repéré « encore aujourd'hui chez les Caraïbes et les Sauvages Meridionaux »<sup>1619</sup>. Néanmoins, avec ces sociétés sauvages, l'affaire de la liberté est, en effet, une *affaire du présent* et non du passé. Dans la théorie de La Boétie, la force du tyran est bien celle du nombre infini, mais la commande appartient au tyran. La pathologie, le scandale est l'utilisation de la force contre soi-même, c'est le fait d'aimer et de vouloir se soumettre au commandement de celui qui est à la tête du pouvoir. Une fois que le commandement du *gouvernail* est inversé, le désir retrouve son être, la pathologie sociale du désir de servitude est proscrite, le pouvoir n'est plus extérieur, et le tyran, ou maître, est réduit à un rôle sans autorité. Si pour les théoriciens politiques de la Renaissance, ainsi que pour les juristes modernes et une grande partie de la tradition ancienne, la société a besoin d'un pouvoir unifié pour fonctionner correctement, la société sauvage prouve le contraire avec la réalité spécifique d'une « ingénierie sociale », où les Indigènes reconnaissent, comme le dit Ailton Krenak, « la territorialité l'un de l'autre comme un élément fondateur [...] de leur identité, de leur culture et de leur sens même de l'humanité »<sup>1620</sup>.

#### *d. La présence au présent.*

La portée du titre va de soi, ou du moins il neutralise la conjugaison d'une présence imparfaite dans le passé ou projetée vers le futur, dans l'expérience vécue de « la plupart des Sauvages ». Avant de délimiter la présence au présent concernant ces sauvages, nous ferons encore une comparaison avec l'économie animale, notamment avec celle des animaux sauvages. La liberté est une qualité naturelle à l'homme et à l'animal, que ce soit pour La Boétie ou Rousseau. Il y a cependant des hommes et des animaux qui supportent sa perte et d'autres qui ne la subissent nullement. La Boétie donne l'exemple de l'éléphant, « qui s'estant defendu jusques a n'en pouvoir plus [...] enfonce ses machoires, et casse ses dents contre les arbres », comme expression du « grand desir qu'il a de demourer libre »<sup>1621</sup>. Mais même le cheval ou le bœuf, animaux soi-disant

---

<sup>1619</sup> Lafitau, op. cit., chap. I, p. 51.

<sup>1620</sup> Ailton Krenak, « O eterno retorno do encontro », in A. Novaes (dir.), *A outra margem do Ocidente*, p.26.

<sup>1621</sup> La Boétie, op. cit., p. 143-144.

domestiques par nature, ne se soumettent que « par nostre contrainte ». Rousseau le constate également lorsqu'il contemple « des Animaux nés libres et abhorrant la captivité, [au point de] se briser la tête contre les barreaux de leur prison »<sup>1622</sup>. Cette observation peut être lue en parallèle à celle qui porte sur le mépris des sauvages face aux « voluptés Européennes ». Buffon présente également un tableau de l'économie des animaux sauvages assez suggestif pour opérer ici une comparaison.

Indépendants du travail de la terre, amoureux de la liberté et opposés à la servitude, les sauvages ne sont pourtant pas plus libres que les oiseaux, « qui sont de tous les êtres de la Nature les plus indépendans et les plus fiers de leur liberté »<sup>1623</sup>. Bien que les sauvages jouissent d'une liberté inférieure à celle des oiseaux, on peut repérer pourtant un certain nombre d'éléments en commun avec la liberté manifeste dans l'économie animale. Les « animaux que nous appelons sauvages », outre le fait qu'ils ne sont « pas soumis », « ils ont encore l'égalité ». Et le plus important, « ils ne sont ni esclaves, ni les tyrans de leurs semblables »<sup>1624</sup>. Il convient de rappeler que, lorsque Buffon réfléchit sur le sauvage absolument sauvage, il fait premièrement référence aux sauvages en tant qu'animaux (« l'homme sauvage est en effet de tous les animaux le plus singulier »<sup>1625</sup>). En plus de l'insoumission, la liberté et l'égalité, l'existence sensible, matérielle, sont des caractéristiques communes aux sauvages et aux animaux, parmi lesquelles deux justifient l'existence matérielle en commun : (i) la prétendue limitation de « sensations pures, ou plutôt les représentations de ces mêmes sensations simples et dénuées des caractères du sentiment »<sup>1626</sup>, c'est-à-dire le faible pouvoir intellectuel d'élaborer et de représenter adéquatement les idées ; et (ii) la permanence dans un état ordinairement inaltérable, i. e. sans éprouver les modifications d'un progrès quelconque.

Non seulement pour Rousseau, mais aussi pour Locke, Leibniz et Lahontan, les sauvages ont une façon de raisonner qui – bien que différenciée de la raison raisonnante, intellectuelle ou spéculative (ce que l'ethnologie critiquera<sup>1627</sup>) – ne doit pas être

---

<sup>1622</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 182.

<sup>1623</sup> Cf. Buffon, *Histoire naturelle des animaux* ; *Le Perroquet*, p. 1157.

<sup>1624</sup> Id., *Histoire naturelle des animaux* ; *Les animaux sauvages*, p. 703-704.

<sup>1625</sup> Id., *Histoire naturelle de l'homme* ; *Variétés dans l'espèce humaine*, p. 383.

<sup>1626</sup> Id., *Histoire naturelle des animaux* ; *Les animaux carnassiers*, p. 752.

<sup>1627</sup> Nous avons vu que chez Rousseau, les différences entre raison raisonnante et raison raisonnable ne se réduisent pas au conflit entre une raison incapable d'abstraction et une autre dotée de ce pouvoir. Locke s'interroge lui aussi sur les limites d'une raison purement spéculative, notamment telle qu'exprimée par la logique du syllogisme. De plus, comme nous l'avons également vu, les sauvages américains utilisent, même si en nombre réduit, certaines expressions abstraites, selon l'appréciation de Locke. Mais, c'est avec Lévi-Strauss que nous avons un questionnement plus judicieux : « On s'est longtemps plu à citer ces langues où

appréciée comme proprement inférieure à celle de l'homme civilisé. Une telle compréhension dépasse les propos réducteurs d'une simple comparaison, portant, en revanche, plutôt sur la réalité dans laquelle s'inscrit la *raison sauvage*. La présence au présent de sociétés sauvages ne doit pas être considérée comme faisant partie de la méditation de la physique expérimentale, mais plutôt de la théorie de l'homme. Cette présence peut être abordée de plusieurs points de vue, dont ceux de la raison « raisonnable » et de l'économie des besoins, toutes deux marquées par la relation immédiate avec le présent. Mais maintenant, notre attention porte sur trois points qui n'ont pas encore été mis en lumière. Primo, le fait que Rousseau avance, avec sa perception des sociétés sauvages, la réponse ethnologique ultérieure sur la question tranchée entre *sociétés cumulatives* et *sociétés stagnantes*. Secundo, la compréhension de la liberté comme question qui appartient au présent, et non pas comme question à être rejetée ou idéalisée dans le passé historique, car elle est la condition primordiale de l'homme et du politique. Tertio, l'irruption de la réalité sauvage dans l'historicité.

En tant que réalité présente du XVI<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècles depuis les découvertes, les sauvages américains ont été inévitablement identifiés au champ toujours imposant de référence du passé. Soit dans le passé mythique du paradis terrestre, soit dans le passé vertueux et héroïque des peuples de l'antiquité, ou encore dans le passé technique, pré-civilisationnel de l'humanité. Pour Grotius, ces sauvages se caractérisent par la simplicité, particularité qui lui sert d'ailleurs à recenser les « premiers hommes ». Pour Hobbes, ils vivent immergés dans l'état de guerre, caractéristique majeure de l'état de nature. Et pour Voltaire, ils sont exactement dans le pur état de nature : « C'est ce qu'on a observé dans plusieurs endroits de l'Amérique, où le genre humain s'était conservé dans le pur état de nature »<sup>1628</sup>. L'appréciation des sauvages marque ainsi une distance tant géographique que temporelle. Ce dernier aspect résulte de l'invariable compréhension à partir d'un cadre de valeurs et d'intérêts centralisé dans la culture occidentale elle-même. En ce sens, même Montaigne comprend les sauvages au point de départ de la civilisation : les « commencements naturels » (auxquels Locke fait également

---

les termes manquent, pour exprimer des concepts tels que ceux d'arbre ou d'animal[...] Mais, en invoquant ces cas à l'appui d'une prétendue inaptitude des "primitifs" à la pensée abstraite, on omettait d'abord d'autres exemples, qui attestent que la richesse en mots abstraits n'est pas l'apanage des seules langues civilisées » (cf. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 11 sq).

<sup>1628</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, t. V, II, p. 10.



référence)<sup>1629</sup>. Ce que la découverte de ces peuples rend explicite chez ces auteurs, c'est que les sauvages du Nouveau Monde sont les analogues de l'Européen d'hier. Alors que pour Rousseau, la découverte lui apprend que la marche du progrès humain n'est certes pas uniforme et que son histoire est tout à fait hétérogène<sup>1630</sup>. Néanmoins, toute différence historique, une fois comprise dans son cours naturel, fait partie du grand miroir de l'histoire dont parle la *Chronologie universelle*.

Pour Montaigne, cette distance – entre le sauvage « découvert » et l'Européen – dévoile un déséquilibre global : « L'univers tombera en paralysie ; l'un membre sera perclus, l'autre en vigueur »<sup>1631</sup>, car « cet autre monde [nouveau] ne fera qu'entrer en lumière quand le nostre en sortira »<sup>1632</sup>. En reprenant d'autres expressions de Lévi-Strauss – et en les combinant avec la perception de Montaigne et de Voltaire – il est possible d'inférer qu'avec l'Europe nous avons une représentation de « cultures qui bougent ». Compte tenu du fait que Montaigne envisage l'arrivée tardive des sauvages aux lumières, on ne saurait dire, au contraire, que les sociétés sauvages sont des « cultures qui ne bougent pas »<sup>1633</sup>. Il serait plus approprié de dire qu'il s'agit de *cultures qui bougent dans un énorme décalage*, contrastant ainsi avec la culture européenne. Beaucoup comprennent donc que cette différence implique un retard difficile à franchir. Rousseau est peut-être le seul à comprendre, à son époque, la soi-disant « stagnation » de la société sauvage comme positive.

Puisque les sociétés sauvages sont perçues en référence au passé, tous les éléments qui les caractérisent se rapportent pareillement au passé. L'égalité, la liberté, l'héroïsme, la vertu, sont les mêmes qui se retrouvent dans l'histoire ancienne de Sparte, de Rome, etc. Lafitau s'acquitte de cette tâche et cristallise les coutumes des sauvages dans le passé des anciens, ou, si l'on veut, il perpétue la gloire des Anciens sur le dos des sauvages. Ainsi, tout est mis en équation, jugé et fixé en une image passée. Montaigne a été l'un des premiers à établir une critique relativiste. Mais son relativisme universel ne cesse néanmoins d'évoquer une raison supra-culturelle. Cette raison, en fait, beaucoup plus

---

<sup>1629</sup> « Au commencement, tout le monde était comme une *Amérique* » (Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. VI, § 49, p. 180).

<sup>1630</sup> En ce sens, Lévi-Strauss observe qu'« il faut beaucoup d'égoïsme et de naïveté pour croire que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être » (*La pensée sauvage*, p. 296).

<sup>1631</sup> Montaigne, *Les Essais*, III, 6, p. 909.

<sup>1632</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1633</sup> Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 44.

conforme au profil civilisateur de l'antiquité qu'à celui de son propre temps. C'est pour cela que Montaigne regrette que les Anciens n'aient pas été à la place des colonisateurs.

Par ailleurs, chez Voltaire, l'aspect informe du progrès n'est pas seulement considéré en opposition aux sauvages du Nouveau Monde, mais aussi par rapport aux sauvages qui lui étaient plus proches, car « il a de ces sauvages-là dans toute l'Europe »<sup>1634</sup>. À partir des différences établies, les sociétés sauvages bien que situées dans le pur état de nature, caractérisent une « histoire cumulative »<sup>1635</sup> chez Voltaire. C'est peut-être une des raisons pour laquelle Rousseau ne les comprend pas dans le pur état de nature. S'il y a une culture technique, elle est le résultat d'un processus cumulatif, et ne pourrait donc pas caractériser l'origine. Ce processus caractérise en soi un passé et donc une histoire, bien qu'en devenir. Ainsi, Voltaire décrit et compare, entre ces deux types de sauvages, les acquisitions techniques et culturelles : « il faut convenir [...] que les peuples du Canada et les Cafres, qu'il nous a plu appeler sauvages, sont infiniment supérieurs aux nôtres [sauvages] ». Voltaire poursuit en précisant que « le Huron, l'Algonquin, l'Illinois, le Cafre, le Hottentot, ont l'art de fabriquer eux-mêmes tout ce dont ils ont besoin ; et cet art manque à nos rustres ». Et « les Peuplades d'Amérique et d'Afrique sont libres, et nos sauvages n'ont même pas d'idée de liberté »<sup>1636</sup>. De plus, ces mêmes peuples d'Amérique « connoissent l'honneur, dont jamais nos sauvages d'Europe n'ont entendu parler »<sup>1637</sup>. Les sociétés sauvages revêtent ainsi une allure de culture à la fois stationnaire et cumulative. La comparaison se fait entre deux images du sauvage qui – bien qu'actuelles – appartiennent au passé évolutif de l'humanité : l'une plus éloignée et l'autre plus proche. En ce qui concerne la technique et la liberté, l'intérêt est évalué du point de vue de la civilisation, c'est pour ça qu'il apparaît comme daté, ou dépassé. L'historicité – comme l'a noté Lévi-Strauss –, ou mieux, « l'événementialité d'une culture ou d'un processus culturel sont ainsi fonction, non de leurs propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à eux », c'est-à-dire « du nombre et de la diversité de nos intérêts qui sont gagés sur eux »<sup>1638</sup>. Ce n'est qu'en abandonnant la « perspective ethnocentrique » que l'on peut commencer à apprécier l'intérêt d'un peuple par rapport à ses propres besoins. Avant Lévi-Strauss, Max Weber, en 1919, a non

---

<sup>1634</sup> Voltaire, op. cit, t. V, VII, p. 28.

<sup>1635</sup> L'expression est de Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 41.

<sup>1636</sup> Pour les dernières citations, voir Voltaire, op. cit, t. V, VII, p. 28.

<sup>1637</sup> Id., Ibid., p. 29.

<sup>1638</sup> Lévi-Strauss, op. cit., chap. 6, p. 43.

seulement perçu le problème, mais l'a illustré de manière exemplaire<sup>1639</sup>. En considérant que les sauvages connaissent et maîtrisent leurs outils techniques, Weber inscrit le rapport entre l'humain et la technique sur le plan des intérêts propres à chaque culture.

Rousseau, en suivant d'une certaine manière Locke<sup>1640</sup>, souligne sa perspective dans sa *Chronologie universelle* : « L'Univers est une grande famille dont nous sommes tous membres ; nous sommes donc obligés d'en connaître aussi la situation et les intérêts »<sup>1641</sup>. L'acquisition technique observée dans les sociétés sauvages ne correspond pas à l'anecdotique âge d'or des techniques critiquées par Lévi-Strauss<sup>1642</sup> ; Rousseau la décrit – dans l'historicité du second *Discours*, ainsi que dans l'*Essai* – d'après la situation géographique et culturelle spécifique et des intérêts circonscrits au sein de la communauté. Dans la mesure où l'industrie des sauvages, et des hommes en général, apparaît « avec les besoins qui la font naître »<sup>1643</sup>, l'intérêt respectif peut être identifié. Rousseau considère – dans une note de bas de page du chapitre IX de l'*Essai* – « la chasse [...] comme un accessoire de l'état pastoral »<sup>1644</sup>. Mais là, l'objectif considéré est celui d'une nation nombreuse. Vu la situation particulière d'une telle nation, la chasse ne peut être considérée « comme une ressource de subsistance », parce qu'elle serait tout à fait insuffisante, donc aperçue comme moyen accessoire de survie. Dans ce registre, Rousseau pense au progrès humain de manière uniforme, comme si toute nation de basse densité démographique marchait inévitablement vers la construction d'une grande nation. C'est le point de vue général de l'historicité du second *Discours*. La société commencée marque le passage de l'état de nature à l'état agraire, dans la marche irréfrenable de la perfectibilité. Il y a toutefois une disjonction qui révèle une coupure dans cette historicité.

---

<sup>1639</sup> « Par hasard [...] tous ceux qui sont assis dans cette salle possèdent sur leurs conditions de vie une connaissance supérieure à celle qu'un Indien ou un Hottentot peuvent avoir des leurs ? Cela est peu probable. Celui d'entre nous qui prend le tramway n'a aucune notion du mécanisme qui permet à la voiture de se mettre en marche – à moins d'être un physicien de métier [...] Le sauvage au contraire connaît incomparablement ses outils [...] le sauvage sait parfaitement comment s'y prendre pour procurer sa nourriture quotidienne et il sait quelles sont les institutions qui les aident [...] Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui croit à l'existence de ces puissances [*mystérieuses et imprévisibles*], de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision » (Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » [*Wissenschaft als Beruf*, 1919], in *Le savant et le politique*, trad. de J. Freund ; préface de Raymond Aron ; 1<sup>ère</sup> ed. 1959), Paris, Plon (« Bibliothèques 10/18 »), 1963, p. 89-90).

<sup>1640</sup> Lorsque Locke considère « trois sortes de sociétés » antérieures aux *sociétés politiques* : « chacune de ces sociétés-là, ou toutes ensemble, étaient différentes de ce que nous appelons aujourd'hui sociétés politiques, ainsi que nous en serons convaincus, si nous considérons les différentes fins, et les différentes obligations de chacune d'elles » (Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. VII, § 77, p. 200).

<sup>1641</sup> *CU*, OC V, p. 488.

<sup>1642</sup> Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p.57.

<sup>1643</sup> *EOL*, IX, OC V, p. 399.

<sup>1644</sup> *Ibid.*, note \*, loc. cit.

Cette disjonction doit être saisie depuis la perception de la coexistence des thèses entre le concept collectif et celui de la société naissante. C'est le concept collectif qui doit être confronté à la comparaison faite par Voltaire entre les sauvages du Nouveau Monde et les sauvages d'Europe.

Compte tenu du fait que Rousseau établit une historicité progressive, on peut déduire que, d'une manière ou d'une autre, la société sauvage appartient à une étape semblable à celle que l'ethnologie classe comme histoire stationnaire. Ce terme indique cependant beaucoup plus un retard involontaire, contingent, et non un arrêt volontaire, conscient ou même stratégique. Il y a, chez les sociétés sauvages, un processus relationnel, d'autres intérêts et d'autres modes d'évolution – ou d'involution –, comme aussi une autre histoire (en devenir)<sup>1645</sup>. « L'idée que les sociétés primitives sont sans histoire, dominées par des archétypes et leur répétition, est particulièrement faible et inadéquate » – comme le notent Deleuze et Guattari<sup>1646</sup> –, car la dynamique sociale entraîne la société sauvage dans l'histoire. Tout de même, l'hypothèse selon laquelle il s'agit d'un retard involontaire a ses limites. Le contact avec le monde civilisé – que l'on pourrait comprendre avec le terme « malencontre » de La Boétie, ou par l'expression « funeste hasard » chez Rousseau – permet aux sauvages de connaître et pratiquer certaines techniques développées en Europe et parfois originaires de l'Orient. Le passage bien connu, cité auparavant, qui permet à Rousseau d'affirmer de façon concluante que « le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours », contient deux termes qui méritent apparemment notre attention. Pour rappel, nous nous référons au passage où Rousseau énumère les objets techniques produits par les nations sauvages (arcs, flèches, canoës et certains instruments de musique, etc.). Voyons les deux termes : (i) « Tant que les hommes se *contentèrent* de leurs cabanes... » ; (ii) « tant qu'ils se *bornerent* à coudre... » (nous soulignons). À première vue, le lecteur peut à juste titre faire valoir que la satisfaction et la limitation n'indiquent pas, en priorité, un acte volontaire. Le contentement et la limitation peuvent résulter d'une imposition, ou même d'une contingence culturelle ou géographique. L'attention doit donc porter sur le pronom *se*. En tant que pronom personnel il indique non seulement un sujet, mais aussi son activité sur lui-même ; donc, une activité autonome et consciente. Mais le pronom ne suffit pas non

---

<sup>1645</sup> Sujet qui nous traitons brièvement dans l'article « História, perfectibilidade e devir em Voltaire e Rousseau – entre sociedades civilizadas e selvagens », *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), vol. 2, n° 29 (2016), p. 32-39.

<sup>1646</sup> G. Deleuze et F. Guattari, « Sauvages, barbares, civilisés », in op. cit., p. 177.

plus à déterminer un acte volontaire à son origine. Dans une culture quelconque, on sait qu'un croyant peut, par la foi, s'infliger une épreuve. Ou même, en pensant à Rousseau, un voyageur peut se contenter de donner son sac à un voleur pour préserver sa vie, comme déjà signalé. Les meilleures réponses à cette question se trouvent dans les notes du second *Discours*. Mais regardons en premier lieu un extrait de l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire, où nous trouvons quelques éléments pertinents pour analyser la question.

En parlant de certaines nations sauvages, qui ne vivent que de la chasse ou de la récolte d'un nombre réduit de racines, Voltaire estime qu'« elles n'ont point recherché un autre genre de vie, parce qu'on ne desire point ce qu'on ne connaît pas »<sup>1647</sup>. Ce passage mérite au moins deux remarques : premièrement, que la stagnation des sauvages est involontaire, parce que Voltaire nie la connaissance qu'ils avaient de la culture technique des colonisateurs depuis les découvertes. Ce constat est toutefois partiel, car tous les sauvages n'ont pas eu forcément ce contact ; et d'ailleurs le nombre d'indigènes transportés en Europe est malgré tout limité. Deuxièmement, comment cette formule, si on l'applique aux peuples civilisés, pourrait-elle expliquer le développement de leurs techniques ? Il faudrait dire qu'ils avaient déjà, à chaque nouvelle découverte, une idée cachée de celle-ci dans l'esprit ? Assez improbable. C'est pourquoi, dans le paragraphe suivant, Voltaire considère qu'« il faut un concours de circonstances favorables ». Le développement des techniques des sociétés avancées ou le prétendu retard technique et culturel des sauvages est dû, au moins en partie, à la présence ou à l'absence de circonstances favorables. Une des causes favorables, pour réinvoker les considérations de Locke, serait la présence du fer. Mais en reprenant les causes, Voltaire considère également le rôle des besoins : « Leur industrie n'a pu aller au-delà de leurs besoins pressés »<sup>1648</sup>. Ces besoins pressés, il n'est pas nécessaire de répéter que Rousseau les comprend, non pas comme une limitation instantanée, mais comme appartenant à une économie des besoins qui, en plus d'être pleinement conforme au mode de vie des indigènes, favorise et maintient l'autonomie. Ce qu'il faut retenir ici, c'est le dispositif du refus. Ce refus serait, par-delà une disposition contingente et inconsciente (« on ne desire point ce qu'on ne connaît pas »), un refus actif, conscient et déterminé – un désir de sauvegarder leur culture, leur propre devenir. Désirer le désir des colonisateurs serait comme entrer dans le jeu pathologique du *désir-habitude* dénoncé par La Boétie. Il n'est

---

<sup>1647</sup> Voltaire, op. cit., II, p. 12.

<sup>1648</sup> Id., Ibid., loc. cit.

certes pas difficile pour Rousseau de comprendre le refus des sauvages vis-à-vis de l'imposition de la civilisation. En comparant l'existence qu'on prétendait misérable de l'homme sauvage avec la vie de l'homme civilisé, dans la note IX du second *Discours*, il énumère une liste interminable de caractéristiques qui exposent le degré élevé de misère de la vie civilisée<sup>1649</sup>, comme aussi en beaucoup d'autres occasions, donc inutile de les citer tous. Et dans la note XVI, le philosophe met en question certains arguments sur le refus des sauvages face aux promesses de la civilisation : « Peut-être me dira-t-on que c'est l'habitude qui attachant chacun à sa manière de vivre, empêche les sauvages de sentir ce qu'il y a de bon dans la nôtre »<sup>1650</sup>. Rousseau refuse ce raisonnement, car il a lu « en mille endroits » que quantité d'Européens ont tout abandonné, de plein gré, pour vivre à la manière des sauvages<sup>1651</sup>. L'inversion de la formule rejette forcément sa proposition initiale, sa prémisse. Ainsi, Rousseau ne cesse d'entendre comme « une chose extrêmement remarquable que depuis tant d'années que les Européens se tourmentent pour amener les Sauvages des diverses contrées du monde à leur manière de vivre, ils n'ayent pas pu encore en gagner un seul »<sup>1652</sup>. Les sauvages qui ont été transportés « à Paris, à Londres, et dans autres villes », n'étaient attirés ni par le luxe, ni par la richesse, ni par toutes sortes des « arts les plus utiles et les plus curieux » objets. Tout cet ensemble ne leur a pas causé « le moindre mouvement de convoitise », sinon une « admiration stupide »<sup>1653</sup> ; contredisant ainsi le principe inné du désir de multiplicité, de diversité – « enraciné par le Souverain Créateur » – que Linné postulait en 1748<sup>1654</sup>. « Tous les jeunes sauvages qu'on s'est vainement efforcé de Civiliser »<sup>1655</sup>, ont obstinément refusé l'intérêt qui se cache derrière les promesses de la civilisation. Tout au plus, « nos missionnaires en font quelquefois des Chrétiens, mais jamais des hommes Civilisés »<sup>1656</sup>.

---

<sup>1649</sup> Cf. *DI*, Notes, *OC* III, note IX, p. 203-204 : « les peines d'esprit qui nous consomment », « les passions violentes », « les travaux excessifs » des pauvres, « la molesse [...] dangereuse » des riches, les « monstrueux mélanges des alimens », les « drogues falsifiées », les « maladies épidémiques », la « sensualité excessive », etc.

<sup>1650</sup> *Ibid.*, note XVI, p. 221.

<sup>1651</sup> « Sur ce pied-là il doit paroître au moins fort extraordinaire que l'habitude ait plus de force pour maintenir les sauvages dans le goût de leur misère que les Européens dans la jouissance de leur félicité » (*ibid.*, loc. cit.). Puisque « des François et d'autres Européens se sont réfugiés volontairement parmi ces Nations, y ont passé leur vie entière sans pouvoir plus quitter une si étrange manière de vivre » (*ibid.*, p. 220). Et Diderot, dans la même optique, écrit : « On n'a point encore vu un sauvage quitter le fonds des forêts pour nos cités, et il n'est pas rare que des hommes policés les aient quittées pour embrasser la vie sauvage » (*Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, [XII] « Court essai sur le caractère de l'homme sauvage », p. 141).

<sup>1652</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note XVI, p. 220.

<sup>1653</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1654</sup> Linné, « La curiosité naturelle » (1748), in *L'équilibre de la nature*, p. 136.

<sup>1655</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note XVI, p. 221.

<sup>1656</sup> *Ibid.*, p. 220.

Il y a en effet chez eux une détermination à demeurer sauvage. En 1778, Buffon a réaffirmé cette détermination en considérant que, parmi les « petites nations composées de quelques familles », il est possible de constater « encore aujourd’hui [...] les Sauvages qui veulent demeurer sauvages »<sup>1657</sup>. Constatation particulièrement intéressante, car en plus de réaffirmer cette détermination intentionnelle, elle révèle l’une des grandes raisons qui ont permis cette inertie : outre leur disposition, les sauvages peuvent rester sauvages « dans les lieux où l’espace libre ne leur manque pas plus que le gibier, le poisson et les fruits »<sup>1658</sup>. Alors que d’autres peuples sauvages – comme les Péruviens par exemple –, qui vivaient dans un espace confiné « par les eaux ou resserré par les hautes montagnes [...] ont été forcées de partager leur terrain », et ainsi ils concrétisent « les premiers actes de [...] propriété »<sup>1659</sup>, et sortent de la *machine territoriale*, de l’indivisibilité de la terre.

Buffon ne fait pas référence à la rencontre des sauvages avec les conquérants, mais à une situation isolée et géographiquement conditionnée. Par ailleurs, le lecteur pourrait argumenter – en suivant Voltaire – que dans leurs voyages en Europe, les indigènes n’avaient pas les moyens, c’est-à-dire l’éducation nécessaire pour apprécier, désirer et accepter la vie civilisée. Mais si l’on revient au raisonnement de Rousseau, il y a encore un autre exemple pour contrer cet argument. Toujours dans la note XVI du second *Discours*, Rousseau évoque un extrait de l’*Histoire des Voyages* pour donner l’exemple d’un jeune sauvage qui avait grandi « dans les principes de la Religion Chrétienne, et dans la pratique des usages de l’Europe »<sup>1660</sup>. La première occasion de visiter sa terre natale a suffi pour qu’il renonçât officiellement à sa vie de citoyen civilisé (“*je renonce aussi pour toute ma vie [...]*”). Il se dégage de cette note non seulement l’exposé documenté du refus, mais aussi l’exemple de la renonciation : « Rien ne peut surmonter l’invincible répugnance qu’ils ont à prendre nos mœurs et vivre à notre manière »<sup>1661</sup>. Rousseau reconnaît dès lors le caractère distinctif des mœurs des sauvages (comme ailleurs il le reconnaît aussi pour tous les autres peuples, et c’est dans ce sens que le philosophe affirme « qu’il ne faut plus chercher parmi nous ce qui est bon aux hommes en général, mais ce qui leur est bon dans tel tems ou dans tel pays »<sup>1662</sup>). C’est pourquoi, comme l’indique le *Contrat*, il considère que les peuples sauvages n’ont

---

<sup>1657</sup> Buffon, op. cit., *Des époques de la nature ; Septième époque*, p. 1326.

<sup>1658</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1659</sup> Id., Ibid.

<sup>1660</sup> *DI*, Notes, *OC III*, note XVI, p. 221.

<sup>1661</sup> Ibid., p. 220.

<sup>1662</sup> *LdA*, *OC V*, p. 16.

pas besoin d'un gouvernement civil. Si ces sociétés sont cumulatives, elles ne le sont pas du tout de la même manière que les sociétés civilisées. Et si elles sont inertes, ce n'est que du point de vue de l'évolution civilisationnelle. Rousseau reconnaît ainsi que la marche du progrès, des techniques doit être comprise à partir de l'habitude particulière de chaque peuple.

Le refus n'est pas considéré comme un fait qui appartient au passé, mais comme une réalité qui perdure et éclate dans le présent de l'historicité. C'est une donnée actuelle pour l'observation de la théorie de l'homme. Par conséquent, le maintien de la liberté est aussi une affaire actuelle, comme l'égalité, la force, le courage, la vertu, la bonté, etc., sont des caractéristiques toujours présentes. C'est cette présence au présent qui semble retenir l'attention de Rousseau, et le pousse à saisir l'exemple des sauvages face à tous ceux qui appartiennent au passé. Rousseau trouve l'exemple observable, le *fait-vérité* issu de l'expérience qui garantit l'immanence, le caractère concret requis par sa théorie. Sans cette confirmation dans le présent, le concept catalyseur des sociétés sauvages et celui de sociétés naissantes ne seraient qu'un degré de plus dans l'échelle de l'historicité du second *Discours*. La présence au présent est tout à fait porteuse d'espoir pour sa théorie de l'homme. Avec les sauvages, Rousseau dispose d'une donnée de l'expérience dans laquelle il peut ressentir, bien que de manière synthétique, presque tout ce qu'il défend systématiquement : la liberté, l'égalité, l'absence de richesses, l'insignifiance de l'argent, l'union d'intérêts, la conformité avec la nature, etc. Non seulement le champ spécifique des mœurs y est reconnu, mais on peut aussi penser que Rousseau serait partisan de préserver ces nations du contact avec la civilisation (et quels changements cela n'engendrerait-il pas pour l'anthropologie moderne !). Dans la *Dernière réponse*, il considère : « Si j'étois chef de quelqu'un des peuples de la Nigritie [actuel État du Soudan], je déclare que je ferois élever sur la frontière du pays une potence où je ferois pendre le premier Européen qui oseroit y pénétrer, et le premier Citoyen qui tenteroit d'en sortir »<sup>1663</sup>. Rousseau sait, depuis Montaigne, que le contact des sauvages avec les colonisateurs a été invariablement nuisible aux premiers.

La présence au présent expérimentée par les sauvages, légitime en quelque sorte les principes que Rousseau défend dans le second *Discours*. Et ce n'est que par ces mêmes principes que l'on peut comprendre pourquoi les sauvages refusent et renoncent au mode

---

<sup>1663</sup> DR, OC III, p. 90-91.



de vie civilisé. C'est exactement ce qu'on lit à la fin des *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* : « Qu'on me demande pourquoi les sauvages transportés parmi nous ne partagent ni nos passions ni nos plaisirs, et ne se soucient point de tout ce que nous désirons avec tant d'ardeur. Ils ne l'expliqueront jamais, ou ne l'expliqueront que par mes principes »<sup>1664</sup>. Malgré leur dénaturation, les sauvages ont une connaissance sans rupture avec la nature, et ils sont, comme le dit et le réaffirme Rousseau, « des hommes ». Alors que les Européens « ne connoissent que ce qu'ils voyent et n'ont jamais vu la nature ». Au plus, ils peuvent savoir « ce que c'est qu'un Bourgeois de Londres ou de Paris ; mais ils ne sauront jamais ce que c'est qu'un homme »<sup>1665</sup>. Que faire enfin de cette présence au présent qui éclate dans le présent historique ? Le premier enjeu apporte la fabrication du concept des sociétés sauvages, concept catalyseur des qualités sauvages et primitifs qui intègrent les traits *uniathropologiques* ; mais la réponse décisive, nous la trouverons avec Émile.

---

<sup>1664</sup> *EASP*, OC III, p. 612.

<sup>1665</sup> *Ibid.*, loc. cit.

## CHAPITRE IV

### 1762 : La métamorphose conceptuelle du sauvage

#### Introduction

Le maniement récurrent des récits de voyage, la référence ponctuelle aux peuples sauvages et surtout la conception bien réfléchie et argumentée de la formation d'Émile comme homme naturel et sauvage, confirme dans l'ouvrage homonyme la pertinence et la systématisation de l'élément sauvage dans la théorie de l'homme. C'est avec ce personnage que Rousseau perfectionne son anthropologie et la conduit à son terme, en même temps qu'il réalise, pour ainsi dire, le couronnement du paradigme du sauvage, son aboutissement avec la métamorphose conceptuelle du sauvage, *produit* majeur du traité pédagogique. En quelque sorte, si l'on pousse l'adjectivation jusqu'à sa limite, il est manifeste que l'homme sauvage recèle à l'origine la qualité qui sera réélaborée dans le registre pédagogique, i. e. la bonté naturelle. Dans l'état de nature, la singularité de l'origine, en opposition à la conception des premiers hommes – développée sous le discours d'autorité théologico-chrétien – est due à cet élément, dans sa corrélation avec l'idée d'un nouvel homme naturel. Les variantes nominales homme primitif, homme originel et homme naturel, est pensée et articulée avec les qualités du sauvage. La sauvagerie est la composante qui s'oppose à la sociabilité, à la raison et au langage dans l'état de nature. En ce sens, la dispute pour la « vérité » de l'élément sauvage se déroule, comme on l'a vu, en opposition directe avec Hobbes, qui a été le premier à traiter de manière énergique les éléments sauvages, lorsqu'il projette le supposé état de guerre des sociétés sauvages dans l'état de nature. La grande opposition de Rousseau à Hobbes provient d'une alliance de principe (répéter sans cesse qu'il s'agit d'une scission ou radicalisation intégrale, comme le font plusieurs commentateurs, n'avance guère la compréhension). La composante est la même, ou presque, en tant qu'étape négative de la culture, mais sa condition, sa qualité anthropologique est inversée, distinguant par conséquent deux programmes : celui de Hobbes, avec l'insinuation d'une déviation du comportement, qui apparaît alors naturalisée dans l'action (violente) et non dans l'homme primitif lui-même ; et le programme de Rousseau, avec la conception d'une bonté localisable dans la strate commune de l'économie animale, dans le plan donc pré-moral, ou mieux, amoral. Ce n'est qu'en annulant la disposition violente *in continuum* que l'on peut sauvegarder les différents niveaux de liberté et leur projection dans le registre du

droit politique. C'est l'élément sauvage, ou plutôt toute la systématique du paradigme sauvage, avec son renvoi ordonné des qualités primitives aux différents types du sauvage, et surtout avec son actualité, qui contribue à une virtualisation convaincante (fiction vraisemblable de l'homme sauvage et de l'état de nature). En réalité, l'actualité des sociétés sauvages considérée dans leur proximité avec l'économie animale, est employée à la mise en place de deux virtualités, disons des deux grandes fictions de la théorie de l'homme. Du *degré zéro*, pôle extrême de la genèse, au pôle opposé d'Émile, le sauvage fonctionne en tant qu'élément structurel et prête ainsi sa différence constitutive aux derniers enjeux de l'étude de l'homme.

En tant que traité d'éducation, l'*Émile* dialogue et se positionne – soit pour s'approcher, soit pour s'éloigner – face à toute une tradition qui se compose, outre « le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait »<sup>1666</sup>, de Montaigne, Fénelon, Locke, Montesquieu, Rollin, Fleury, Duclos, Cruzas et bien d'autres, comme les auteurs de l'école de Port-Royal, ainsi que Defoe, qui a écrit « le plus heureux traité d'éducation naturelle »<sup>1667</sup>. Cet horizon était étudié, critiqué et délimité déjà quatre ans après la publication de l'*Émile*. En 1766, Cajot s'est engagé à révéler les sources, quitte à extrapoler parfois leur pertinence. Au-delà des accusations portées – plagiat, vol, imitation sans scrupules – l'étude des sources de l'*Émile*, de son horizon thématique et de sa rédaction a été reprise et actualisée par K. S. Tchang puis par P. D. Jimack, qui reste une référence incontournable<sup>1668</sup>. Concernant la sauvagerie – apanage de l'éducation négative d'Émile – nous ne pouvons négliger les précieuses observations léguées par Pierre Burgelin dans ses notes à l'édition de la Pléiade. Nous ne saurions non plus oublier G. Chinard, qui avait déjà pris des notes générales sur le renvoi des éléments d'éducation et de la vie pratique des sociétés sauvages pour l'éducation domestique d'Émile<sup>1669</sup>. Cependant la perception de l'élément sauvage et de son développement paradigmatique, que l'on trouve chez l'*Émile*, n'a pas été mis au clair ni dans ses termes internes, dans le système de Rousseau, ni dans ses termes externes, par rapport à la tradition philosophique et pédagogique. On n'a pas cherché jusqu'à présent à savoir spécifiquement pourquoi Émile est conçu comme un nouveau type de sauvage, et si cette conception porte quelque

---

<sup>1666</sup> E, I, OC IV, p. 250.

<sup>1667</sup> Ibid., III, p. 454.

<sup>1668</sup> K. S. Tchang, *Les sources antiques des théories de J.-J. Rousseau sur l'éducation*, Lyon, J.-B. Roudil, 1919 ; Peter D. Jimack, *La genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau*, Voltaire Foundation, 1960.

<sup>1669</sup> G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*, p. 353-354.

propriété particulière. La précision avec laquelle Rousseau impose le vocable, exclut l'interprétation que ce ne serait qu'une simple variation d'un lexique sans propos théorique. Il y a toute une cohérence justement théorique qui demeure, à ce jour, inconnue.

Le chapitre de Montaigne « De l'institution des enfans » (I, 26) est sans doute une source primaire retrouvée dans la généralité des maximes pédagogiques de l'*Émile*, mais aucune référence n'y est faite en ce qui concerne l'utilisation des sauvages. Toutefois, si nous prenons, dans une analyse transversale, les considérations sur les exercices physiques de ce chapitre<sup>1670</sup> en corrélation avec les *essais amérindiens* (notamment I, 31 et III, 6), nous voyons que les éléments se croisent en parité, touchant la limite d'un idéal qui converge avec l'éducation des anciens Spartiates.

Plus tard, dans *De l'éducation des enfants*, Locke reprend et redimensionne les préceptes esquissés par Montaigne – ce que Pierre Coste a soigneusement signalé dans les notes de sa traduction. Et plusieurs de ces thèmes, ébauchés par Montaigne et repris par Locke, trouvent de même un écho dans l'*Émile*, tels que le soutien des exercices physiques, la recherche de la vertu, la négation des apparences, la liberté à laquelle il faut habituer les enfants, l'inscription des préceptes dans le cœur, etc.<sup>1671</sup> Mais, à la différence du chapitre sur l'éducation de Montaigne, Locke a inséré dans le deuxième volume de l'ouvrage mentionné, l'exemple des indigènes comme modèle pour une communication civilisée<sup>1672</sup>, et cela malgré le constat général de l'absence d'écriture. Compte tenu de la grande quantité d'informations sur le Nouveau Monde dont disposait Locke, nous savons qu'il aurait pu de la même manière évoquer l'exemple des indigènes pour traiter de la problématique relationnelle des enfants avec les animaux, comme aussi à propos de l'importance des exercices physiques ou des expériences sous les intempéries de la nature, entre autres ; sa référence se limite pourtant à l'exemple de la communication.

---

<sup>1670</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 26, p. 165.

<sup>1671</sup> Toute cette chaîne de références pédagogiques – partant de Montaigne, passant par Locke et arrivant à Rousseau – a été étudiée par Pierre Villey, cf. *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, Hachette, 1911.

<sup>1672</sup> « Les Indiens, que nous nommons barbares, font paraître bien plus de civilité et de bienséance dans leurs entretiens, s'écoulant l'un l'autre tour-à-tour sans ouvrir la bouche, que celui qui a la parole n'ait entièrement achevé de parler, et répondant alors tranquillement sans bruit et sans passion » (Locke, *De l'éducation des enfants* [1693], t. II, tr. fr. P. Coste, chez Bossange et Firmin Didot, 1821, § CXLV, p. 112).

Fleury, à son tour, cite les « Indiens »<sup>1673</sup>, mais il évoque ceux qui sont originaires des Indes orientales. Et lorsqu'il se réfère aux récits de voyage ou aux peuples du Mexique – les Incas en particulier<sup>1674</sup> – il n'esquisse nulle intention d'asseoir les sauvages au rang de modèle pédagogique. Et Rollin, « le célèbre Rollin », comme l'appelle Diderot, « n'a d'autre but que de faire des prêtres ou des moines, des poètes ou des orateurs »<sup>1675</sup> ; et pour ce faire, n'a pas eu recours aux sauvages. Et le personnage Timandre, de Poullain de La Barre, représentant les idéaux de l'éducation alors en vogue – donc contraires aux idéaux de l'auteur même –, dit qu'en éduquant les femmes comme les hommes, il craint que « le monde ne devinst un país de barbares & de sauvages »<sup>1676</sup>. En général, le plan théorique et moral des traités pédagogiques qui précèdent l'*Émile* est concentré sur la base formatrice de la civilité et de la religion (sans oublier l'inégalité des sexes), avec l'intention de former le chrétien raisonnable et le citoyen honorable. Toute leur préoccupation critique vise à améliorer l'éducation en ce sens. Et toute approche esquissée à l'égard de la nature, est guidée et inscrite dans le champ même de la culture, i. e. comme apprivoisement de la nature par la technique. Et si nous remontons à l'antiquité jusqu'à la sophistique, on y trouve deux postulats qui se maintiendront jusqu'à la rupture de la pédagogie opérée par des pédagogues et philosophes au siècle des Lumières : l'éducation de l'homme par l'homme, et la fondation de toute éducation sous l'égide du *logos*, en tant que représentant de l'éducation spirituelle, intellectuelle. Toujours héritier de cette pratique pédagogique centrée sur l'homme et son rapport replié au-dedans du *logos*, le XVIIIème siècle s'oppose à la manipulation religieuse de ce *logos*<sup>1677</sup>, et à l'instrumentalisation à laquelle l'homme lui-même est soumis, sous le déterminisme de la « chute ».

Rousseau pousse cette rupture pédagogique encore plus loin. Il s'éloigne et inverse les termes tant des Anciens et des scolastiques que de ses contemporains

---

<sup>1673</sup> Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études* [1686], Paris, J.-J. Blaise, 1829, chap. XXII, p. 216.

<sup>1674</sup> Id., *Ibid.*, chap. XXX, p. 297.

<sup>1675</sup> Diderot, *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences* [1813-1814], in *Œuvres complètes*, t. III, éd. J. Assézat, Paris, Garnier Frères, 1875, p. 431.

<sup>1676</sup> François Poullain de La Barre, *De l'éducation de Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs. Entretiens*, Paris, chez Jean du Puis, 1674, 1<sup>er</sup> entretien, p. 14. Désormais *L'éducation des dames*.

<sup>1677</sup> Dans ce sens, Diderot écrit : « Sans m'attacher à prouver cette assertion, il me suffira d'observer que l'esprit du clergé catholique, qui s'est emparé de tout temps de l'instruction publique, est entièrement opposé aux progrès des lumières et de la raison » (Diderot, *Essai sur les études en Russie*, in *Œuvres complètes*, t. III, éd. J. Assézat, Paris, Garnier Frères, 1875, § I, p. 415. Diderot fait nonobstant une concession à l'éducation promue par les protestants.

modernes : la religion est sécularisée et la nature assume le primat non seulement du sujet de l'éducation mais aussi de l'orientation de son objet, remplaçant ou reléguant au second plan le *logos* et la religion. L'éducation, en tant que « création réfléchie de l'homme par l'homme »<sup>1678</sup>, devient chez Rousseau une réflexion sur la formation de l'homme par la nature. Face à l'éducation de la nature, Rousseau restreint et réglemente l'action éducative des instructeurs dans un champ d'intervention minimal. Le fondement pédagogique est donc avant tout la nature ; l'homme a un rôle nécessaire mais pourtant secondaire, même au moment de l'éducation positive. L'effort suit attentivement le dessein de sauvegarder ce qu'il y a d'inachevé dans la nature, en la préservant des résultats finaux du progrès de la perfectibilité dans l'homme. Ainsi, l'ordre de la perfectibilité humaine, de sa raison et de ses coutumes si en vogue au XVIIIème siècle est remplacé par l'ordre de la nature. L'*Émile* provoque donc une rupture avec l'histoire elle-même, dans la mesure où chaque étape de l'éducation correspond à une strate de la nature (nous y reviendrons à la fin de ce chapitre). En outre, Rousseau déplace l'objectif central de l'éducation moderne, celui de former primordialement le citoyen. La proposition de l'*Émile*, et chacun des lecteurs le sait bien, est de former en priorité un homme au sens plein du terme.

À ce propos, un historien des Lumières aurait une foule de raisons pour évoquer Duclos, qui en plus de pratiquer la distinction entre instruction et éducation – distinction à laquelle Rousseau ajoute l'institution comme troisième terme –, aurait conçu et séparé l'éducation en deux moments : un pour la formation de l'homme, et un autre employé à la formation du citoyen. Duclos critique son temps et la tradition pédagogique en remarquant qu'« on ne s'est pas encore avisé à former des homes » ; et à l'instar des Spartiates déclare que pour former un Français il faut fondamentalement « travailler à en faire des homes »<sup>1679</sup>. Compte tenu de l'importance attribuée par Duclos à l'esprit dans la formation primaire de l'homme, nous notons que l'homme alors envisagé n'est pas exactement l'analogue de celui qui était pensé et attendu par Rousseau. L'homme que ce dernier « idéalise » doit sa vertu beaucoup plus au corps et aux sens, qu'à l'esprit ou aux qualités de la raison. Cela met en lumière encore une autre inversion de Rousseau vis-à-

---

<sup>1678</sup> Voir G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la conscience occidentale VI. L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973, p. 106.

<sup>1679</sup> Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* [1751], (6<sup>ème</sup> édition), Paris, Chez Prault et Durand, 1772, chap. II, p. 24, 27.

vis de la tradition la plus ancienne, lorsqu'il donne au corps une valeur jamais encore attendue dans les théories éducatives ou politiques.

Mais l'importance du corps ne supprime pas toutes nos questions sur les enjeux conceptuels autour de la terminologie du sauvage dans l'*Émile*. Que ce soit par rapport à la formation liminaire de l'homme ou à la formation du citoyen – considérée ailleurs –, quel rôle le sauvage occupe-t-il dans cette pédagogie, entreprise majeure de la théorie de l'homme ? De même que Diderot dirige sa critique contre les sauvages de Rousseau (comme nous le verrons bientôt), Duclos semble s'attaquer à l'enfance sauvage décrite par Montaigne. Le désaccord avec l'élément sauvage s'impose comme prémisses pour le bon fonctionnement de l'éducation moderne. Et cela à tel point que Duclos entame le premier chapitre de ses *Considérations* en soulignant le souci de contrer tout signe de sauvagerie : « Les peuples les plus sauvages sont ceux parmi lesquels il se commet le plus de crimes : l'enfance d'une Nation n'est pas son âge d'innocence »<sup>1680</sup>. Le sauvage est ainsi consciencieusement mis à côté du plan pédagogique, parce que l'auteur le comprend comme symbole de la violence, qui ne saurait manquer d'attenter au bien commun.

Par ailleurs, nous trouvons dans l'horizon de la philosophie une réflexion qui semble plus pertinente pour penser le rôle du sauvage dans la formation négative d'Émile. Il s'agit de la projection d'une conciliation qui jusqu'alors n'avait pas été étudiée par rapport à la conception d'Émile en tant que sauvage. Une telle proposition de conciliation, quelque peu surprenante, se trouve chez Leibniz. Comme nous l'avons rappelé plus haut, le philosophe allemand a été convoqué par Rousseau dans une importante réflexion sur les sauvages. Mais avant d'exposer la réflexion de Leibniz, nous passerons une fois de plus par Montaigne, pour comprendre le processus auquel est soumis la sauvagerie dans *Les Essais*. Ensuite, nous éluciderons les termes qui composent la conciliation idéalisée par Leibniz, où l'auteur s'empare des qualités du sauvage pour penser un nouvel homme. Avec ces deux auteurs nous composerons la référence philosophique, en illustrant deux procédures distinctes : l'une qui vise, au moins apparemment, à façonner la sauvagerie ; et l'autre qui formalise sa préservation. Cette approche, pour autant qu'elle puisse nous aider à situer la discussion dans l'histoire de la philosophie, ne clarifie pas précisément le pari de Rousseau de former son élève comme un homme naturel, comme une mutation du sauvage. Naturel et sauvage n'assument cependant pas seulement la place de modèle ;

---

<sup>1680</sup> Id., Ibid., chap. I, p. 11.

et pour rendre transparentes leurs fonctions particulières à chacun, il est nécessaire de confronter les modèles anthropologiques insérés dans le fonctionnement général de l'*Émile* et dans le cadre typologique de la théorie de l'homme.

Tous ces modèles se relaient – non seulement dans l'*Émile*, mais aussi dans les *Discours* et d'autres ouvrages – autour de la centralité de l'ordre de la nature<sup>1681</sup>. Mais comme nous le savons déjà, la nature n'est pas l'équivalent du sens aristotélicien de ce qui est achevé. Outre son sens externe de paysage, de génération spontanée, ce qui importe le plus à Émile est l'intériorisation de la nature, représentant ce qui n'a pas été modifié par la culture, par l'habitude, etc. Le rôle capital de la nature est de fournir le paramètre pour une bonne dénaturation : celle qui garde le plus d'inachevé, d'habitude naturelle. C'est sur l'échelle qui va du naturel à la juste dénaturalisation que s'établit la disposition des modèles et leur valeur. Le paradigme sauvage n'exclut pas les autres modèles. Il nous aide à comprendre que Rousseau les ordonne sur cette échelle pratiquée entre le naturel et le dénaturalisé. De ce fait, les modèles anthropologiques continuent à fonctionner ensemble, chacun avec ses limites et ses spécificités. C'est la plus ou la moindre proximité de la nature qui fixe leur valeur et l'intensité dans la dynamique conceptuelle. Émile, en tant qu'homme naturel, a déjà été étudié en d'autres occasions, et nous évoquerons tout au long de ce chapitre les études les plus judicieuses. Nous insistons toutefois sur le fait que la mise en lumière de l'élément sauvage est passée inaperçue, ou sinon comprise de manière accessoire, sans pertinence théorique. En suivant une tout autre voie interprétative, nous tenons pour notre part à soutenir l'importance déterminante de l'élément sauvage pour la formation finale de l'élève abstrait. Et que de plus, il n'est simplement pas synonyme d'homme naturel. C'est encore une fois et en effet le pouvoir, ou plutôt la force théorique et la cohérence heuristique que l'actualité des sauvages apporte à une virtualisation ou abstraction qui ne s'efface pas dans l'abstraction elle-même, comme une utopie désengagée du réel – telle qu'interprétée par Formey dans son *Anti-Émile*<sup>1682</sup>. Sans ce regard vers l'expérience, l'idée même d'utilité serait mise en péril, et sans utilité la composition de l'*Émile* serait pour le moins douteuse, même pour Rousseau.

---

<sup>1681</sup> Ainsi avec le modèle des Anciens : « En général Emile prendra plus de gout pour les livres des anciens [...], par cela seul qu'étant les premiers les anciens sont les plus proches de la nature » (*E*, IV, *OC* IV, p.676).

<sup>1682</sup> Cf. Formey, *Anti-Émile*, Berlin, chez Joachim Pauli, 1763, « Remarques sur Emile », p. 35.



Les modèles distincts coexistent dans le cadre typologique de la théorie de l'homme, et ont chacun aussi une zone de compétence complémentaire dans cette *monade systémique* qu'est l'*Émile* : ainsi les Spartiates, le héros et le citoyen de l'antiquité, les paysans, Robinson et le sauvage forment une constellation qui tourne d'ordinaire autour de l'idée de nature. Et en s'éloignant de celle-ci, nous rencontrons d'autres types anthropologiques : l'homme civil, le bourgeois, l'homme de l'homme, l'enfant, le philosophe, etc.

Dans la compréhension du paradigme sauvage, nous partons de la supposition que le sauvage gagne un statut conceptuel qui intervient de manière plus décisive qu'un simple modèle. De là émerge l'hypothèse qu'il s'agit, avec la formation finale d'*Émile*, d'une métamorphose conceptuelle du sauvage. Et par conséquent s'impose l'inférence selon laquelle le terme d'homme naturel, appliqué à *Émile*, n'est pas tout à fait synonyme de l'idée du sauvage éclairé. Afin d'étayer cette dernière hypothèse, il faut s'en remettre à l'exigence méthodologique de la théorie de l'homme et de la pédagogie de Rousseau, à savoir de la valeur indispensable des exemples observables. En ce sens, le sauvage fournit aussi bien l'exemple de l'actualisation que du dispositif du refus. Il refuse de se soumettre aux modes de vie civilisée, restant ainsi dans une juste dénaturation, parfaitement adéquate au *moi* relatif d'*Émile*.

Les données textuelles sont claires, en particulier lorsqu'elles sont pensées à l'aune des principes du « système » établis dans les deux *Discours*. Dans l'*Émile* même, l'argumentation corrobore la compréhension du choix de l'élément final de son personnage central, ou plutôt du double élément, puisqu'il s'agit d'une nouvelle tournure de l'homme naturel qui est en même temps un autre type de sauvage. Nous insistons une fois encore sur le fait que ce n'est pas sans raison que Rousseau persiste à affirmer qu'*Émile* n'est pas seulement un nouvel homme naturel, mais aussi un sauvage fait pour la ville.

Sans plus parler des attaques et des accusations faites par Cajot et beaucoup d'autres, le siècle des Lumières témoigne de l'importance que prend le sauvage dans la pédagogie de l'*Émile*. Cette perception n'est cependant pas détachée du parti pris critique. Cette fois, c'est Diderot qui perçoit et attaque. Dans un texte posthume, écrit vers 1775-1776 et publié en 1813-1814, Diderot commence son plan d'éducation pour la Russie en soulignant son opposition à la barbarie. Mais, comme sa cible principale semble de toute

évidence être Rousseau, il inverse les termes de ce dernier et rabaisse le sauvage au niveau de l'esclave. L'appréciation du sauvage est vue avec d'autres yeux, bien loin de la défense et des louanges qui ont été ultérieurement prônés dans son *Supplément*. Plus surprenant encore, Diderot s'attaque non seulement à la sauvagerie dans sa généralité, mais précisément aux deux modalités du sauvage articulées positivement par Rousseau : le sauvage primitif et le sauvage réel. Dans cette attaque, Diderot réaffirme lui aussi la primauté de la civilisation et de son sens progressif (« perfectionner la police »)<sup>1683</sup>. Voyons la première occurrence : « Instruire une nation, c'est la civiliser ; y éteindre les connaissances, c'est la ramener à son état primitif de barbarie »<sup>1684</sup>. En plus de s'attaquer à l'homme sauvage du second *Discours*, Diderot renverse la critique du premier *Discours*, en défendant la positivité pédagogique et formatrice des sciences et des arts, « qui ont fait des progrès immenses »<sup>1685</sup>. Maintenant la seconde occurrence : « Les sauvages font des voyages immenses sans se parler, parce que les sauvages sont ignorants »<sup>1686</sup> ; et « l'ignorance est le partage de l'esclave et du sauvage »<sup>1687</sup>. En attaquant les deux types de sauvages, et en rendant compte de la quantité « de vertus délicates que l'esclave et le sauvage ignorent »<sup>1688</sup>, Diderot envisage – dans le sillage de Montesquieu, Fénelon, Buffon et Voltaire – la soumission du sauvage au processus civilisateur : « Le sauvage perd cette férocité des forêts qui ne reconnaît point de maître, et prend à sa place une docilité réfléchie qui le soumet et l'attache à des lois faites pour son bonheur »<sup>1689</sup>. L'attention n'est pas tournée, comme chez Rousseau, vers l'ordre de la nature, mais vers « l'ordre et la nature de l'enseignement »<sup>1690</sup> dans son développement organisationnel spécifique. Malgré le ton critique, Diderot a le mérite d'avoir détecté la prééminence du sauvage dans la proposition pédagogique de Rousseau ; et en revanche son *Supplément*, publié à titre posthume en 1796, défait quasiment tout préjugé alors impliqué : le sauvage n'y est plus l'équivalent de l'esclave, car « le sentiment de la liberté est [conçu comme]

---

<sup>1683</sup> Diderot, *Essai sur les études en Russie*, note 1, p. 420.

<sup>1684</sup> Id., *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences* [1813-1814], in *Œuvres complètes*, t. III, op. cit., p. 429.

<sup>1685</sup> Id., Ibid., p. 441.

<sup>1686</sup> Id., Ibid., p. 430.

<sup>1687</sup> Id., Ibid., p. 429.

<sup>1688</sup> Id., Ibid., p. 430.

<sup>1689</sup> Id., Ibid., p. 429.

<sup>1690</sup> Id., Ibid., p. 441.

le plus profond des sentiments »<sup>1691</sup> qu'il, le sauvage alors « innocent et doux », recèle dans son être.

Dans le plan qui suit, nous présenterons d'abord la difficile approche de la sauvagerie chez Montaigne et la proposition conciliatrice de Leibniz. Puis nous aborderons et confronterons les multiples modèles qui cohabitent dans l'univers de l'*Émile*. Et enfin nous essayerons de démontrer la fonction, la particularité et la mutation conceptuelle du sauvage dans son articulation avec l'idée d'un nouvel homme naturel.

## **1. La sauvagerie du cannibale, les sauvages et les barbares : Montaigne et Leibniz**

### *a. Montaigne et les limites de sa conciliation*

On sait que Montaigne a trouvé dans le Nouveau Monde une « heureuse condition d'hommes », dont la poésie rêvait et que la philosophie ne pouvait même pas imaginer (I, 31) ; mais il faut pourtant souligner qu'aucun de ses *essais amérindiens* n'annonce un modèle pédagogique d'après les peuples sauvages. Bien qu'il reconnaisse la qualité des relations sociales, le caractère naturel des coutumes, la bravoure, la santé et les vertus de ces peuples, le philosophe les situe, comme nous l'avons vu, dans l'enfance de l'humanité. La présence des peuples sauvages est ainsi repérée en confrontation avec l'historicité des peuples pourvus d'une histoire, d'une écriture et d'un État. Il s'agit donc d'une donnée d'expérience qui, aussi grandiose soit-elle, est écartée du progrès historique<sup>1692</sup>. Ce qui ne veut pas dire que Montaigne n'aie pas de considération pour le développement technique local des nations indigènes ; mais une fois comparées au cours général de la perfectibilité des peuples, elles sont situées dans cette enfance, où l'« on luy apprend encore son a, b, c »<sup>1693</sup>.

C'est peut-être en envisageant de diminuer cette distance entre l'enfance sauvage et la civilisation, que Montaigne idéalise une tutelle pour le cannibale dans le chapitre « Des cochés ». Pas celle des Espagnols ou des Portugais, durement critiquée, mais celle d'un Platon, d'un Lycurgue, d'un Alexandre, bref, des anciens Grecs ou Romains. Cette

---

<sup>1691</sup> Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, in *Œuvres philosophiques*, I, p. 464.

<sup>1692</sup> Montaigne, *Essais*, III, 6, op. cit., p. 908-909 : Si nous concluons bien de notre fin, et ce poète [Lucrèce] de la jeunesse de son siècle, cet autre monde ne fera qu'entrer en lumière quand le notre en sortira ; l'un membre sera perclus, l'autre en vigueur ». Ce décalage, au-delà de Montaigne et Voltaire, a été repéré aussi repéré par Diderot : « Le Tahitien touche à l'origine du monde, et l'Européen touche à sa vieillesse. L'intervalle qui le sépare de nous est plus grand que la distance de l'enfant qui naît à l'homme décrépît » (*Supplément au Voyage de Bougainville*, I, in op. cit., p. 464).

<sup>1693</sup> Montaigne, op. cit., III, 6, p. 908.

rencontre idéalisée cherche à concilier « les vertus Grecques et Romaines » à celles qui sont « originelles du pays », mais il faut souligner qu'une telle rencontre ne se ferait pas à armes égales, parce que la tutelle est imaginée sous le signe de la conquête (« une si noble conquête »)<sup>1694</sup>. Montaigne envisage, lui-même :

[...] des mains qui eussent doucement poly et defriché ce qu'il y avoit de sauvage, et eussent conforté et promeu les bonnes semences que nature y avoit produit, meslant non seulement la culture des terres et ornement des villes les arts de deça, en tant qu'elles y eussent esté nécessaires, mais aussi meslant les vertus Greques et Romaines aux originelle du pays !<sup>1695</sup>.

Par conséquent, dans cette tutelle idéale, même la culture de la terre – signe d'esclavage pour les sauvages – leur serait inculqué s'ils en avaient besoin, mais toujours avec douceur et politesse. D'après ce que nous avons exposé jusqu'ici sur l'appréciation de Rousseau des sauvages, nous savons qu'une conciliation par voie de conquête est éloignée de sa pensée ; et c'est peut-être précisément pour cela qu'il a donné une mort symbolique à sa tragédie sur la *Découverte*. Il n'y a pas de place pour une « bonne conquête », que ce soit dans son appréciation des sauvages spécifiquement, ou dans les termes généraux de sa théorie politique et sociale. Rousseau est sur ce point plus proche de Fénelon, qui comprenait – dans *Les aventures de Télémaque*, 1699 – la figure du conquérant comme une malédiction des dieux, impliquant irrémédiablement la servitude<sup>1696</sup>. Pour Rousseau les sauvages sont la « jeunesse du monde » et non cette enfance balbutiante décrite par Montaigne<sup>1697</sup>. Avec *Émile* il ne s'agit pas de polir, de tailler ou simplement de filtrer ce qu'il y a de sauvage ; il s'agit au contraire, précisément de sauvegarder dans cet homme nouveau ce qu'il y a de naturel et de « sauvage »<sup>1698</sup>.

Or, ce que Montaigne semble pressentir avec cette tutelle idéalisée, c'est que la présence de la sauvagerie est dominante, que ce soit chez les sauvages, comme vestige d'une nature inculte, image qui appartient au lointain passé de la civilisation, ou chez les conquérants, avec la violence et le mésusage de la raison, expression de la sauvagerie déguisée en barbarie civilisée. C'est ainsi qu'il cherche, dans ce procédé imaginaire et anachronique, une image exempte de sauvagerie, de barbarie, en bref, une conciliation

---

<sup>1694</sup> Id. Ibid., p. 910.

<sup>1695</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1696</sup> Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, Paris, Hachette, livre VII, p. 112.

<sup>1697</sup> Montaigne, *Essais*, III, 6, op. cit., p. 911.

<sup>1698</sup> Même Tolstoï, adepte avoué de Rousseau, n'a pas pensé à son nouvel homme comme à un sauvage ; l'écrivain russe envisage plutôt un chrétien authentique. Cf. I. Benrubi, « Tolstoï continuateur de Rousseau », *ASJJR*, t. III, 1907, p. 83-118 ; et Harald Höffding, « Rousseau et le XIXe siècle », trad. de Danielle Plan, *ASJJR*, t. VIII, 1912, p. 81-83.

culturelle, « une fraternele societé et intelligence ! »<sup>1699</sup> Cependant, la question est beaucoup plus complexe, puisque la tutelle peut même être comprise comme une anti-tutelle face aux conquérants. Le relativisme de Montaigne conçoit la sauvagerie des Amérindiens dans la même mesure qu'il dénonce la barbarie civilisée. Et lorsque le philosophe traite de la perception de l'autre, il le considère dans son intégrité, et de manière impartiale :

Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aisément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chascun fait ; et croy, et conçois mille contraires façons de vie ; et, au rebours du commun reçoÿ plus facilement la difference que la ressemblance en nous. Je descharge tant qu'on veut un autre estre de mes conditions et principes, et le considere simplement en luy-mesme, sans relation, l'estoffant sur son propre modelle.<sup>1700</sup>

L'élément qui complique la compréhension de son relativisme au-delà de cette déclaration, est la raison elle-même : en posant les termes de ce relativisme, Montaigne révèle que la prétendue raison des Grecs et des modernes qui les conduit à juger l'autre comme barbare (dans son sens péjoratif), n'est qu'une opinion résultant des mœurs. Mais en les analysant tous – anciens, modernes et cannibales – à la lumière de la raison, il peut juger de la barbarie de l'Indien. « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie »<sup>1701</sup>. Cette raison *majeure*, distincte de la « voix commune » des opinions, est peut-être proche de celle qui conduit Rousseau à comprendre les sauvages comme cruels, en raison de leurs habitudes alimentaires. Mais ce n'est pas ici le lieu pour approfondir la complexité et les multiples interprétations possibles de cette tutelle idéalisée par Montaigne<sup>1702</sup>. Ce sujet, nous l'avons déjà abordé à une autre occasion<sup>1703</sup> ; il nous suffit ici de relever la donnée textuelle, qui va dans le sens, bien qu'imaginaire, de polir en quelque sorte la sauvagerie. Tout en sachant néanmoins que l'appréciation de

---

<sup>1699</sup> Montaigne, *Essais*, III, 6, op. cit., p. 910.

<sup>1700</sup> Id., Ibid., I, 37, p. 229.

<sup>1701</sup> Id., Ibid., I, 31, p. 210.

<sup>1702</sup> Cf. Fabien Pascal Lins, « Quatre pistes de lectures autour des *essais amérindiens* de Michel de Montaigne », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 69, 2019-1, Classiques Garnier, p. 43-64 ; et Sylvia Giocanti, « L'eupéanisation manquée des peuples amérindiens : une fausse piste de lecture du chapitre "Des Coches" (Montaigne, *Essais*, III, 6) », *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*, vol. 4, n° 10, jul./ dez., 2020, p. 6-24.

<sup>1703</sup> Cf. « L'autre-sauvage "eu esgard aux regles de la raison" : majorité ou minorité ? », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, Classiques Garnier (à paraître).

l'autre-sauvage reste ici irrésolue, douteuse à cause de cette idéalisation d'une rencontre avec l'antiquité gréco-romaine.

*b. Le sauvage dans la conciliation pédagogique de Leibniz*

Que ce soit en parallèle à la réflexion sur la barbarie, ou dans l'appréciation de la détermination des martyrs, ou encore dans d'autres commentaires sur la religion<sup>1704</sup>, les sauvages sont présents dans l'œuvre de Leibniz<sup>1705</sup>. Si sa réflexion sur la barbarie suit au moins trois voies de discours<sup>1706</sup>, on peut dire que, d'une certaine manière, son pari pédagogique – dans la recherche de concilier certaines qualités des sauvages avec la connaissance perfectionnée de la raison – passe directement ou indirectement par ces trois niveaux. La première voie réaffirme le sens actuel de la barbarie, c'est-à-dire son opposition à la culture, à l'état civil – en tenant compte néanmoins que la conception de la civilisation se réalise, en premier lieu, à l'échelle universelle : ordonnancement du tout, déploiement de la perfection à l'infini ; et ce n'est que dans un second plan qu'elle se rapporte à la vie sociale. La seconde voie, en accord avec l'appréciation bien connue de Lahontan, fait l'éloge des qualités des barbares et des sauvages : « il faut avouer qu'il y a des points importants, où les barbares nous passent, surtout à l'égard de la vigueur du corps, et à l'égard de l'âme même on peut dire qu'à certains égards leur morale pratique est meilleure que la nôtre »<sup>1707</sup>. Enfin, la troisième voie part d'un diagnostic des nouvelles formes de barbarie (*nova barbaries*) et se déploie en un projet « contre les barbares »<sup>1708</sup>. C'est avec cette dernière piste que la barbarie émerge non plus dans le pôle opposé de la culture, mais entraînée dans la vie civile. La nouvelle expression de la barbarie est le résultat des « affaires du Christianisme corrompu »<sup>1709</sup>, des déviations promues par la scolastique, la culture des Turcs (qui « se préparent à attaquer l'Empire »<sup>1710</sup>), de « la peste du mahométisme »<sup>1711</sup>, et de l'égarement général de la civilisation elle-même.

---

<sup>1704</sup> Leibniz, *Nouveaux essais*, livre III, chap. I, § 5, p. 215 : « dans le *credo* des Hottentots, on a nommé le Saint Esprit par un mot qui signifie chez eux un souffle de vent bénin et doux ».

<sup>1705</sup> Il y a peu d'études sur la question, nous pouvons pourtant en indiquer au moins deux : l'ouvrage de S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, et un article de François Zourabichvili, « Leibniz et la barbarie », in B. Binoche (dir.), *Les équivoques de la civilisation*.

<sup>1706</sup> Selon la division établie par F. Zourabichvili, art. cit., p. 34.

<sup>1707</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre I, chap. II, § 20, p. 77. Désormais abrégé *Nouveaux essais*.

<sup>1708</sup> Leibniz, *Mars Christianissimus* [1684], in *Œuvres de Leibniz*, t. III, « Histoire et politique », notes et introductions par A. Foucher de Careil, Paris, Firmin Didot, Frères, Fils, Etc., 1861, p. 26.

<sup>1709</sup> Leibniz, *Mars Christianissimus*, op. cit., p. 41.

<sup>1710</sup> Id., *Remarques sur un manifeste François*, chap. III, in *Œuvres de Leibniz*, t. III, op. cit., p. 93.

<sup>1711</sup> Id., *Ibid.*, chap. I, p. 84.

Nous voyons ainsi que, si d'une part les barbares et les sauvages se trouvent au pôle opposé de la civilisation, d'autre part ils possèdent des qualités, tant physiques que spirituelles, qui confèrent une positivité au pôle de la sauvagerie, et qui peuvent de plus être projetées sur le pôle de la civilisation – ce qui ne se traduit pas sans ambiguïté, puisque dans la mesure où les acquisitions se multiplient, les maux augmentent aussi. La conception de la civilisation bifurque dans deux directions : ce qu'elle est effectivement, avec sa précarité dévoilée, et ce qu'elle devrait être sur un plan idéal en relation avec le tout et l'histoire, comme réalisation de la raison.

Malgré les considérations de Descartes notées et approuvées par Leibniz, sur le fait que les paysans – s'ils étaient dotés d'une langue universelle telle que la conçoit la philosophie – seraient capables de « mieux juger de la vérité des choses »<sup>1712</sup>, son idéalisation anthropologique laisse de côté cette figure et prend les sauvages comme supplément. Il ne s'agit pas d'envisager le sauvage ou le barbare comme un type idéal, comme un modèle critique de la civilisation, mais de penser un ensemble de qualités en tant que substrat de réconciliation entre deux registres opposés, pour concevoir ainsi un homme nouveau. Nous avons dit que les sauvages sont pris comme supplément car ils viennent suppléer l'absence d'une bonne constitution physique, la qualité est confirmée dans la corporéité de ces sauvages présents à son époque. Et cette présence, parce qu'elle constitue en fait une actualité, a la force nécessaire d'un supplément et pas seulement d'une image ou d'un exemple lointain.

Il faut rappeler que dans les *Essais de Théodicée*, l'argument général est construit en opposition à Bayle. La réflexion sur une éventuelle conciliation à opérer au niveau pédagogique s'insère donc dans l'affrontement plus large entre la prévalence des maux ou des biens dans le monde. Plus précisément, la réflexion porte sur les maux physiques. Et cette lutte est entreprise, de la part de Leibniz, à l'appui des notions de quantité et de durée : quantité de maux et durée de leur absence ou de leur présence. Contrairement aux animaux, les humains expérimentent les maux physiques comme des êtres doués de raison : l'esprit prolonge à la fois la douleur et le sentiment de bien-être. Ce qui résulte, pour Rousseau, d'une augmentation ou d'une dénaturation incohérente des besoins, Leibniz l'attribue à l'exacerbation des plaisirs (sachant que ceux-ci ne subissent pas un

---

<sup>1712</sup> Id., *Copie de la Lettre de Descartes à Mersenne*, du 20 novembre 1629, in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. Louis Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 27.

déséquilibre résultant exclusivement du progrès, mais supportent l'effet du péché originel). Pour contrer Bayle, et « son idée » qu'il y a infiniment plus de mal que de bien en ce monde (idée en fait reprise de Xénophanes<sup>1713</sup>, d'Aristote, entre autres, et de l'« Ecriture sainte »<sup>1714</sup> même), Leibniz cherche un juste milieu, échappant à la fois à un pessimisme naturalisé et à l'idéalisation d'un état de grâce pérenne, d'un bien-être qui ne dépend pas de ses propres efforts. Pour le philosophe, les efforts doivent être entrepris au moyen de « méditations et exercices » : formule qui cherche un moyen terme, afin de s'opposer à la présence majoritaire de maux physiques. Le fruit de cette formule est la condition de la tranquillité des sages et des martyrs. Et le terme élémentaire, qui amène Leibniz à constater la durabilité des biens, n'est autre que la santé elle-même. C'est par rapport à celle-ci qu'il faut, en effet, mettre en équation la quantité de maux ou de biens. La santé en soi constitue un bien, bien qu'elle ne soit perçue que par sa perte. Elle permet de mesurer la durée du bien-être à partir de l'absence d'affections physiques (« le déplaisir [...] la douleur, le chagrin, et toute autre sorte d'incommodité »<sup>1715</sup>), même si elle n'implique pas directement la jouissance d'un surplus de plaisir. Le bien-être physique ne consiste pas seulement dans le plaisir, mais aussi dans la simple absence de mal physique, i. e. dans un état de santé stable. Cette santé est l'équivalent du terme moyen que Rousseau trouve non seulement dans l'économie animale, mais aussi chez les peuples sauvages dont il projette la réalité dans le concept général des sociétés sauvages et par conséquent dans celui des sociétés naissantes, et plus tard pour *Émile*. Et même dans *Émile et Sophie*, *Émile* témoigne de cette proximité avec l'économie animale<sup>1716</sup>. Les maladies, cause de malaise physique chez les Européens, et rarement identifiées chez les sauvages, permettent de vérifier la durée du bien-être. La maxime de Leibniz selon laquelle « il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes »<sup>1717</sup>, est déplacée et réaffirmée par Rousseau, *primo* par rapport à l'homme sauvage, et *secundo* par rapport au « juste milieu » de l'espèce<sup>1718</sup>.

---

<sup>1713</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. Vème, (5<sup>ème</sup> édition), Amsterdam, Compagnie des Libraires, 1734, « XENOPHANES », p. 568.

<sup>1714</sup> Id., *Ibid.*, p. 573.

<sup>1715</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 3<sup>ème</sup> partie, § 251, op. cit., p. 267.

<sup>1716</sup> Voir les « Conclusions » *infra*.

<sup>1717</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 2<sup>ème</sup> partie, § 148, p. 200.

<sup>1718</sup> « Combien l'homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu des maux ! Il vit presque sans maladie » (*E*, IV, *OC* IV, p. 588).



Dans son *Dictionnaire*, Bayle ne considère pas la condition bénéfique de la santé, représentant la durée de l'absence de maux physiques<sup>1719</sup> ; et en même temps il discrédite les exercices qui peuvent rendre possible une insensibilité devant les douleurs<sup>1720</sup>. Leibniz s'y oppose en cherchant à démontrer qu'au-delà de la durée de bien-être assurée par l'état de santé, le contrôle et l'insensibilité physique sont factices. Et pour le démontrer, il prend les exemples encore présents à son époque :

Encore aujourd'hui, des nations entières, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis et autres peuples de l'Amérique, nous font une grande leçon là-dessus : l'on ne saurait lire sans étonnement avec quelle intrépidité et presque insensibilité, ils bravent leurs ennemis qui les rôtiennent à petit feu et les mangent par tranches.<sup>1721</sup>

Cette résistance dépend évidemment de la santé, mais ce qui ressort alors n'est plus sa condition élémentaire et durable, mais une transcendance fondée sur l'idée d'honneur, de bravoure, de maîtrise de soi, qui aboutit à la maîtrise de la sensibilité corporelle. « Si de telles gens pouvaient – continue Leibniz – garder les avantages du corps et du cœur et les joindre à nos connaissances, ils nous passeraient de toutes manières »<sup>1722</sup>. Et Rousseau, à son tour, écrit : « Celui d'entre nous qui sait le mieux supporter les biens et les maux de cette vie est [...] le mieux élevé : d'où il suit que la véritable éducation consiste moins en préceptes qu'en exercices »<sup>1723</sup>. Leibniz n'épargne pas ses efforts pour souligner la grandeur de cette fusion de qualités ; et pour la réaffirmer il procède par les voies de la comparaison. Une fois préservées les qualités du corps, de l'âme, du cœur, et en ajoutant nos connaissances, « ils seraient, par rapport à nous, ce qu'un géant est à un nain, une montagne à une colline »<sup>1724</sup>. Audacieuse et visionnaire, voici la première conception de Leibniz à propos d'une conciliation entre les deux pôles opposés. Mais il s'agit ici précisément d'une réunion de qualités au profit de ces peuples barbares et sauvages : ces derniers conservant leur disposition corporelle, leur courage, leur bravoure, etc. et acquérant aussi les connaissances d'une raison perfectionnée, seraient tels qu'un *surhomme*, un monument humain. Néanmoins, la constatation et la projection de ces qualités sur les sauvages, aussi fortuites soient-elles, s'écartent autant de la discussion

---

<sup>1719</sup> P. Bayle, « XENOPHANES », in op. cit., note (f), p. 569 : « La santé s'étend sur beaucoup d'années de suite, & néanmoins elle ne contient que peu de bien » ; « La santé la plus vigoureuse ne garantit pas du chagrin ».

<sup>1720</sup> Id., Ibid., loc. cit. : « [...] nous acquerons avec mille peines & avec mille inquiétudes ce que nous ne possédons qu'avec une joie médiocre [...] ».

<sup>1721</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 3<sup>ème</sup> partie, § 256, p. 269-270.

<sup>1722</sup> Id., Ibid., p. 270.

<sup>1723</sup> E, I, OC IV, p. 252.

<sup>1724</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 3<sup>ème</sup> partie, § 256, p. 270.

avec Bayle que du plan théorique de sa *Théodicée*. De cette manière, Leibniz cherche immédiatement après à retravailler la proposition, en la projetant désormais sur le plan de la culture :

Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourrait être *acquis parmi nous par l'éducation*, par les mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raison, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de la troubler.<sup>1725</sup>  
(Nous soulignons).

Cette proposition est encore plus audacieuse, car il s'agit d'énoncer une conciliation avec des éléments ordinairement compris comme opposés au progrès. D'ailleurs, Leibniz aurait pu chercher un supplément aux qualités corporelles requises dans les exemples consacrés de l'antiquité, ou encore dans la rusticité des paysans, voire des martyrs qui lui sont si chers (ainsi qu'à Fénelon) ; mais la précision de la viabilité d'un tel projet, par le biais de l'éducation, a besoin de l'actualité (« encore aujourd'hui ») que donnent les sauvages. Leibniz annonce ainsi, à grands traits, la rencontre que Rousseau met en scène dans l'*Émile*, avec le développement des facultés virtuelles dans la soumission au développement des organes et à l'éducation des choses. Dans les *Nouveaux essais* – œuvre posthume, dont la première rédaction (1703) précède la publication de sa *Théodicée* –, Leibniz avait déjà annoncé le projet de cette conciliation, lorsqu'il affirmait que « rien n'empêcherait les hommes d'unir les avantages que la nature donne à ces peuples [barbares] avec ceux que nous donne la raison »<sup>1726</sup>. Et plus tard, Rousseau écrit : « C'est le moyen d'avoir un jour ce qu'on croit incompatible et ce que presque tous les grands hommes ont réuni : la force du corps et celle de l'ame ; la raison d'un sage et la vigueur d'un athlète »<sup>1727</sup>.

Au-delà de la conciliation envisagée par Leibniz, la réflexion sur la juste mesure, entre les exercices du corps et le raffinement de l'esprit, de la raison, réapparaît chez Montesquieu en termes proches, dans *De l'esprit des lois* : « Or, ces exercices [physiques], si propres à faire des gens durs et sauvages, avaient besoin d'être tempérés par d'autres qui pussent adoucir les mœurs »<sup>1728</sup>. Montesquieu continue et réaffirme qu'il faut chercher « un milieu entre les exercices du corps qui rendent les hommes durs, et les

---

<sup>1725</sup> Id., Ibid., § 257, p. 270.

<sup>1726</sup> Id., *Nouveaux essais*, livre I, chap. II, § 20, p. 77.

<sup>1727</sup> *E*, II, OC IV, p. 361-362.

<sup>1728</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (I), livre IV, chap. VIII, op. cit., p. 165.

sciences de spéculation qui les rendent sauvages »<sup>1729</sup>. La valorisation des exercices corporels n'est pas l'apanage de Leibniz ou de Montesquieu, nous savons bien que Montaigne, Locke et d'autres ont souligné son importance pédagogique. Rousseau lui-même en fait le constat :

Tous ceux qui ont réfléchi sur la manière de vivre des anciens attribuent aux exercices de la gymnastique cette vigueur de corps et d'âme qui les distingue le plus sensiblement des modernes. La manière dont Montaigne appuie ce sentiment montre qu'il en étoit fortement pénétré ; il y revient sans cesse et de mille façons en parlant de l'éducation d'un enfant. Pour lui roidir l'âme il faut, dit-il, lui durcir les muscles ; en l'accoutumant au travail on l'accoutume à la douleur [...] Le sage Locke, le bon Rollin, le savant Fleuri, le pédant Crouzas, si différens entre eux dans tout le reste s'accordent tous en ce seul point d'exercer beaucoup les corps des enfants. C'est le plus judicieux de leurs préceptes, c'est celui qui est et sera toujours le plus négligé.<sup>1730</sup>

Mais Leibniz, en plus de souligner l'importance de la vigueur physique, du courage, de la tranquillité, de l'indifférence aux douleurs physiques, ajoute ensuite les qualités spirituelles liées à une sorte de *morale pratique* des barbares et des sauvages, dont on peut déduire un cycle : la vigueur physique et l'insensibilité résultent de cette morale, et cette même morale favorise la robustesse. Enfin, les sauvages ont l'avantage de ne connaître pas encore le même degré de mal que celui que l'on trouve ordinairement chez l'homme civilisé (pour Bayle c'est le paysan qui souffre moins). En général, ce qui compte alors c'est la force, la robustesse acquise par l'exercice et le travail ; mais la conciliation de Leibniz a l'avantage de projeter l'élément sauvage, comme une sorte de supplément investi sur le plan pédagogique, sur le plan de la culture.

Il reste à savoir si les réflexions de Leibniz sur cette conciliation pédagogique étaient connues de Rousseau. Cassirer observe à propos de la théorie de la connaissance que, « d'un point de vue historique, ce tournant est d'autant plus remarquable qu'on ne discerne nulle part chez Rousseau d'influence directe que Leibniz eût exercée », car « la théorie de la connaissance qu'on peut lire à travers la "Profession de foi du Vicaire Savoyard" rappelle parfois trait pour trait les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, mais on sait, d'après » les renseignements fournis par le « manuscrit de la bibliothèque de Hanovre, que cet ouvrage n'a été publié qu'en 1765, soit trois ans après la parution de l'*Émile* »<sup>1731</sup>. Il ne nous appartient pas d'affirmer catégoriquement qu'il n'y a aucune

---

<sup>1729</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1730</sup> E, II, OC IV, p. 371.

<sup>1731</sup> Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 102-103.

influence de Leibniz sur Rousseau, surtout en ce qui concerne l'*Émile*. Si le philosophe genevois n'a pas lu les *Nouveaux Essais* pour formuler sa théorie de la connaissance, nous n'avons pas les mêmes arguments pour contrer une possible lecture de la *Théodicée*, où se trouve la réflexion et l'idéalisation pédagogique alors mises en lumière ; cet ouvrage a, en effet, connu une édition en langue française en 1734<sup>1732</sup>, donc bien avant la parution de l'*Émile*. Certes Rousseau a lu Leibniz – les maintes fois où il l'évoque en témoignage ; et très probablement il a pu lire cette traduction : mais nous n'avons aucun moyen de l'affirmer, de sorte que nous nous contentons ici de révéler la similitude, jusqu'ici méconnue, entre leurs propositions pédagogiques, notamment en ce qui concerne le rôle crucial qu'y joue le sauvage.

## 2. L'ordre des modèles

### a. Les Anciens

Les usages, fonctions et dynamiques des exemples de l'antiquité dans la pensée de Rousseau ont déjà été étudiés à plusieurs reprises. Ici nous nous occuperons de mettre en évidence leurs limites dans la théorie de l'homme, notamment dans la conception finale d'*Émile*. Nous avons vu précédemment qu'en même temps que Rousseau fait l'éloge de l'antiquité, il note sa décadence. Les limites des exemples des anciens étaient donc précisément indiquées dès le premier *Discours* : la Grèce, Rome, l'Égypte, Constantinople n'ont pas résisté à la marche des progrès des sciences et des arts, elles ont toutes dégénéré.

Or, il ne semble pas anodin que Rousseau n'ait pas identifié le « juste milieu » de l'espèce avec la cité antique, ou avec les jours vertueux de l'aristocratie patriarcale ; tout comme il n'est pas sans dessein qu'il n'ait pas conçu le produit final de sa pédagogie, *Émile*, sous les signes de l'Ancien. Rousseau ne dit pas : *mon élève est cet homme Ancien* ; sinon, il affirme et réaffirme qu'*Émile* est le nouvel homme naturel, un type de sauvage absolument différent. Néanmoins, il est bien vrai que ce nouveau sauvage conserve plusieurs traits communs avec l'homme vertueux de l'antiquité. Pour comprendre les nuances, et ce qui a conduit Rousseau à prêter à *Émile* l'emblème de naturel et de sauvage, il faut souligner les limites du rôle de l'exemple des Anciens.

---

<sup>1732</sup> Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, t. I, Amsterdam, chez François Changuion, 1734.

Que Rousseau, lui-même, ait incarné très tôt l'idéal de l'antiquité est une anecdote bien connue de tous, et qu'il évoque cet idéal tout au long de son œuvre est également un fait avéré ; ce qu'il faut alors distinguer, ce sont les différents degrés d'importance assumés par ces modèles dans la théorie de l'homme (les niveaux de liberté, d'égalité et, surtout, l'actualité des exemples), comme nous le soutenons depuis le début de cette enquête. Idéaliser une conciliation des Anciens avec les sociétés sauvages, à la manière de Montaigne – par le biais d'une tutelle imaginaire – est hors de sa perspective. Invariablement les modèles de l'antiquité sont loués et évoqués par rapport au registre civil et historique et jamais par rapport aux peuples sauvages. Le choix d'un « juste milieu » encore sauvage, même s'il sert de paramètre normatif pour penser les interrelations dans la société civile, s'effectue dans le registre de l'espèce : celui de la généralisation anthropologique, en cohérence avec l'historicité du second *Discours*.

L'univers des Anciens apparaît comme un monde presque aussi étranger à la réalité moderne que l'exemple actuel des sauvages américains. La distance n'est pas seulement temporelle, mais aussi constitutive, car il ne s'agit pas seulement d'un autre temps, passé, mais aussi d'une autre qualité d'homme. Néanmoins, la distance historique elle-même fait ressortir les limites des exemples, étant donné que même dans l'antiquité, l'homme a cessé d'actualiser une existence moralement vertueuse et politiquement juste. Rousseau constate cette absence depuis son enfance, lorsque les exemples de l'antiquité avaient envahi son sentiment le plus intime : « j'ai perdu peu à peu l'espoir de le trouver [un citoyen avec les qualités des Anciens] », sans toutefois abandonner « le zèle de le chercher ». Ne l'ayant cependant pas repéré, Rousseau écrit : « j'ai pris en mepris mon siècle et mes contemporains et sentant que je ne trouverois point au milieu d'eux une situation qui put contenter mon cœur, je l'ai peu à peu détaché de la société des hommes »<sup>1733</sup>. Avant donc de s'emparer de l'exemple de l'antiquité, celle-ci lui a servi non seulement à le guérir de la lecture des romans, mais à amorcer, au niveau personnel, sa critique de la société. Rousseau critique la société à partir de sa propre expérience, rien de plus légitime. De même, dans les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, Rousseau évoque l'antiquité dans ce cadre d'appartenance : si nous avons été tels, nous pourrions l'être à nouveau. « Ils existèrent [...] et c'étoient des humains comme nous : qu'est-ce qui nous empêche d'être des hommes comme eux ? »<sup>1734</sup>.

---

<sup>1733</sup> Ibid., p. 1135.

<sup>1734</sup> *CGP*, II, *OC* III, p. 956.

Les modèles ont existé, malgré le fait qu'ils aient dégénéré, ce n'est pas une fable ou un mythe de l'antiquité mais les hommes dont parlent Diogène Laërce, Plutarque ou Pétrarque. Au-delà du fait que Rousseau ne soit pas destiné à vivre dans une réalité passée, que manque-t-il donc à l'exemple de l'antiquité pour que Rousseau ait pu concevoir son élève comme un Ancien ? Rappelons qu'Émile doit posséder une constance dans son être, dans son agir et dans sa pensée pour faire face à la vie civile. Ce qui manque aux Anciens n'est pas exactement cette constance, car ils l'avaient, mais sa mise à jour continue dans l'histoire. Les modèles des Anciens prêtent à Émile plusieurs qualités qui sont aussi communes au paysan et au sauvage : comme la force, la vertu, etc., mais ils ne peuvent pas affirmer l'actualisation dans le présent : entre le moderne et l'Ancien, il y a un abîme insurmontable. Rousseau conçoit Émile pourtant en considérant cette mise à jour des qualités, ce qui lui garantira la constance nécessaire pour affronter les obstacles inhérents à la vie en société. Il est certain que nous avons besoin de plus d'éclaircissements sur cette actualisation, mais pour l'instant il suffit de signaler qu'avec l'exemple des Anciens cette capacité se perd en elle-même ; tout au plus l'effort doit partir de l'homme civil, qui avec tous les « préjugés », avec sa « basse philosophie, et les passions du petit intérêt »<sup>1735</sup>, doit retrouver cette qualité d'homme qu'il a perdue avec l'avancée du progrès social, technique et cognitif.

#### *b. Le héros*

Si Rousseau n'a pas catégorisé Émile comme un Ancien, faute d'actualisation des qualités anthropologiques de ce dernier, le lecteur peut en revanche se souvenir que le goût de l'héroïsme ne s'est pas effacé avec le développement de sa pensée, et que, au contraire, ce goût reste latent dans le sentiment le plus intime du Rousseau du *Contrat* et de l'*Émile*. C'est un fait indéniable et confirmé par le philosophe lui-même, par exemple dans sa lettre à Malesherbes du 12 janvier 1762, où Rousseau affirme que le « gout heroique et romanesque [...] n'a fait qu'augmenter jusqu'à present »<sup>1736</sup>. Ce sentiment est ainsi entretenu au niveau personnel, et lui sert d'élément de confrontation au monde du *paraître*. Sans aucun doute les héros de l'antiquité persistent comme modèle pour Rousseau. Comme on ne saurait de même nier qu'il y a des traces de cet héroïsme chez Émile, mais ce n'est pas la question à laquelle nous sommes confrontés ici. De plus, la figure du héros antique n'est pas présentée comme un bloc homogène, mais plutôt

---

<sup>1735</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1736</sup> *Lettres à Malesherbes*, Montmorency, 12 janvier 1762, in *FA, OC I*, p. 1134.

hétéroclite. Émile conserve des caractéristiques des personnages héroïques de Plutarque, mais s'éloigne aussi d'une autre figure emblématique du héros, comme de celle si connue de Baltasar Gracian (dans *Le Héros*, 1637). Dans une comparaison générale, nous pouvons trouver des points communs ordinaires avec l'idéalisation d'Émile (comme la maîtrise de soi, le goût perfectionné de la nature, le courage, etc.) ; mais de façon précise l'opposition est mise en évidence dans le texte même de Gracian. Son héros, bien que démocratisé au-delà de la cour, est invariablement considéré par rapport aux grands hommes (« l'homme extraordinaire »)<sup>1737</sup>. A cet égard, Rousseau se rapproche du champ d'application proposé par Locke, lorsqu'il dédie sa pédagogie aux enfants qui disposent des conditions élémentaires pour recevoir l'éducation d'un précepteur (et Pestalozzi, sous l'influence de Rousseau, la radicalise et l'étend à tous les hommes<sup>1738</sup>). Cependant, ce qui délimite de manière incisive la distance entre Émile et le héros de Gracian, c'est que ce héros est un dissimulateur professionnel d'émotions et de sentiments<sup>1739</sup>. Dans les termes de la critique sociale de Rousseau, ce dissimulateur ne manquerait pas d'avoir une existence limitée à l'opacité du paraître. Jean-Jacques peut pardonner même l'avidité, mais jamais la dissimulation<sup>1740</sup>.

Émile serait peut-être, comme il est communément admis<sup>1741</sup>, plus proche du héros Télémaque de Fénelon – sans oublier aussi la présence non moins impérieuse des héros d'Homère<sup>1742</sup>. Sous plusieurs aspects, l'homologie est facilement repérable car Rousseau veut lui-même qu'Émile ressemble à Télémaque<sup>1743</sup>. Il y a néanmoins un certain nombre de détails à prendre en compte à l'aune de la liberté. Il faut rappeler dès à présent que Télémaque succombe à l'esclavage en Sicile<sup>1744</sup>. Mais le pire n'est pas le fait de devenir un esclave par l'imposition de la force, mais le fait de s'y habituer, ce qui caractérise selon la conception de l'*Émile*, une contradiction de la volonté, car « l'homme

---

<sup>1737</sup> Baltasar Gracian, *Le Héros* [1637], Paris, Gérard Lebovici, 1989, III, p. 19 ; VI, p. 33.

<sup>1738</sup> Cf. I. Benrubi, « Rousseau et le mouvement philosophique et pédagogique en Allemagne », *ASJRR*, t.III, 1912, p. 117.

<sup>1739</sup> B. Gracian, op. cit., II, p. 14. Nous restons ici dans l'aspect le plus superficiel de cette dissimulation ; pour une analyse plus approfondie – qui décèle le rapport intrinsèque de la dissimulation avec la prudence –, voir l'article d'Éric Marquer, « Gracian : l'héroïsme ou l'art de cacher les passions », in P.-F. Moreau (dir.), *Les passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions*, II, Paris, PUF, 2006, p. 99-117, et le chapitre « Héroïsme, nature humaine et sociabilité », in Léviathan et la loi des marchands, p. 237 sq.

<sup>1740</sup> Ainsi à propos de la mère de Thérèse, cf. C, IX, OC I, p. 419.

<sup>1741</sup> Cf. Laurence Mall, *Émile, ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation University Oxford, 2002, p. 256 sq. ; bien que pointant « Les limites de l'imitation » (id., ibid., p. 267-270).

<sup>1742</sup> Voir Yves Touchefeu, « Rousseau et Homère », *Dix-Huitième siècle*, n° 27 (1995), p. 179-190.

<sup>1743</sup> « Donnez-lui votre *Télémaque* – dit le gouverneur à Sophie – afin qu'il apprenne à lui ressembler et qu'il vous donne le *Spectateur* dont vous aimez la lecture » (E, V, OC IV, p. 825).

<sup>1744</sup> Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, p. 18.

vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît »<sup>1745</sup>. Une telle condition, en fléchissant la volonté, est inconcevable dans le traité d'éducation, mais fera pourtant l'objet d'*Émile et Sophie*, comme nous le verrons dans nos conclusions.

Tout au long du récit de Fénelon, l'élément sauvage – en tant que pôle négatif de la civilisation – a généralement une connotation péjorative (« air sauvage et brutal » ; « cette terre sauvage », etc.). Dans les premiers livres des *Aventures de Télémaque*, ce sont les bergers qui incarnent l'innocence, la vertu, la simplicité, le travail de la terre ; ce sont eux qui habitent les cabanes, car ils conservent aussi des éléments de sauvagerie jusqu'à ce que, grâce aux leçons de Télémaque, ils deviennent polis et agréables. Et là c'est bien sûr cette politesse qui apprivoise la sauvagerie, autant des bergers que du lieu même où ils vivent<sup>1746</sup>. La politesse et la technique marchent ensemble.

Du texte de Fénelon émerge toutefois toute une série d'éléments qui se déploient et se juxtaposent dans un enchevêtrement d'exemples qui nous conduisent sur des chemins interprétatifs bien différents. Télémaque lui-même s'approche à un certain moment d'une vie sauvage et devient un amoureux de la chasse, des forêts et des montagnes sauvages<sup>1747</sup> ; mais ce départ brusque et inattendu se produit juste à un moment où le héros s'était éloigné de ses propres projets, de lui-même et de sa raison. L'élément sauvage y apparaît comme le négatif du plein usage de la raison, c'est la déviation, l'égarement du droit chemin. Superposer la figure d'Émile tout court au héros Télémaque, peut être acceptable comme effet immédiat du conseil de lecture des *Aventures de Télémaque* ou d'une première comparaison, qui ne se maintient pourtant guère au-delà de la surface, c'est-à-dire des éléments les plus exigés par l'*Émile*. Il ne fait aucun doute que Rousseau a voulu rapprocher son élève de Télémaque, mais toutes les qualités ne sont pas compatibles, il faut bien le dire. La preuve s'en trouve dans la conception de la liberté de Télémaque, qui justifie d'ailleurs la période où il a été soumis en esclavage. Dans son discours de triomphe en Crète, après avoir remporté les jeux pour être élu nouveau roi de ce pays, le héros affirme que le plus libre des hommes est celui qui est libre même en esclavage, tant qu'il reste fidèle aux dieux et à sa propre raison.

---

<sup>1745</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 309.

<sup>1746</sup> Fénelon, op. cit., livre II, p. 22-23 : « Tous les bergers [...] étaient suspendus et immobiles autour de moi pendant que je leur donnais des leçons : il semblait que ces déserts n'eussent plus rien de sauvage, tout y était devenu doux et riant ; la politesse des habitants semblait adoucir la terre ».

<sup>1747</sup> « J'ai remarqué dans Télémaque – dit Mentor – une passion pour la chasse, que je n'avais jamais vu en lui [...] il n'aime plus que les forêts et les montagnes les plus sauvages » (id., *ibid.*, livre VI, p. 85).



Avant que Télémaque eût exprimé cette réponse, d'autres concurrents auraient répondu que l'homme le plus libre est le « Barbare, qui, vivant de sa chasse au milieu des bois, était indépendant de toute police et de tout besoin »<sup>1748</sup>. Ce n'est pourtant pas cette indépendance totale qui a coloré la réponse de Télémaque. Si nous analysons cette réponse sous le prisme de l'*idéalité* d'Émile (qui n'est effectivement pas analogue à la réalité vécue dans *Émile et Sophie*), en tant qu'homme raisonnable, il serait difficile de soutenir qu'il pourrait suivre pleinement sa raison dans une situation d'esclavage. La raison n'est pas dissociée de la liberté, elle en est la condition, en tenant compte ici de la distinction faite précédemment entre être raisonnable et raisonnant.

Outre les éléments de surface qui évoquent Télémaque, ou encore la vie belle et libre des habitants de Crète, il y a une description des peuples de la Bétique (pays qui « semble avoir conserver les délices de l'âge d'or »<sup>1749</sup>), où l'on trouve plus sûrement des éléments plus conformes à la composition sauvage d'Émile. La Bétique, même sans être un endroit sauvage, est un pays au climat agréable, d'une beauté exubérante ; et les habitants sont « simples et heureux dans leur simplicité », de sorte que l'or et l'argent n'ont pas grande utilité à leurs besoins ; ils ne construisent pas de maisons, de peur de devenir les otages de la terre elle-même ; les arts qui dépassent l'utilité immédiate sont méprisés (« comme inventions de la vanité et de la mollesse ») ; ces habitants ne sont guidés que par la nature elle-même ; ils vivent en communauté sans partage des terres, donc tous les biens qu'ils possèdent leur sont également communs, ils ne connaissent ainsi pas de propriété privée ; ils conservent encore l'innocence des coutumes ; ils n'ont pas de juges ; ils vivent libres et égaux, et n'admirent pas les conquérants ni n'entreprennent eux-mêmes de conquêtes, ils ne sont donc pas esclaves et ne prennent pas les autres pour tels ; ils ont tous une longue vie parce qu'ils sont exempts de maladies ; en un mot, c'est un peuple qui affronterait la mort « plutôt que d'accepter la servitude »<sup>1750</sup>.

Le courage que Rousseau recherche pour Émile est plus proche de celui de ces peuples que de celui de Télémaque, qui s'est rendu esclave, tantôt soumis par la force, tantôt par les charmes d'une déesse. « Voulez-vous trouver des hommes d'un vrai courage ? – interroge Rousseau – Cherchez-le dans les lieux où il n'y a point des

---

<sup>1748</sup> Id., *ibid.*, livre V, p. 66.

<sup>1749</sup> Id., *ibid.*, livre VII, p. 108.

<sup>1750</sup> Id., *ibid.*, p. 113.

médecins, où l'on ignore les conséquences des maladies »<sup>1751</sup>. Ces peuples sont *mutatis mutandis* l'équivalent des sauvages qui vivent, dans l'historicité du second *Discours*, encore dans la période primitive des premiers regroupements entre familles – qui précède l'émergence des sociétés naissantes –, parce que l'action de la pitié naturelle est encore intégrale, vu qu'ils ne sont pas disposés à la violence. Mais Télémaque, lui, ne s'est pas battu pour sa liberté, et chaque fois qu'il l'a retrouvée, c'était par l'intermédiaire d'un tiers. Et si l'on analyse ses aventures à la lumière du traité de *L'éducation des filles* (1687), on comprend que la pédagogie de Fénelon est plus favorable à une mort pour la cause du Christ que pour la liberté elle-même<sup>1752</sup>. Constat qui n'étonne guère si l'on tient en compte qu'il était évêque. En outre, contrairement à l'évaluation de Montaigne, Leibniz, Montesquieu, Locke et Rousseau concernant la force et la robustesse des sauvages, cette force est, en soi, méprisée par Fénelon. Chez celui-ci l'élément sauvage, corrélat de la barbarie, doit être déraciné<sup>1753</sup>.

### c. *Robinson, le héros de la solitude*

L'*Émile* ne fonctionne pas comme un système d'éducation conventionnel – similaire à un enchaînement de préceptes –, ni comme une critique réformiste du système d'éducation scolaire en vogue. Il se consacre à l'étude de l'homme, de sa condition et de son développement physique et psychologique, ainsi que de ses relations. Et c'est exactement dans ce sens que l'œuvre accomplit le développement de la théorie de la bonté naturelle, car c'est le rapport aux choses médiatisé par les préjugés qui dénature la bonté de l'homme. L'*Émile*, en tant que synthèse du système de Rousseau, ne rompt pas avec les principes précédemment exposés dans ce même système. Et, s'il diffère de l'historicité du second *Discours*, ce n'est pas seulement parce qu'il refait l'histoire de l'espèce au niveau de l'individu, mais parce que l'œuvre veut atteindre une autre sorte d'utilité, c'est-à-dire la projection d'un modèle pour la vie pratique, puisqu'il s'agit d'un de ces moments où Rousseau « expose des vérités de pratique »<sup>1754</sup>.

Dans la recherche de cette utilité *non-utilitariste*, le premier contact d'Émile avec l'écriture ne s'effectue pas à travers la religion, la philosophie ou l'histoire naturelle, mais

---

<sup>1751</sup> E, I, OC IV, p. 270.

<sup>1752</sup> Fénelon, *De l'éducation des filles*, Paris, chez Pierre Aubouin/Pierre Emery/Charles Clousier, 1687, chap. VII, p. 115.

<sup>1753</sup> Id., *ibid.*, chap. VII, p. 127.

<sup>1754</sup> *LdA*, OC V, note \*, p. 11.

à travers un roman, une fiction où l'explication scientifique a un rôle secondaire, qui fonctionne en appui du récit. L'île déserte de Robinson n'est pas un élément isolé, mais appartient à tout un archipel dans l'œuvre de Rousseau : d'autres îles partagent la même idée, la même image. L'île de Defoe, en plus de conférer une image proche de l'état de nature, est théoriquement alignée avec les deux îles que Saint-Preux avait parcourues dans la *Nouvelle Héloïse* (IV, 3), ou encore à l'île hypothétique où se trouve le philosophe isolé dans l'*Émile* (comme nous le verrons plus tard), sans parler de l'île imaginaire et solitaire que Jean-Jacques idéalise pour lui-même dans ses *Dialogues* ou celle dont parle ses *Rêveries*. L'élément commun est la nature, et l'expérience en question est celle de la solitude. Le choix de l'île déserte repose sur un principe méthodologique. Que ce soit dans l'histoire de l'espèce humaine ou dans celle de l'individu, il faut d'abord choisir un état sensible, solitaire, dans lequel les besoins sont réduits au physique, et où la connaissance ne va pas au-delà de celle, précaire, que l'on a de soi. L'état d'appréciation nécessite une certaine pureté, une impartialité quant aux faits constitutifs qui précèdent la moralité, « parce que l'esprit humain, moins étendu, moins noyé parmi les opinions vulgaires, s'élabore et fermente mieux dans la tranquille solitude »<sup>1755</sup>. C'est en ce sens que l'île décrite par Defoe ressemble à celle où Saint-Preux a séjourné pendant trois mois, « déserte et délicieuse, douce et touchante image de la beauté de la nature »<sup>1756</sup>.

Or, discuter de la qualité du modèle de Robinson pour *Émile* est une tâche qui demande de porter attention aux enjeux de chaque étape de l'évolution d'*Émile*, tout comme aux mouvements de Rousseau. La première subtilité concerne les dédoublements effectués par Rousseau. Dédoublement à la fois d'un état et de la relation de Rousseau avec ses personnages. Pour penser l'état actuel de l'homme, le second *Discours* remonte à l'homme sauvage. L'état de nature, bien qu'il n'existe pas historiquement, est l'extrême opposé de l'état civil ; tout comme l'île déserte de Robinson n'est pas non plus équivalente à l'état actuel de la société, et « vraisemblablement il ne doit pas être celui d'*Émile* »<sup>1757</sup>. Mais de la même manière que l'état de nature est le plus approprié « pour bien juger de l'état naturel de l'Homme » et de « la Nature des choses »<sup>1758</sup>, l'île déserte est l'état par lequel *Émile* « doit apprécier tous les autres »<sup>1759</sup>.

---

<sup>1755</sup> Ibid. p. 55.

<sup>1756</sup> *NH*, IV, 3, *OC* II, p. 413.

<sup>1757</sup> *E*, III, *OC* IV, p. 455.

<sup>1758</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 134 ; Exorde, p. 133.

<sup>1759</sup> *E*, III, *OC* IV, p. 455.

L'expérience solitaire de Robinson fournit tous les outils à la réflexion sur la relation sensible et immédiate du *moi* avec lui-même et avec les choses. Mais ce *moi*-là, étant borné au sensoriel ne dépasse guère sa relation avec les besoins physiques. Le roman de Defoe donne avant tout accès à l'expérience d'apprentissage de l'autonomie, de l'indépendance. Ce qui est en jeu, c'est la formation négative du *moi*. À ce stade de la préformation du *moi*, il faut perfectionner le jugement (« ordonner ses jugements »)<sup>1760</sup>. C'est pourquoi le précepteur ne choisit pas en premier lieu un livre de religion, de philosophie ou d'histoire, car tous ces ouvrages impliqueraient au préalable un jugement, voire une pré-connaissance de soi biaisée à travers l'opinion qui lui est extérieure. En bref, l'expérience solitaire vise à libérer l'élève de la connaissance médiatisée des choses et des préjugés ancrés. En ce sens, non seulement les choses revêtent une importance privilégiée pour Émile, mais lui aussi doit connaître son importance pour les choses. Le précepteur prive son élève de la connaissance et tant que possible de la relation avec les hommes, de même que Rousseau avait privé l'homme sauvage de société. Tous deux sont limités à la connaissance physique, en fonction des besoins qui sont eux aussi circonscrits dans cette limite. Mais le registre est tout à fait distinct, l'être sensible de l'homme sauvage n'est pas équivalent à l'être sensible de l'enfant grandi au sein de la société.

Si la proximité d'Émile avec Robinson est avérée, notre argument semble perdre une bataille, car en plus d'être naturel et sauvage l'élève de Rousseau se déguise effectivement en « Émile-Robinson »<sup>1761</sup>. Notre enquête n'est pourtant pas de savoir si Émile a été, à un certain moment de son éducation tel que Robinson, cela on le sait déjà. La question est plutôt de savoir si, une fois devenu homme, Émile continue sous la peau de Robinson. La réponse présuppose la mise en lumière des qualités de Robinson qui retiennent l'attention du précepteur. Sans doute, ce n'est pas le moment où un navire arrive sur son île (événement qui sera par ailleurs important pour réaliser le passage final à la vie civile, comme nous le verrons plus tard). Et lorsque le sauvage Vendredi entre en scène, une première équation du jugement et des relations avec les hommes et les choses s'effectue : c'est l'insertion de l'autre. Et avec l'arrivée du navire, se produisent les retrouvailles avec le *même*, avec le monde de l'opinion, des préjugés, du superflu, etc. Le constat de la dégénérescence de l'homme du monde n'a pas conduit le Rousseau du second *Discours* à plonger l'homme primitif et sa vie sauvage dans le registre de la vie

---

<sup>1760</sup> *E*, III, *OC* IV, p. 455.

<sup>1761</sup> Selon l'expression de P. Burgelin, « Notes et variantes », in *OC* IV, note 2, p. 1465.

civile. Avec Émile, il ne peut en être autrement, « il n'est presque encore qu'un être physique », et « le calme des passions »<sup>1762</sup> le rend immergé dans une insensibilité quasi totale au temps. Compte tenu des différences de registre, nous retrouvons ici les mêmes caractéristiques de l'homme sauvage. La pratique d'Émile avec les choses se limite à la connaissance des choses elles-mêmes et à leur utilité pour la satisfaction personnelle. La pratique pédagogique reste donc dans le domaine des arts naturels, c'est-à-dire des arts qui « peuvent s'exercer par des solitaires, par des sauvages »<sup>1763</sup>.

Émile, une fois « homme fait » ne peut plus être pensé sous le signe de Robinson, son ancien héros de la solitude, car l'élève n'est pas formé pour rester dans sa condition première d'homme sensible. Au moment opportun, i. e. dans le passage à l'éducation positive, Émile doit confronter son jugement et sa pratique autonome avec des techniques de la vie civile, qui impliquent inévitablement une dépendance mutuelle, condition majeure du monde du travail. Le jugement formé dans la solitude ne permet pas encore un jugement actif ; pour qu'il soit complet, une utilisation plus large des comparaisons et des idées complexes est nécessaire. Avec une existence encore équivalente à celle de « l'homme sensuel », Émile possède un *moi* chétif, sans conscience.

Pour Rousseau, « notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous »<sup>1764</sup>. L'homme a donc nécessairement besoin de l'autre, pour constituer un *moi* relatif (ainsi Émile aura besoin de Sophie). Et si Rousseau avoue que « son affection pour le Roman de *Robinson* » figure parmi les raisons qui lui font croire que « peut-être eut-il encor mieux aimé vivre toujours seul que toujours avec eux [ses contemporains] »<sup>1765</sup>, il ne projette pas ce doute, ni une vie solitaire pour Émile. « Enfin telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui »<sup>1766</sup>. Le *moi* borné vécu dans l'expérience solitaire, une fois confronté à la réalité sensible des choses et à l'utilité qui en découle, forme un premier jugement non médiatisé par l'opinion. Mais, pour devenir un homme entier, ce *moi* a besoin de l'autre. Émile est formé pour s'élever jusqu'à ce *moi* relatif, bien que sa

---

<sup>1762</sup> *E*, III, *OC* IV, p. 458-459.

<sup>1763</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>1764</sup> *D*, 2<sup>ème</sup> dialogue, *OC* I, p. 813.

<sup>1765</sup> *Ibid.*, p. 812.

<sup>1766</sup> *Ibid.*, p. 813.

base d'orientation reste toujours celle du « moi » sensible. Ainsi, comme le dit P. Burgelin, Émile « est le sauvage destiné à habiter les villes, pas même Robinson »<sup>1767</sup>.

*d. Le paysan et le sauvage : habitude, automatisme et autonomie*

La vie simple, la modération économique et la vigueur physique des paysans sont des caractéristiques qui ont une valeur indéniable pour la critique de la civilisation ; nombreuses sont les circonstances où Rousseau évoque ces exemples. Cet intérêt est dû au fait que les coutumes, la vie, l'alimentation, la santé sont encore dans une certaine proximité avec la nature. Cependant, bien qu'Émile doive acquérir et conserver ces caractéristiques, Rousseau se donne comme impératif d'effectuer la distinction formelle des qualités du paysan et du sauvage, afin de régler la pertinence de chaque modèle pour la formation de son élève.

Avant d'exposer l'évaluation mise en œuvre par Rousseau, considérons que notre lecteur pourrait, à juste titre, s'emparer du quatrième livre de l'*Émile* pour revendiquer une parité qualitative entre le paysan et le sauvage : « Emile étant élevé dans toute la liberté des jeunes paysans et des jeunes sauvages doit changer et s'arrêter comme eux en grandissant »<sup>1768</sup>. En effet, une équivalence apparaît, puisque la liberté est alors considérée comme condition commune à l'enfance des deux. Toutefois, pour bien comprendre l'analogie qui est en jeu, nous devons insérer l'extrait dans son contexte. Il s'agit là de la liberté vécue durant la période pendant laquelle le paysan et le sauvage se livrent volontiers à des jeux d'enfants. Et le paragraphe précédent, où figure une citation de Le Beau, souligne que les sauvages, une fois adolescents, abandonnent ces jeux. De la même façon, Émile doit lui aussi « s'arrêter » et faire un autre usage de sa liberté.

Il semble plus fructueux de considérer la comparaison entre le paysan et le sauvage à l'aide du livre II de l'*Émile*, où Rousseau a rigoureusement établi la différence entre leurs qualités respectives, aussi bien qu'il a exposé les raisons de cette distinction. Nous y voyons aussi que le sens profond de la délimitation concerne la sauvegarde de la liberté pour la formation d'Émile. Et pour rendre compte de ce repérage, Rousseau pèse les qualités de l'un et de l'autre à l'aune d'une considération sur les habitudes et les

---

<sup>1767</sup> P. Burgelin, « Notes et variantes », in *OC IV*, note 2, p. 1494 ; cf. encore la note 1 (réf. à la p. 456), p. 1431.

<sup>1768</sup> *E*, IV, *OC IV*, p. 638.

déploiements relationnels : l'une conduit à la servitude, à l'automatisme ; et l'autre introduit la liberté dans l'agir et donc dans la pensée.

Les deux modèles sont ainsi placés sur la balance, afin d'indiquer à quel modèle l'élève de Rousseau ressemble. Notez qu'à ce stade de l'enfance, où la force s'impose comme premier élément à peser, les exemples des Anciens et des héros ne sont même pas cités : « Il y a deux sortes d'hommes dont les corps sont dans un exercice continuel, et que surement songent aussi peu les uns que les autres à cultiver leur ame, à savoir les paysans et les sauvages »<sup>1769</sup>. Cette observation est extrêmement révélatrice de l'articulation des exemples dans la théorie de l'homme. L'exemple des anciens et des héros est alors mis de côté, relégué au second plan. La question doit donc être évaluée à partir des exemples disponibles à l'observation, à la vérification. Rousseau commence par souligner ce qu'il y a de commun entre les paysans et les sauvages pour ensuite fixer les différences qualitatives, c'est-à-dire ce qui les distingue en effet : « Les premiers sont rustres, grossiers, maladroits », tandis que « les autres *sont connus* par leur grand sens [et] le sont encore par la subtilité de leur esprit »<sup>1770</sup> (nous soulignons). Ici, les sauvages sont aisément identifiables, puisque l'exemple renvoie à ceux qui nous « sont connus », donc à ceux des récits de voyage, et qui en quelques occasions ont été menés devant les cours européennes. « Généralement il n'y a rien de plus lourd qu'un paysan, ni rien de plus fin qu'un sauvage »<sup>1771</sup>, continue Rousseau. Mais « d'où vient cette différence ? ». Rousseau répond avec une rare rigueur conceptuelle :

C'est que le premier [le paysan] faisant toujours ce qu'on lui commande, ou ce qu'il a vu faire à son père, ou ce qu'il a fait lui-même dès sa jeunesse ne va jamais que par routine et dans sa vie presque automate, occupé sans cesse des mêmes travaux, l'habitude et l'obéissance lui tiennent lieu de raison.<sup>1772</sup>

Alors que « pour le sauvage c'est autre chose » :

N'étant attaché à aucun lieu, n'ayant point de tâche prescrite, n'obéissant à personne, sans autre loi que sa volonté, il est forcé de raisonner à chaque action de sa vie ; il ne fait pas un mouvement, pas un pas sans en avoir d'avance envisagé les suites. Ainsi, plus son corps s'exerce, plus son esprit s'éclaire, sa force et sa raison croissent à la fois et s'étendent une par l'autre.<sup>1773</sup>

---

<sup>1769</sup> Ibid., II, p. 360.

<sup>1770</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1771</sup> Ibid.

<sup>1772</sup> Ibid.

<sup>1773</sup> Ibid.

Le facteur substantiel à mesurer est l'habitude. Et par conséquent les degrés d'autonomie sont stipulés, comme une pièce maîtresse dans l'interférence qualitative de la raison elle-même. L'habitude du paysan est façonnée par l'éducation basée sur le binôme ordre/obéissance (« va, vien, reste, fais ceci, ne fais pas cela »<sup>1774</sup>). Dans cette dynamique, l'habitude est dénaturée et l'autonomie – propre à l'habitude naturelle – devient obéissance, servitude, automatisme irréflecti. Pour la bonne éducation d'Émile, par contre, « les mots d'obéir et de commander seront proscrits de son dictionnaire, encore plus ceux de devoir et d'obligation »<sup>1775</sup>.

Or, ce que révèle cette distinction comparative mise en pratique par Rousseau, c'est la confrontation entre deux méthodologies : l'une dans laquelle l'instructeur est actif, procédant par séquences d'interventions, et l'autre selon sa « méthode inactive », par laquelle l'élève de Rousseau, « ou plutôt celui de la nature », n'est pas induit à ce que Locke appellerait un *jugement erroné*<sup>1776</sup>. Dans les deux cas, l'intervention affecte les désirs et oriente la formation des intérêts. Lorsque le désir est confisqué par un autre, à travers la dynamique ordre/obéissance, l'intérêt est automatiquement altéré ; et lorsque le désir est dirigé par le juste rapport avec les choses, l'intérêt est authentique et orienté uniquement vers le présent. Dans un cas comme dans l'autre les effets se font sentir, pour le meilleur ou pour le pire, dans la formation de la raison.

Pour identifier correctement Émile, situé entre le paysan et le sauvage, Rousseau l'imagine aux côtés d'un autre élève – que nous appellerons désormais *élève-paysan* – aussi imaginaire qu'Émile :

Savant précepteur, voyons lequel de nos deux élèves ressemble au sauvage et lequel ressemble au paysan ? Soumis en tout à une autorité toujours enseignante, le vôtre ne fait rien que sur parole, il n'ose manger quand il a faim, ni rire quand il est gai, ni pleurer quand il est triste, [...] bientôt il n'osera respirer que sur vos règles. A quoi voulez-vous qu'il pense, quand vous pensez à tout pour lui ? Assuré de votre prévoyance, qu'a-t-il besoin d'en avoir ? Voyant que vous vous chargez de sa conservation, de son bien-être, il se sent délivré de ce soin ; son jugement se repose sur le vôtre ; tout ce que vous ne lui défendez pas, il le fait sans réflexion, sachant bien qu'il le fait sans risque. Qu'a-t-il besoin d'apprendre à prévoir la pluie ? Il sait que vous regardez au ciel pour lui. Qu'a-t-il besoin de régler sa promenade ? Il ne craint pas que vous lui laissiez passer l'heure du dîner. Tant que vous ne lui défendez pas de manger, il mange ; quand vous le lui

---

<sup>1774</sup> Ibid.

<sup>1775</sup> Ibid., p. 316.

<sup>1776</sup> Locke, *Essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. II, § 61-62, p. 428-429.



deffendez il ne mange plus ; il n'écoute plus les avis de son estomac mais les vôtres.<sup>1777</sup>

Les résultats de la méthode inactive sont les antonymes absolus de l'inactivité volitive de l'étudiant, fruits de la dépendance entraînée par les interventions du précepteur. La règle du système de rétroaction entre la force et la raison est mise en pratique. Le sauvage et le paysan sont tous deux forts, font de l'exercice, courent, etc. Mais la question est plutôt celle de la direction de la force, ou bien du processus auquel elle est soumise. Ce qui est en jeu donc, ce sont les effets produits par chaque méthode. La force, lorsqu'incessamment guidée, implique l'écart entre le désir et la nécessité. C'est ainsi que la perception de ce qui est utile peut être altérée. Une fois que la perception décline dans le vice de l'habitude imposée, l'élève-paysan ne parvient pas à se défaire du désordre des sens. Son jugement s'affaiblit et la raison s'atrophie, comme un réflexe automatique de l'esclavage :

Vous avez beau ramollir son corps dans l'inaction – dit Rousseau au précepteur de l'autre élève –, vous n'en rendez pas son entendement plus flexible. Tout au contraire, vous achevez de décréditer la raison dans son esprit en lui faisant user le peu qu'il en a sur les choses qui lui paroissent le plus inutiles. Ne voyant jamais à quoi elle est bonne, il juge enfin qu'elle n'est bonne à rien. Le pis qui pourra lui arriver de mal raisonner sera d'être repris, et il l'est si souvent qu'il n'y songe guères ; un danger si commun ne l'effraye plus.<sup>1778</sup>

Le précepteur d'un tel élève se trompe sur sa méthode, parce qu'enfin il forme, bien qu'inconsciemment, un élève stupide aussi obéissant qu'un chien de garde :

Vous lui trouvez pourtant de l'esprit, et il en a pour babiller avec les femmes [...] ; mais qu'il soit dans le cas d'avoir à payer de sa personne, à prendre un parti dans quelque occasion difficile, vous le verrez cent fois plus stupide et plus bête que le fils du plus gros manan.<sup>1779</sup>

Comme nous l'avons déjà vu, Émile en tant que lecteur et adepte de *Robinson*, est passé par une étape de solitude quasi-absolue, pendant laquelle il apprend à connaître non seulement « les rapports sensibles que les choses ont avec nous »<sup>1780</sup>, mais aussi ses propres désirs et besoins. Il est à tout moment attentif à tout ce qui se passe autour de lui, car bien plus que son précepteur c'est lui-même qui veille à sa propre sécurité. L'indépendance et l'autonomie d'Émile sont dues précisément au fait qu'il n'ait pas reçu

---

<sup>1777</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 360-361.

<sup>1778</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>1779</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1780</sup> *Ibid.*, p. 370.

d'éducation interventionniste abîmant l'intérêt, puisque basée sur des préceptes prétendument universels. Au contraire, il n'est affecté que par l'ordre actuel des choses et des événements. Rousseau reconnaît que l'application de sa méthode n'est pas facile, car elle exige d'emblée un détachement du monde de l'opinion, de l'estime, du prestige<sup>1781</sup>. Mais *Émile-Robinson* s'était déjà débarrassé de tous ces sentiments, véritables obstacles à l'éducation de la nature. *Robinson* a cette caractéristique étrange mais positive de fonctionner comme un livre avant le livre, ou plutôt comme un double du livre de la nature. De même que l'instructeur de l'élève-paysan est le grand responsable de sa dépendance et de son aliénation, aussi les livres fonctionnent comme un dispositif qui nous habitue « à nous servir de la raison d'autrui »<sup>1782</sup>.

« Pour apprendre à penser il faut donc exercer nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instruments de nôtre intelligence »<sup>1783</sup>. Comme le héros de l'antiquité, les paysans ont de la force puisqu'ils sont entraînés en exercices. Le problème ne se situe pas là, mais dans le type de dynamique mis en place par le précepteur, la « mauvaise discipline » qui instaure la pratique d'obéissance/ commandement<sup>1784</sup>. Cette pratique ayant été « cent fois » répudiée dans l'*Émile*, Rousseau peut de toute évidence conclure à propos de son élève qu'il ressemble au sauvage :

Pour mon élève [...] exercé de bonne heure à se suffire à lui-même [...], il ne s'accoutume point à recourir sans cesse aux autres [...] En revanche, il juge, il prévoit, il raisonne en tout ce qui se rapporte immédiatement à lui [...] il agit [...] il prend ses leçons de la nature et non pas des hommes [...] Ainsi son corps et son esprit s'exercent à la fois.<sup>1785</sup>

On pourrait encore nous réfuter dans les termes suivants : *compte tenu du fait que tout contresens pédagogique découle de la méthodologie du précepteur, l'erreur ne réside peut-être pas dans l'intervention elle-même, mais dans le genre d'intervention. Si l'instructeur avait revêtu son élève – tel qu'Émile s'habille en Robinson – du costume d'un homme de la trempe de Socrate ou de Caton, les résultats seraient certainement différents.* Le quatrième livre de l'*Émile* donne la juste réponse à cette objection, en exposant en parallèle les raisons pour lesquelles Émile ne devrait pas continuer sous la

---

<sup>1781</sup> « Cet art, j'en conviens, [...] n'est pas propre à faire briller d'abord vos talents, ni à vous faire valoir auprès des pères ; mais c'est le seul a réussi » (ibid., p. 362).

<sup>1782</sup> Ibid., p. 370.

<sup>1783</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1784</sup> Cf. Ibid., p. 364.

<sup>1785</sup> Ibid., p. 361.

peau de Robinson : « s'il arrive une seule fois qu'il aime mieux être un autre que lui, cet autre fut-il Socrate, fut-il Caton, tout est manqué », puisque « celui qui commence à se rendre étranger à lui-même ne tarde pas à s'oublier tout-à-fait »<sup>1786</sup>. Sans faire l'expérience de Socrate ou d'un autre personnage illustre, l'élève-paysan s'égaré dans la volonté de son instructeur : ce n'est donc pas le *moi* qui est un autre, mais l'autre seul qui constitue le *moi*, effaçant toute volonté propre, toute connaissance de soi.

On peut insister une fois de plus en attirant l'attention sur une phrase du livre III, qui pourrait mettre en doute la présente comparaison entre *Émile* et le sauvage. Rousseau y exprime le souhait qu'*Émile* « travaille en paysan et [...] pense en philosophe pour n'être pas aussi fainéant qu'un sauvage »<sup>1787</sup>. Dans ce cas-là faut-il se demander ce que cette léthargie a à voir avec la vie active du sauvage réel (le Caraïbe, l'Hottentot etc.), toujours en mouvement, réfléchissant à toutes les situations et agissant librement ? Rappelons que la nomenclature du sauvage apparaît parfois de manière indifférenciée. Mais dès qu'on pense à cette caractéristique à partir de la description du second *Discours*, on peut juger sur des bases textuelles bien établies que le sauvage en question correspond à l'homme primitif du pur état de nature, qui « ne veut que vivre et rester oisif », de façon que « l'ataraxie même du Stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet »<sup>1788</sup>. La terminologie peut être imprécise, mais les caractéristiques ne le sont pas. Et pour conclure cette dernière réponse, nous reprenons une autre appréciation – constitutive d'une polémique majeure –, qui a été faite dans le quatrième livre de l'*Émile* et qui s'avère extrêmement appropriée : « Ce ne sont point les philosophes qui connoissent le mieux les hommes ; ils ne les voyent qu'à travers ces préjugés de la philosophie », tandis que, tout en étant libre du jeu corrosif des préjugés, « un sauvage nous juge plus sainement que ne fait un philosophe »<sup>1789</sup>. Or, il est clair qu'il ne s'agit plus du sauvage sensuel mais plutôt de celui actif, réel, déjà initié au monde de l'amour, avec un *moi* relatif amorcé et un jugement bien ajusté aux forces. Enfin, Rousseau conclut : « Mon élève est ce sauvage, avec cette différence qu'*Emile* ayant plus réfléchi, plus comparé d'idées, vû nos erreurs de plus près, se tient plus en garde contre lui-même et ne juge que de ce qu'il connoit »<sup>1790</sup>.

---

<sup>1786</sup> Ibid., IV, p. 535.

<sup>1787</sup> Ibid., III, p. 480.

<sup>1788</sup> *DI*, 2<sup>ème</sup> partie, *OC* III, p. 192.

<sup>1789</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 535.

<sup>1790</sup> Ibid., loc. cit.

### 3. Sens, jugement et raison

#### *a. Force et sens : l'éducation semi-sauvage*

Dorénavant toute tentation de rapprochement du sauvage avec le paysan, concernant la formation finale d'Émile, doit être contrebalancée par cette distinction précise. Au-delà de l'équivalence de la force – en même temps que l'habitude et la raison sont différenciées –, il y a un autre élément qui doit être mis en évidence. L'activité et les exercices physiques sont indispensables au bon développement de la raison de l'individu, néanmoins, la force par elle-même ne révèle qu'un moyen. Et la positivité atteinte par ce moyen dépend, non pas de la relation de dépendance avec le précepteur, mais d'une relation sans intermédiaire avec les choses et avec soi-même. De la force au jugement, de la vigueur physique à l'action libre, un élément fonctionne comme intermédiaire. Si nous pensons en termes d'échelle graduelle – en incluant les exemples historiques –, nous devons convenir que cet élément se trouve chez les Spartiates et même chez les paysans, mais certainement à un degré bien inférieur à celui que l'on trouve chez les sauvages, car chez ces derniers nous avons presque une parité avec l'économie animale. Nous faisons bien sûr référence aux sens, à la mise en valeur de l'éducation des organes initiée par la nature.

Toute intervention qui impose le développement de l'esprit au premier plan de sa pédagogie est une déformation de l'éducation négative, parce qu'ainsi elle fait dérailler l'ordre naturel du développement des organes. La connaissance, chez Rousseau, est fondée sur le corps, sur la force et, substantiellement, sur les sens. L'expérience de l'île déserte fournit à Émile l'apprentissage sensible vis-à-vis des choses, sous l'intervention minimale du précepteur. Ainsi, les sens sont exercés, améliorés et renforcés dans le jugement. Par conséquent, la raison s'élève depuis les sens eux-mêmes et non comme une faculté déjà développée à l'origine, ce qui serait aussi étrange que l'idée d'un enfant né dans le corps d'un adulte<sup>1791</sup>. L'intervention séquentielle et binaire – commandement/obéissance – affecte directement les sens, parce qu'elle interpose un troisième terme entre l'élève et les choses, le déviant des processus de connaissance sensible. Le caractère naturel des exercices des paysans se voit réduit à des automatismes, donc toutes les réponses corporelles ne sont que mécaniques, les éloignant des nécessités réelles. En

---

<sup>1791</sup> Ibid., I, p. 280 : « cet homme-enfant seroit un parfait imbecille, un automate, une statue immobile et presque insensible ».

conséquence, le *moi* encore sensible est effacé et la volonté détournée. « Il y a un exercice purement naturel et mécanique qui sert à rendre le corps robuste sans donner aucune prise au jugement »<sup>1792</sup>. Or, « nager, courir, sauter, fouetter un sabot, lancer des pierres ; tout cela est fort bien ; mais n'avons-nous que des bras et des jambes ? »<sup>1793</sup>. Cela peut être le cas de l'homme sauvage, vu que « son savoir et son industrie se bornent à sauter, courir, se battre, lancer une pierre, escalader un arbre »<sup>1794</sup>.

Selon le registre pédagogique traditionnel, nous pourrions nous demander : n'avons-nous pas avant tout un esprit à nourrir ? Rousseau suit pourtant la voie de l'inflexion, du dédoublement sensoriel : « N'avons-nous pas aussi des yeux, des oreilles, et ces organes sont-ils superflus à l'usage des premiers ? »<sup>1795</sup>. En ce sens, Rousseau suit Locke en même temps qu'il le dépasse. Nous savons que pour Locke la connaissance sensible a une importance cardinale qui surpasse la connaissance intellectuelle pour l'usage pratique ; mais par rapport à l'agir, le philosophe semble donner lieu à une sorte de dépendance, c'est-à-dire à une connaissance qui précède ou qui vient en appui des expériences sensibles et concrètes de l'individu : « celui qui ne mangera pas tant qu'il n'aura pas la démonstration que telle chose le nourrira, celui qui ne bougera pas tant qu'il ne connaîtra pas de façon infaillible que son projet sera couronné de succès, n'aurait guère autre chose à faire que de s'asseoir et se laisser mourir »<sup>1796</sup>. *L'Émile* amène les termes de cette réflexion sur le jugement au niveau pratique de sa fiction, car l'élève de la nature se déplace et se nourrit en fonction de ce qu'il connaît concrètement, i. e. sans attendre des démonstrations extérieures. C'est le gain de son expérience de l'île déserte et de toute sa connaissance sensible des choses circonscrites par son expérience réelle. Si la mort se présente comme un danger, une possibilité, ce serait en raison de la dépendance à l'égard du précepteur, et non de la certitude même qu'Émile a des choses. La connaissance des choses ne lui fait pas perdre de temps, mais lui en fait gagner.

Comme Montaigne et Leibniz, Rousseau sait que « les longs jeunes, les coups, la brûlure, les fatigues de toute espèce sont les amusements des jeunes sauvages », et que le résultat de ces exercices est la « preuve que la douleur même a son assaisonnement qui

---

<sup>1792</sup> Ibid., II, p. 380.

<sup>1793</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1794</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note VI, p. 199.

<sup>1795</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 380.

<sup>1796</sup> Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 14, § 1, p. 477.

peut en ôter l'amertume »<sup>1797</sup>. La pathologie résultant de l'apprentissage de l'élève-paysan ne saurait pas être celle des passions sensuelles – car son corps est fort « et les passions sensuelles [ne se] logent [que] dans des corps effeminés »<sup>1798</sup> –, mais celle de l'égarément volitif, conséquence immédiate de la dialectique du maître et de l'esclave, pathologie chronique des relations humaines.

Ce n'est que par les sens que l'esprit s'élève jusqu'au bon jugement. Mais pour cela un passage doit être effectué, comme nous le verrons un peu plus loin. Ni la force ni l'érudition ne garantissent forcément le bon jugement de la raison. Comme l'agir mécanique du paysan, le savoir du sage, plongé dans la vanité, conduit aux « jugemens faux ». C'est à partir de cette réflexion que Rousseau peut dire que, « très sûrement il y a plus d'erreur dans l'Académie des sciences que dans tout un peuple de Hurons »<sup>1799</sup>. L'homme du monde est, comme le dit Rousseau, « efféminé », faible, sensible aux maladies, et captif de la médecine. L'homme de l'antiquité et le paysan sont en revanche forts. Pourtant cette force ne rétablit pas complètement l'habitude naturelle, la constitution primitive. Le second *Discours* nous apprend que la dégénérescence de l'homme civil est complète : le corps se ramollit, les sens sont frelatés et l'esprit étouffé. Et l'*Émile* cherche justement à rendre à l'homme son intégrité perdue, le naturel de sa force et des sens.

L'homme sauvage, en plus d'être une abstraction schématique, est un modèle limité pour Émile, telle que l'expérience de l'île déserte qui ne sert à l'élève de Rousseau que jusqu'à un certain point de l'éducation négative. L'expérience des sens à restituer est donc celle des peuples sauvages, porteurs d'un jugement plus lucide que celui des philosophes. Le jugement de l'homme sauvage est borné aux idées simples de la perception, de la sensation. Alors qu'Émile doit arriver aux idées complexes. S'il a besoin des sens pour fonder son jugement, il a aussi besoin d'élargir le champ des idées pour activer ses facultés virtuelles. « Exercer les sens n'est pas seulement en faire usage, c'est apprendre à bien juger par eux, c'est apprendre, pour ainsi dire, à sentir ; car nous ne savons ni toucher ni voir ni entendre que comme nous avons appris »<sup>1800</sup>. Si « nous ne sommes pas également maîtres de l'usage de tous nos sens »<sup>1801</sup>, nous devons chercher

---

<sup>1797</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 377-378.

<sup>1798</sup> *Ibid.*, I, p. 269.

<sup>1799</sup> *Ibid.*, III, p. 483.

<sup>1800</sup> *Ibid.*, II, p. 380.

<sup>1801</sup> *Ibid.*, p. 381.

les meilleurs exemples dans le cadre anthropologique pour contempler les changements des sens dans la composition des idées. Et s'appuyer dans l'économie animale serait autant inadéquat que de se fonder sur l'expérience strictement physique de l'homme sauvage, parce qu'en aucun de ces deux cas le passage du jugement passif au jugement actif ne se produit<sup>1802</sup>.

La force, la robustesse, une motricité optimale et même toute l'érudition d'un philosophe, une fois détachées du développement des sens sont insuffisantes pour la bonne formation du jugement. Les exercices, la coordination motrice doivent s'accompagner de l'exercice des sens, afin de parvenir à un jugement adéquat aux nouveaux besoins, ce qui constituerait une sorte de « sagesse pratique »<sup>1803</sup>. Cette sagesse pratique fonctionne comme instance régulatrice de la force par rapport à l'habitude naturelle, c'est-à-dire par rapport à l'action, au sentiment et au jugement. Il faut se rappeler que tout le développement des sens qu'Émile doit cultiver, « les sauvages [le] cultivent déjà »<sup>1804</sup>. L'excellence des sens dépend certes de la vigueur du corps, mais celle-ci ne garantit rien sans l'exercice correct des sens. L'éducation des paysans peut servir d'exemple pour une bonne constitution physique, mais en ce qui concerne les sens, elle est loin de répondre aux exigences de la théorie de l'homme. En revanche, les sauvages réunissent dans leur expérience les deux qualités requises. Par-delà les exemples présentés ci-dessus, tirés du second *Discours*, l'*Émile* nous en donne beaucoup d'autres pour illustrer le sens aigu des sauvages.

L'élève-paysan a beau jouir de la santé, de la vigueur physique, d'une alimentation équilibrée et saine, il ne reconnaît pas même les appels de son propre estomac, vu que l'équilibre des sens a été perturbé par la dynamique de l'obéissance. C'est cet équilibre qui doit être restauré chez Émile. Et lorsque Rousseau expose le fonctionnement de cet équilibre, le premier exemple évoqué n'est ni celui des paysans, ni celui des Anciens, mais bien celui des sauvages :

Le sens de l'odorat est au goût ce que celui de la vue est au toucher : il le prévient, il l'avertit de la manière dont telle ou telle substance doit l'affecter, et dispose à

---

<sup>1802</sup> La distinction établie entre ces deux types de jugements, nous la trouvons dans le livre III de l'*Émile* (OC IV, p. 481) : « Les idées simples ne sont que des sensations comparées. Il y a des jugements dans les simples sensations aussi bien que dans les sensations complexes que j'appelle idées simples. Dans la sensation, le jugement est purement passif, il affirme qu'on sent ce qu'on sent. Dans la perception ou idée, le jugement est actif ; il rapproche, il compare, il détermine les rapports que le sens ne détermine pas ».

<sup>1803</sup> Selon l'expression de P. Burgelin, « Notes et variantes », in OC IV, note 1, p. 1391.

<sup>1804</sup> Comme l'a noté P. Burgelin (id., *ibid.*, loc. cit.).

la rechercher ou à la fuir selon l'impression qu'on en reçoit d'avance. J'ai ouï dire que les sauvages avoient l'odorat tout autrement affecté que le nôtre et jugeoient tout différemment des bonnes et des mauvaises odeurs [...] On dit que les sauvages du Canada se rendent dès leur jeunesse l'odorat si subtil que quoiqu'ils ayent des chiens ils ne daignent pas s'en servir à la chasse et se servent de chiens à eux-mêmes.<sup>1805</sup>

Cet extrait illustre une fois de plus la proximité des sens du sauvage avec l'économie animale, à la différence que le sauvage a l'avantage d'être nanti d'une faculté intellectuelle, bien qu'elle ne constitue pas encore une faculté proprement réflexive.

Le bon développement des sens dépend d'une double liberté : celle du corps et celle de la volonté, car « pour vouloir il faut être libre »<sup>1806</sup>. En agissant contrairement à la nature, l'homme de l'homme empêche dès l'âge tendre de l'enfant ses mouvements les plus spontanés. « Les pays où l'on emmaillote les enfants sont ceux qui fourmillent de bossus, de boiteux, de cagneux, de noués, de rachitiques, de gens contrefaits de toute espèce », alors que « dans les lieux où l'on n'a point ces précautions extravagantes les hommes sont tous grands, forts, bien proportionnés »<sup>1807</sup>. Et en traitant de ces questions, Rousseau évoque d'ordinaire les exemples des sauvages, que ce soit dans le second *Discours* ou dans l'*Émile*. De la même manière qu'une « contrainte si cruelle pourroit [...] influer sur leur humeur »<sup>1808</sup>, l'intervention de l'instructeur a une influence négative sur le développement des sens. Sans l'équilibre des sens, c'est le sentiment même de l'existence qui se volatilise. L'ajustement de la force avec les sens et l'équilibre naturel des sens entre eux forment les bases de la pédagogie semi-sauvage d'*Émile*.

*b. Suite. Sensation et perception : du jugement passif au jugement actif*

Rousseau dédouble l'argument qui l'aide à reléguer l'origine adamique au second plan, lorsqu'il réalise le passage de la sensation à la perception, du jugement passif au jugement actif. Dans ce dédoublement, l'enfant est en effet l'argument irréfutable de la plasticité anthropologique, et du caractère virtuel des facultés intellectuelles – et en ce sens, il ne manque pas d'établir un parallèle avec l'enfant sauvage des notes du second *Discours*. La primauté donnée à l'esprit, à l'intellect (*noûs*) depuis la philosophie grecque antique, cède alors la place au corps, aux sensations. Celles-ci non seulement précèdent,

---

<sup>1805</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 415-416.

<sup>1806</sup> *EP*, *OC* III, p. 248.

<sup>1807</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 254.

<sup>1808</sup> *Ibid.*, loc. cit.



mais aussi fondent les connaissances et servent de base aux développements cognitifs de son élève. « Après avoir commencé par exercer son corps et ses sens nous avons exercé son esprit et son jugement »<sup>1809</sup>. Ce sont les sens qui garantissent la maîtrise des relations concrètes, des affections et surtout du jugement, ultérieurement structuré par des idées complexes. Leur déformation résulte de l'échec interventionniste de l'instructeur. Lorsque les sens sont élevés par la nécessité et ordonnés par l'utilité, les comparaisons consécutives et les autres opérations de l'esprit s'établissent sur des relations réelles<sup>1810</sup>. Locke avait déjà souligné le rôle des sens dans la formation des idées simples et dans le passage aux idées complexes, en comprenant que les sens sont à la base de l'idée de *pouvoir*, idée qui envisage le changement dans l'appréciation et la conception des idées elles-mêmes<sup>1811</sup>.

Le troisième livre de l'*Émile* présente bel et bien ce changement, avec le passage de la sensation pure à la formation des idées, c'est-à-dire du jugement passif au jugement actif. « Notre élève », dit Rousseau, « n'avait d'abord que des sensations, maintenant il a des idées », et « la manière de former les idées est ce qui donne un caractère à l'esprit humain »<sup>1812</sup>. Comme nous l'avons exposé, l'exemple de l'éducation des paysans ne peut guère exercer une fonction pratique efficace, étant donné que même son jugement passif est déjà le produit d'une double déviation, des sens et de la volonté. De même, l'homme sauvage ne joue pas un rôle dans la réalisation de ce passage. Seul l'homme des sociétés sauvages correspond à cette étude, bien que de manière « limitée ». En tout cas, la solidité de l'esprit et la formation d'un *moi* relatif sont vérifiées chez les sauvages. Ils accomplissent ce passage en conservant l'habitude naturelle, et en se préservant en même temps du monde avancé des opinions. Et cela, même Locke l'avait déjà observé : « Les *enfants*, les *idiots*, les *sauvages* et les *illettrés* sont en effet les moins corrompus par l'habitude ou les opinions reçues »<sup>1813</sup>. Il ne faut cependant pas déduire d'équivalence totale entre ces types. Locke, en tant que lecteur de Montaigne et ayant entendu des récits de voyage, connaît bien la capacité intellectuelle des sauvages. Et les limites qui se montrent évidentes, parlent beaucoup plus du synchronisme entre le langage et

---

<sup>1809</sup> Ibid., III, p. 481.

<sup>1810</sup> Ibid., loc. cit. : « L'esprit qui ne forme ses idées que sur des rapports réels est un esprit solide ».

<sup>1811</sup> Locke, *Essai*, livre II, chap. 21, § 1, p. 373 : « Les sens informent quotidiennement l'esprit de l'altération des idées simples qu'il observe dans les choses extérieures ; [...] ce faisant, il considère en une chose la possibilité de subir le changement d'une idée simple et en une autre la possibilité de produire ce changement ; et il acquiert ainsi l'idée que l'on nomme *pouvoir* ».

<sup>1812</sup> *E*, III, *OC* IV, p. 481.

<sup>1813</sup> Locke, *Essai*, livre I, chap. 2, § 27, p.

l'expérience (habitudes, besoins, etc.), que d'une idiotie inhérente aux sauvages. Ainsi, Locke juge les *indiens américains* comme étant « assez vifs et intelligents », bien qu'ils « ne pouvaient absolument pas compter comme nous jusqu'à 1000 »<sup>1814</sup>. « Celui qui cherchera dans de grandes parties de l'Asie et de l'Amérique y trouvera des gens qui raisonnent peut-être aussi précisément que lui et qui n'ont pourtant jamais entendu parler du syllogisme et ne peuvent réduire un argument à ces formes »<sup>1815</sup>.

Et – continue Locke un peu plus loin – j'ai tendance à penser que celui qui emploiera toute la force de sa raison à brandir uniquement des *sylogismes*, découvrira très peu de la masse de connaissance qui demeure encore cachée dans les secrets recoins de la nature ; et que la raison primitive et grossière est plus à même (elle l'a déjà fait) d'ouvrir une voie vers le fonds commun de l'humanité et d'y ajouter quelque chose.<sup>1816</sup>

Dans le chapitre précédent nous avons rapproché le caractère raisonnable des sauvages de cette « raison primitive », qui a la force nécessaire pour transpercer jusqu'au savoir qui reste hermétique face aux idées mixtes. Cette raison démontre ainsi son pouvoir d'appréhension de la connaissance, comme connaissance intuitive qui donne accès immédiat à la vérité des choses, tel que « l'œil perçoit la lumière, du seul fait d'être dirigé vers elle »<sup>1817</sup>. Sans doute, l'intelligence des sauvages, dans sa généralité, peut être considérée comme l'expression de cette connaissance intuitive. Et Locke distingue cette connaissance de celle qui est appuyée sur les « fameux principes des sciences », sans toutefois l'exclure complètement de l'horizon cognitif des sauvages. Si le raisonnement des sauvages reste en-deçà du syllogisme et du raisonnement scientifique en général, ils peuvent néanmoins à quelques occasions concevoir certaines « maximes abstraites » (« Ce type de proposition générale n'est que rarement mentionné dans les huttes *indiennes* »<sup>1818</sup>).

Rousseau reprend l'exemple de Locke, de la perception oculaire immédiate de la lumière, en distinguant – dans la période où le jugement demeure passif – l'appréhension des images de la perception ultérieure des idées. « Avant l'âge de raison l'enfant ne reçoit pas des idées mais des images »<sup>1819</sup>. Le fait que les sauvages possèdent une existence

---

<sup>1814</sup> Id., Ibid., livre II, chap. 16, § 6, p. 332.

<sup>1815</sup> Id., Ibid., livre IV, chap. 17, § 4, p. 508.

<sup>1816</sup> Id., Ibid., livre IV, chap. 17, § 6, p. 522.

<sup>1817</sup> Id., Ibid., livre IV, chap. 2, § 1, p. 278.

<sup>1818</sup> Id., Ibid., livre I, chap. 2, § 27, p. 88.

<sup>1819</sup> E, II, OC IV, p. 344.

mixte, i. e. passive et active, a été démontré auparavant ; il nous manque au demeurant de préciser comment cette existence harmonise image et idée. La distinction faite entre paysan et sauvage n'est pas le corollaire d'une simple acrobologie, c'est-à-dire d'une précision terminologique ou stylistique, mais bien plus d'une qualité anthropologique. La liberté, le sens de l'utilité, la connaissance sensible de la nécessité, l'équilibre des sens, le jugement passif correct sont les caractéristiques que Rousseau maintient jusqu'au terme de l'éducation d'Émile. Le passage d'un jugement à l'autre, comme d'un être passif à un être actif peut être démontré, dans la pensée de Rousseau, à travers deux lignes d'agencement du naturel et du sauvage. Il vaudrait mieux dire un double agencement, comme entre ligne et plan. La ligne, en tant qu'agencement du sauvage (homme sauvage - sauvages - Émile-sauvage) ; et le plan, représentant l'agencement de la nature (naturel - état de nature - homme naturel *primitif* - homme naturel *Émile* - homme naturel *Jean-Jacques*). Dans ces deux segments, nous constatons comme allant de soi le passage du virtuel à l'actuel, de l'être passif à l'être actif, du jugement passif au jugement actif.

c. *Émile*, « un homme raisonnable »

Si l'objectif majeur de la pédagogie d'*Émile* est de former un homme raisonnable, cette tâche, pour être mieux comprise doit être analysée à la lumière de l'éducation négative, de la méthodologie inactive, beaucoup plus fondée sur les exercices que sur la formation proprement intellectuelle, livresque. Depuis Locke (pour ne pas parler de Bacon, Descartes et Spinoza), la raison est aussi destinée à être utile à la vie<sup>1820</sup>. Dans cette lignée, l'*Émile* postule que « nous commençons à nous instruire en commençant à vivre »<sup>1821</sup>. « Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe », car « avant la vocation des parents la nature l'appelle à la vie humaine », et « vivre est le métier que je lui veux apprendre »<sup>1822</sup>. Mais qu'est-ce que l'auteur de l'*Émile* entend objectivement par vivre ? « Vivre – répond-il –, ce n'est pas respirer, c'est agir ; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence »<sup>1823</sup> (comme le rappelle Cajot, cette formule fait référence à Sénèque)<sup>1824</sup>. Ni l'homme sauvage ni l'enfant ne nous

<sup>1820</sup> « Les facultés de l'entendement n'ont pas été données à l'homme seulement pour la spéculation, mais aussi pour la conduite de sa vie » (Locke, *Essai*, livre IV, chap. 14, § 1, p. 477).

<sup>1821</sup> *E*, I, OC IV, p. 252.

<sup>1822</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1823</sup> Ibid., p. 253.

<sup>1824</sup> Cf. Cajot, *Les plagiat de M. J.J. Rousseau de Genève, sur l'éducation*, op. cit., chap. I, p. 34-35.

fournissent de preuve fiable de cette expérience dans sa totalité car, soit l'expérience elle-même leur échappe dans sa plénitude, soit elle est perçue de manière très fragmentée. De même avec l'exemple des enfants sauvages, nous n'avons qu'une existence purement esthétique, sensible. L'activité sensorielle depuis ces trois exemples est l'expression d'un être tout à fait passif, borné par conséquent à un jugement immédiat et passif. Si nous rappelons la distinction exposée plus haut, où Rousseau approche son élève de l'existence autonome du sauvage, nous voyons qu'il y donne une preuve évidente de ce qu'il entend par vivre. Et le présupposé de cette action a également été élucidé : la liberté, l'autonomie. Le paysan, bien que fort et vigoureux voit son agir commandé et sa volonté déviée des besoins réels. Très fonctionnel, cet exemple nous aide à comprendre la qualité de l'action. Agir ne signifie pas seulement le caractère concret de l'action, ni la bonne motricité. Cette conception est peut-être valable pour le physicien qui étudie le mouvement des choses et même des êtres, mais pas pour le pédagogue de la nature. On peut concrètement agir de manière mécanique, en pleine obéissance aux ordres, donc sans porter de jugement conscient, ce que montrera plus tard le fameux conditionnement de Pavlov. Une telle action révèle tout au plus l'imposition d'une habitude, et la volonté superposée de celui qui commande ; tandis que la partie commandée, même lorsqu'elle agit, n'agit nullement dans le sens de la vie telle que la comprend Rousseau. Son action est automate, en quelque sorte moins libre que l'action mécanique de l'économie animale, puisque cette dernière obéit régulièrement à la nécessité. L'agir-vivre que Rousseau médite pour l'expérience d'Émile implique forcément la pensée. Non pas la réflexion, mais la pensée liée aux sens, au présent, aux besoins, bref, à ce qui est utile.

Rousseau apprend avec les sauvages un procédé subtil, valable pour sa recherche d'une *re-naturalisation* de la volonté par le processus de dénaturation. Dénaturer une condition naturelle pour ensuite la *renaturaliser* par la pédagogie négative. Cette condition naturelle, exempte de corrections au bon moment, a la capacité d'annuler toute possibilité de vie autonome et de jouissance de liberté. La dépendance est la condition naturelle de l'enfance, et « ses premières idées sont celles d'empire et de servitude. Avant de savoir parler, il commande ; avant de pouvoir agir, il obéit »<sup>1825</sup>. Au lieu d'interrompre cette dynamique, l'instructeur de l'élève-paysan la poursuit. Pourrait-on alors en déduire que sa méthode est plus naturelle que celle de Rousseau, parce qu'elle suit le penchant

---

<sup>1825</sup> E, I, OC IV, p. 261.

naturel de l'enfant ? Non pas exactement dans les termes élaborés dans l'*Émile*. En effet, cette continuité éteindrait la liberté et l'autonomie ; et l'esclavage, comme nous le savons, est la caractéristique contre-nature par excellence à bannir de la grammaire d'*Émile*. La relation avec l'enfant est d'abord déterminée par deux mouvements : « Ou nous nous soumettons à ses fantaisies, ou nous le soumettons aux nôtres »<sup>1826</sup>.

C'est l'économie animale, parce qu'elle partage la même expérience initiale de dépendance, qui dénonce le caractère contre-nature de cette pratique. Les soins dispensés pendant cette période ne doivent pas devenir une habitude, mais seulement marquer le passage naturel vers l'indépendance. Tout le problème est là. Une fois que l'instructeur a transformé la dynamique mentionnée en habitude, la dénaturalisation est irréversible, de sorte que la première nature ne peut plus être *renaturalisée*, dans le sens de restaurer la liberté naturelle et le bon moyen de l'atteindre dans le registre du politique. « On se trompe ; c'est-là l'homme de nos fantaisies : celui de la nature est fait autrement »<sup>1827</sup>.

À la différence du concept historique de sociétés naissantes, qui doit suivre infailliblement le cycle des révolutions, les sauvages se maintiennent encore à l'état de nature, ayant préservé leur constitution primitive d'une grande altération. Ils fournissent ainsi l'exemple de l'équilibre entre l'agir-pensée et la formation de l'image-idée. L'automatisme des animaux ou des enfants n'est pourtant pas dépourvu de « raisonnement ». Avec une tournure encore en deçà du niveau des idées complexes, ce raisonnement constitue la base de la réflexion intellectuelle chez l'enfant, non seulement parce qu'il est porteur d'images, d'une perception sensible qui harmonise tous les sens, mais notamment parce qu'il établit un lien immédiat avec le présent. Si nous pensons à cette composition par rapport à l'homme sauvage, nous ne pouvons la comprendre au-delà de son sensualisme absolu. Ce qui ne veut pas dire néanmoins qu'il n'y a pas d'images, mais que les images sont absolues, comme dans l'expérience de l'enfant<sup>1828</sup>. Et les enfants sauvages, lorsqu'ils sont soumis à un certain processus éducatif, illustrent le passage de l'image aux idées. Mais la coexistence de l'image et de l'idée est le propre des sociétés sauvages, et c'est exactement cette union que Rousseau projette dans le concept de sociétés naissantes et, plus tard, dans *Émile* lui-même. La formation des images n'est

---

<sup>1826</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1827</sup> Ibid.

<sup>1828</sup> Ibid., II, p. 344 : « Avant l'âge de raison l'enfant ne reçoit pas des idées mais des images [...] des peintures absolues des objets sensibles ».

pourtant plus absolue, mais relative et comparative. Les sauvages, dont l'expérience de la vie se limite au présent, conservent la base sensorielle qui forme les images en même temps que, avec un *moi* relatif formé et les facultés intellectuelles en développement, ils établissent une juste mesure entre image et idée : toute action est également l'expression instantanée de la pensée. Les idées ne dépassent pas le procédé comparatif des images, dans le sens où elles ne se distancient pas de la relation immédiate et nécessaire aux choses. Le superflu est encore dérisoire, car « leur intérêt » se maintient, à peu près comme celui de l'enfant, « présent et sensible »<sup>1829</sup>. L'animal, l'enfant et le sauvage pensent par images, cependant ce procédé peut être qualifié d'une « espèce de raisonnement »<sup>1830</sup>. Et c'est précisément en caractérisant cette image comme raisonnement que Rousseau note « qu'il est impossible dans un long ouvrage de donner toujours les mêmes sens aux mêmes mots »<sup>1831</sup>. D'où la nécessité de faire la distinction entre raison raisonnante et raison raisonnable à d'autres moments. Normalement, « nos sensations sont purement passives, au lieu que toutes nos perceptions ou idées naissent d'un principe actif qui juge »<sup>1832</sup>. Si les sauvages gardent, selon le second *Discours*, presque intacte la constitution primitive et, selon l'*Émile*, jugent mieux que les philosophes, ils constituent et témoignent de l'exception, en unissant idée et image, comme ils unissent aussi un être passif et actif. C'est cette exceptionnalité que Rousseau cherche à préserver dans la formation d'Émile. Parce qu'en unissant image et idée, sensation et pensée, les sauvages ne dépassent pas le niveau des besoins, et ainsi maintiennent la force au diapason de l'activité des facultés intellectuelles, en plein équilibre. Ils ne sont donc pas catapultés vers le raisonnement purement spéculatif. Agir dans le présent témoigne de la satisfaction de l'apprentissage réel des choses, expression authentique de la pensée. Dans la « mesure que l'être sensitif devient actif, il acquiert un discernement proportionnel à ses forces et ce n'est qu'avec la force surabondante à celle dont il a besoin pour se conserver que se développe en lui la faculté spéculative », faculté « propre à employer cet excès de force à d'autres usages »<sup>1833</sup>, comme le fait l'homme civil. Et Rousseau constate que l'équilibre des forces n'est pas pérenne, ni chez les Anciens, ni chez les paysans, ni chez l'homme du monde ; seuls les sauvages donnent des preuves observables de cet équilibre, de cette union harmonieuse de l'être actif et passif.

---

<sup>1829</sup> Ibid., p. 345.

<sup>1830</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1831</sup> Ibid.

<sup>1832</sup> Ibid., p. 344.

<sup>1833</sup> Ibid., p. 359.

Quand Rousseau conseille :

Voulez-vous donc cultiver l'intelligence de votre élève, cultivez les forces qu'elle doit gouverner. Exercez continuellement son corps, rendez-le robuste et sain pour le rendre sage et raisonnable ; qu'il travaille, qu'il agisse, qu'il coure, qu'il crie, qu'il soit toujours en mouvement ; qu'il soit homme par la vigueur et bientôt il le sera par la raison<sup>1834</sup>,

il a pour horizon l'expérience des sociétés sauvages. Si les Anciens ont dégénéré, c'est parce qu'ils ont dépassé cette juste mesure ; et cet excès est aisément perçu dans le développement des sciences et des arts qui débordent les besoins immédiats. Après avoir esquissé cette direction de l'intelligence, à la page suivante de notre édition, Rousseau effectue la distinction dont nous avons parlé entre son élève et cet autre qui ressemble au paysan. Ce n'est pas du tout une simple coïncidence, mais un plan bien conçu et réfléchi du paradigme sauvage, unissant les études de sa physique expérimentale à sa psychologie collective. Rousseau veut que son élève « ressemble au sauvage », parce que la pensée est inséparable de l'agir, se distinguant ainsi de la connaissance spéculative, et apparaît fondée sur des relations concrètes et nécessaires avec les choses, suivant l'ordre de la nature – propre, comme le dit Fénelon, à rendre l'homme raisonnable<sup>1835</sup>. Les sauvages rassemblent « raison sensitive » et « raison intellectuelle » sans tomber dans une raison spéculative. Vivre c'est agir, c'est sentir pour bien juger de l'usage de la force par rapport aux choses. Ce n'est pas seulement le sens aigu des sauvages qui gagne une valeur pour la formation d'Émile (rappelons que l'odorat très développé n'a pas la même utilité pour Émile que pour les sauvages dans la forêt). Ce qui compte le plus, c'est le bon sens, i. e. le résultat de la somme et du fonctionnement équilibré de tous les sens. Ce *sens commun* illustre précisément l'union exceptionnelle de l'être actif et passif, de la formation des images et des idées, par la comparaison qui conduit de la sensation passive à la perception active, et donc au jugement aussi actif. Les sens, les images et les idées sont désormais soumises à ce travail de combinaisons et de comparaisons, dans une autre échelle de la perception et de la réflexion.

On pourrait s'opposer à cette coexistence dans l'expérience des sauvages, en mettant en évidence le nombre réduit de leurs idées, et se demander ensuite si la

---

<sup>1834</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1835</sup> « Il faut se contenter de suivre la nature. Vous voyez, direz-vous, que vous êtes plus raisonnable maintenant que vous ne l'étiez l'année passée » (cité d'après Cajot, op. cit., chap. 3, p. 103).

comparaison des simples sensations et des idées limitées fournirait le bon exemple de jugement correct à l'Émile :

C'est par le nombre de ces idées que se mesure l'étendue de nos connaissances ; c'est leur netteté, leur clarté qui fait de la justesse de l'esprit ; c'est l'art de les comparer entre elles qu'on appelle raison humaine. Ainsi ce que j'appellois raison sensitive ou puérile consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations, et ce que j'appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées complexes par le concours de plusieurs idées simples.<sup>1836</sup>

Il convient de noter d'emblée que « l'étendue de nos connaissances », malgré le fait qu'elle comporte un grand nombre d'idées, ne caractérise pas forcément une qualité positive. Parce que la « raison intellectuelle ou humaine » peut aussi manifester un sens strictement négatif<sup>1837</sup>. Avec l'accroissement démesuré des connaissances et des techniques, et lorsqu'on excède l'économie des besoins, l'on succombe par conséquent à l'obsolescence des jugements. La « justesse de l'esprit » n'est pas due exclusivement aux données quantitatives, aux chiffres, mais à la clarté des idées et de leurs comparaisons, et surtout à leurs conclusions qui, si différentes soient-elles de la perception purement sensible, n'opèrent pas de comparaisons étrangères aux sens. Ce n'est pas que le raisonnement des sauvages se situe à un niveau inférieur, proche de l'animalité et limité à la comparaison des « simples sensations ». Les sauvages n'atteignent peut-être pas le même degré de complexité, en ce qui concerne la quantité d'idées simples ou complexes qui débordent le champ d'appréciation purement sensible dans le registre intellectuel, mais cette limitation est plus positive que négative. La direction opposée est préconisée, par exemple, par La Condamine<sup>1838</sup>. Mais notons que l'excès de comparaisons d'idées simples peut amener le jugement hors des relations présentes. En tout cas, cet excédent forme le terrain propice à la spéculation. Rappelons aussi l'exemple imaginaire que l'Émile nous donne, du philosophe sur une île déserte : ni les préceptes infinis, ni les connaissances élargies ne lui sont là d'aucune utilité. Sans en tirer profit, le philosophe solitaire les abandonne, pour se lancer à la recherche de l'expérience réelle et actuelle de l'île<sup>1839</sup>. L'île déserte est – comme la forêt – l'espace ou la figure de pensée qui illustre clairement le caractère superflu de la multitude d'idées complexes qui, pour la plupart, ne se rapportent ni au présent ni à la réalité des choses. « Souvenez-vous toujours que l'esprit

---

<sup>1836</sup> E, II, OC IV, p. 417.

<sup>1837</sup> FE, 18, OC IV, p. 876 : « La raison humaine est à mes yeux un instrument si foible et si misérable que je ne la crois pas même en état de démontrer sa propre faiblesse ».

<sup>1838</sup> Cf. La Condamine, *Relation abrégée*, op. cit., p. 52-53.

<sup>1839</sup> E, III, OC IV, p. 429.



de mon institution n'est pas d'enseigner à l'enfant beaucoup de choses, mais de ne laisser jamais entrer dans son cerveau que des idées justes et claires »<sup>1840</sup> ; et « souvenez [-vous encore] que ce que nous nous proposons d'acquérir, est moins la science que le jugement »<sup>1841</sup>.

Il s'avère que la pédagogie de Rousseau ne s'adresse pas aux sauvages, comme on l'a noté plus haut, mais à l'emblématique riche Européen, car le pauvre sera formé homme par la suite ordinaire de son expérience sociale. Lorsque Rousseau dit que « la philosophie de presque tous les peuples sauvages » roule « uniquement sur d'imaginaires divisions de la terre et sur la divinité du soleil »<sup>1842</sup>, il n'y a pas de problème intellectuel spécifique dans cette caractérisation qui puisse compromettre le jugement des sauvages, puisqu'ils conservent l'équilibre entre force et jugement. Et le Genevois, connu comme héritier du relativisme culturel de Montaigne, ne déprécie pas la culture, les coutumes ou la religion des sauvages (comme le fait Fleury)<sup>1843</sup> ou des autres peuples<sup>1844</sup>. Les « limites » précédemment mentionnées ne signifient pas non plus que les sauvages possèdent une raison inhumaine, encore animale, limitée aux instincts fondamentaux de survie. Néanmoins, une philosophie aussi sauvage ne convient plus à Émile, lorsqu'il atteint l'âge de la formation et du développement de la raison intellectuelle.

À la suite de Locke<sup>1845</sup>, Kant développe plus tard une autre voie, reformulant l'idée d'une pédagogie négative, afin d'amoindrir la sauvagerie<sup>1846</sup> par une discipline et une régulation de cette liberté sauvage : « La discipline ne consiste qu'à dompter la sauvagerie »<sup>1847</sup>, ou comme le dirait Locke, à « adoucir la férocité naturelle »<sup>1848</sup>. Tandis

---

<sup>1840</sup> Ibid., p. 435.

<sup>1841</sup> Ibid., p. 466.

<sup>1842</sup> Ibid., p. 430.

<sup>1843</sup> Qui conçoit les « Indiens » comme les plus idolâtres, cf. *Traité du choix et de la méthode des études*, op. cit., chap. XXXVI, p. 330.

<sup>1844</sup> « La force des argumens dépend absolument [...] du pays où l'on les propose. Qu'un Turc qui trouve le Christianisme si ridicule à Constantinople aille voir comment on trouve le mahometisme à Paris » (E, IV, OC IV, p. 558).

<sup>1845</sup> Cf. Locke, *De l'éducation des enfants*, op. cit., section III, p. 183.

<sup>1846</sup> Qui serait le résultat d'une liberté licencieuse : « Si en sa jeunesse on laisse l'homme n'en faire qu'à sa volonté et que rien ne lui est opposé, il conserve durant sa vie entière une certaine sauvagerie » (Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Introduction, p. 97).

<sup>1847</sup> Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Introduction, p. 110. Et Philonenko nous rappelle une « *Reflexion* », citée par Vlachos (dans *La pensée politique de Kant*, p. 245), qui corrobore cette idée, en la combinant directement avec la conception de la méchanceté humaine. Nous citons le passage qui nous intéresse : « Que les hommes soient mauvais par nature, cela est rendu clair par le fait qu'ils ne sont jamais d'accord volontairement avec l'idée du bien, mais ils doivent être contraints [...] De même l'homme doit être discipliné et la sauvagerie doit disparaître » (A. Philonenko, « Introduction – Kant et le problème de l'éducation », in Kant, *Réflexions sur l'éducation*, note, p. 100).

<sup>1848</sup> Locke, *De l'éducation des enfants*, t. II, section XXII, § CXLVI, p. 94.

que Rousseau cherche à maintenir la plus grande liberté possible<sup>1849</sup>, à condition qu'elle ne se confonde pas avec la tyrannie propre de l'enfance. Mais comme Émile est conçu pour être inséré dans le monde civil, monde du travail et de ses divisions sans fin<sup>1850</sup>, sa liberté et son intérêt intellectuel doivent être orientés au-delà de l'exemple des sauvages. Nous arrivons donc au point de transition qui définit les limites entre ce qu'il faut garder de l'expérience sauvage et ce qu'il faut ajouter pour la formation finale d'Émile. Le principe de la relation au présent, la liberté, l'autonomie, l'économie des désirs, l'exercice sont des qualités qui doivent être préservées, car c'est exactement la composition équivalente de la constitution primitive qui permet la clarté du jugement. Tandis que la formule « *Que m'importe ?* », inflexion-signes de l'ignorant, du sage ou encore du sauvage – lorsqu'il méprise le progrès de la connaissance civile –, ne répond malheureusement pas aux besoins futurs d'Émile :

Un sauvage ne tourneroit pas le pied pour aller voir le jeu de la plus belle machine et tous les prodiges de l'électricité. *Que m'importe ?* est le mot le plus familier à l'ignorant et le plus convenable au sage.

Mais malheureusement ce mot ne nous va plus. Tout nous importe depuis que nous sommes dépendans de tout, et nôtre curiosité s'étend nécessairement avec nos besoins. Voilà pourquoi j'en donne une très grande au philosophe et n'en donne point au sauvage. Celui-ci n'a besoin de personne ; l'autre a besoin de tout le monde, et surtout d'admirateurs.<sup>1851</sup>

Émile, destiné à la vie civile et philosophe inconscient de sa propre capacité « philosophique », n'a nul besoin d'admirateurs. Il doit faire nonobstant un pas en avant par rapport à la *philosophie* des sauvages. Opposée à toute sorte de généralisations et d'abstractions précoces, ainsi qu'aux préceptes et aux instructions intellectuelles dans la période de la pédagogie négative, la pédagogie positive préserve en revanche le mode opératoire d'une raison raisonnable, comme celle des « sauvages d'Amérique ». Cette raison se place donc loin de la « raison » strictement sensible de l'homme sauvage, et de la raison spéculative et narcissique du philosophe<sup>1852</sup>. Ce n'est pas la raison qui a la tâche

---

<sup>1849</sup> *E*, IV, OC IV, p. 637 : Émile « a passé son enfance dans toute liberté » ; « Pour le rendre docile, laissez-lui toute sa liberté » (ibid., p. 522).

<sup>1850</sup> Ibid., III, p. 470.

<sup>1851</sup> Ibid., p. 483.

<sup>1852</sup> « Philosophe et sauvage représentent – comme le note P. Burgelin – deux formes extrêmes de la condition humaine. L'un reste paresseux et sans curiosité parce qu'il a très peu de besoins. L'autre, soumis à la vanité, s'agite et devient infiniment curieux par la multitude de ses besoins. Entre ces deux positions opposées, on peut concevoir deux positions d'équilibre. D'abord celle des sauvages réels, élevés à l'instinct, qui mènent dans une société simple une vie toute livrée au présent. Rousseau parle volontiers d'un âge d'or.

de réguler les sensations, les sentiments, mais au contraire ce sont les sentiments qui, même dans la phase positive de la formation d'Émile, ont pour tâche de perfectionner la raison, c'est-à-dire de la maintenir dans le substrat de l'agir-pensée, du sentir : « Nous avons fait un être agissant et pensant ; il ne nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible ; c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment »<sup>1853</sup>. Car le sentiment, contrairement au jugement, n'entraîne pas d'erreur<sup>1854</sup>. De plus, ils ne proviennent pas de l'extérieur, puisque « nos sentiments primitifs se concentrent en nous-mêmes »<sup>1855</sup>. Il faut enfin remarquer que les sentiments qui jalonnent la raison ne sont surtout pas déconnectés des sentiments primitifs, naturels.

De toute façon, la pédagogie positive incorpore un appareil intellectuel qui ne se trouve guère dans l'expérience de vie des sauvages. L'élément le plus pertinent qui s'articule de pair avec les sentiments, n'est cependant pas la raison humaine elle-même, mais l'imagination, aussi limitée dans l'expérience des sauvages<sup>1856</sup>. Dans ce nouvel ordre de comparaisons, entre idées simples et complexes, passant donc du jugement passif au jugement actif, l'imagination inscrit la différence par rapport au mode de pensée du « raisonneur ». On pourrait alors en déduire une sorte d'*inventio*, qui différencierait le fonctionnement et l'efficacité de la raison raisonnable par rapport à la raison raisonnante. L'imagination a le pouvoir de franchir les dispositions purement mimétiques, en tant qu'expression du mobilier de la mémoire, qui peut très bien être synonyme d'automate, comme dans le cas de la mémoire-habitude de l'élève-paysan. Sans autonomie, sans relation immédiate et concrète aux choses, cet élève n'articule plus que des idées commandées ; de même « le raisonneur le plus exact s'il n'est inventif doit rester court »<sup>1857</sup>. Même la géométrie a besoin de l'intervention de l'imagination<sup>1858</sup>. Si nous prenons les termes de Locke, en les utilisant ici de manière un peu oblique<sup>1859</sup>, nous pourrions dire que la raison donne de la *sagacité* à l'agir, et que l'imagination rendrait

---

Mais dans une société complexe et urbanisée, à laquelle on ne saurait échapper, puisque la vie civile nous est nécessaire [...], Émile devra incarner un autre type d'équilibre ; il [...] deviendra un sauvage préparé pour la ville quoiqu'il vive de préférence à la campagne » (P. Burgelin, « Notes et variantes », in *OC IV*, note 1, p. 1450).

<sup>1853</sup> *E*, III, *OC IV*, p. 481.

<sup>1854</sup> « Ce n'est donc pas la sensation qui le trompe, mais le jugement qu'il en porte » (ibid., p. 482).

<sup>1855</sup> *E-MF*, *OC IV*, p. 104.

<sup>1856</sup> Sur les limites de l'action de l'imagination chez les sauvages, voir le commentaire de A. Gerbi, in *La disputa del Nuovo Mondo*, note 2, p. 13.

<sup>1857</sup> *E*, II, *OC IV*, p. 399.

<sup>1858</sup> Ibid., loc. cit. : « la géométrie est bien autant une affaire d'imagination que de raisonnement ».

<sup>1859</sup> Car pour Locke, tant la *sagacité* comme l'*inférence* sont des facultés assistées par la raison.

possible l'*inférence* dans la pensée, au sens de mettre « au jour, pour ainsi dire, la vérité recherchée »<sup>1860</sup>.

Pour conclure ce sujet, nous évoquons derechef le passage où Rousseau met le jugement du sauvage en présence du jugement du philosophe. Il éclaire la relation de la raison des sauvages avec la raison requise pour Émile :

Un Sauvage nous juge plus sainement que ne fait un philosophe. Celui-ci sent ses vices, s'indigne des nôtres, et dit en lui-même : nous sommes tous méchants ; l'autre nous regarde sans s'émouvoir, et dit : vous êtes des fous. Il a raison, car nul ne fait le mal par le mal. Mon élève est ce sauvage, avec cette différence qu'Émile ayant plus réfléchi, plus comparé d'idées, vû nos erreurs de plus près, se tient plus en garde contre lui-même et ne juge que de ce qu'il connoit.<sup>1861</sup>

En prenant la raison et le jugement des sauvages comme modèle pour Émile – du moins dans une certaine mesure –, Rousseau inverse toute la logique interprétative qui rapprochait le sauvage du fou, de l'idiot, de l'enfant, en même temps qu'il critique les philosophes eux-mêmes. Et oui, cela nous rappelle bel et bien le jugement du capitaine cannibale à la fin de l'essai « Des cannibales » de Montaigne : la vraie folie est de se faire gouverner par un enfant, ou encore de ne rien faire face aux inégalités mortelles, témoins explicites de la mésintelligence constitutive de l'état social européen.

#### 4. Émile, naturel et sauvage

##### a. *Le troisième terme oublié*

La polarisation entre l'homme naturel et l'homme civil est bien connue des lecteurs de Rousseau. Certes, la recherche sur cette polarisation a beaucoup avancé dans la compréhension de développements conceptuels auparavant ignorés, mais tout n'a pas encore été dit. Il y a toujours quelque chose à ajouter, et très probablement, nous n'y mettrons pas terme.

Dans le fameux article « L'homme selon Rousseau », en analysant les termes de polarisation, Robert Derathé écrit : « quelle que soit la place qu'occupe cette antithèse célèbre [...], il faut la dépasser ou, du moins, la nuancer, si l'on veut bien comprendre la pensée de l'auteur »<sup>1862</sup>. Bien qu'ayant nuancé certains aspects, nous ne pouvons

---

<sup>1860</sup> Locke, *Essai*, op. cit., livre IV, chap. 17, § 2, p. 506.

<sup>1861</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 535.

<sup>1862</sup> R. Derathé, « L'homme selon Rousseau », in op. cit., p. 110.

cependant pas affirmer que la polarité a été dépassée. Ce que l'étude de Derathé nous a apporté apparaît aujourd'hui comme une évidence : l'homme naturel n'est pas seulement l'homme primitif du second *Discours*, et l'homme civil a différentes facettes (le bourgeois, l'homme de l'homme, le citoyen)<sup>1863</sup>. Aussi l'homme naturel, en plus d'être l'équivalent de l'homme sauvage, se révèle plus tard comme homme naturel vivant en société, tantôt Émile ou Jean-Jacques lui-même. Déjà dans le premier livre de l'ouvrage homonyme, lorsqu'il prend ses distances par rapport aux préceptes de l'éducation en vogue et de l'éducation nationale – car « l'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister »<sup>1864</sup> –, Rousseau nous dit que pour former son élève « il faudrait, en un mot connoître l'homme naturel »<sup>1865</sup>. Connaître ce dernier non seulement pour – comme dans le second *Discours* – pouvoir juger de l'homme actuel, mais bien pour former Émile, « cet homme rare », en tant qu'homme naturel apte à la vie urbaine ; apte donc à vivre dans le monde des besoins altérés et des désirs déviés. « Or les besoins changent selon la situation des hommes », puisqu'« 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 », dit Rousseau<sup>1866</sup>. Et puis, dans le quatrième livre, le philosophe précise que l'homme naturel vivant en société ne se confond nullement avec l'homme civil : « Ce n'est pas l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature »<sup>1867</sup>.

« Ce n'est plus, en tout cas, le choix entre l'homme civil et l'homme sauvage, tels qu'ils sont décrits dans le second *Discours* », observe R. Derathé, et il poursuit : « Rousseau les écarte, en effet, l'un et l'autre, le premier parce qu'il n'est plus un homme, le second parce qu'il ne l'est pas encore »<sup>1868</sup>. Et, un peu plus loin, il distingue l'homme naturel de l'homme originel. Le premier serait un équivalent de l'homme primitif, et le second l'homologue de l'homme sauvage. Cette différenciation était sans doute éclairante à l'époque, mais aujourd'hui, après l'avancée des recherches sur la pensée anthropologique de Rousseau, elle nécessite une étude plus approfondie.

Les termes d'homme sauvage, d'homme primitif, d'homme naturel ou originel, sont utilisés dans le second *Discours* sans que soient clairement définies les limites qui

---

<sup>1863</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 111-112.

<sup>1864</sup> *E*, I, *OC* IV, p. 250.

<sup>1865</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>1866</sup> *Ibid.*, III, p. 483.

<sup>1867</sup> *Ibid.*, IV, p. 549.

<sup>1868</sup> R. Derathé, art. cit., p. 112.

distinguent et constituent les qualités spécifiques de chacune de ces désignations. Il ne fait plus de doute que l'homme naturel représente bien plus qu'une simple notion, c'est au sens fort du terme un concept. Ce concept forme un couple conceptuel avec l'état de nature. De toute cette terminologie articulée spécialement dans la première partie du second *Discours*, celle que Rousseau utilise le plus est précisément la moins explorée dans ses particularités, à savoir celle de l'homme sauvage. Cela ne signifie pas que les historiens ne font pas de référence à l'homme sauvage, mais qu'ils ne s'interrogent généralement pas sur la particularité que ce syntagme peut avoir par rapport aux autres. Et en ce sens, R. Derathé a fait un pas en avant.

Bien plus que de cloisonner les différents modes de la terminologie en question, la variation volontaire et récurrente semble composer les différents visages d'un même concept. Et peut-être est-ce précisément le motif qui dispense les chercheurs de spécifier les variations terminologiques. L'homme primitif s'articule avec la notion d'histoire, en opposition à la tradition des juristes, marquant sa primauté dans le temps dilaté de l'historicité du discours en question ; l'homme originel s'oppose ou échappe à l'origine théologique de la « chute » ; l'homme naturel témoigne de la constitution primitive avec une nature encore intacte ; et enfin l'homme sauvage, que nous comprenons comme le noyau du concept, s'oppose à l'homme méchant de Hobbes. Ainsi, Rousseau, en déformant, en inversant les qualités anthropologiques les plus essentielles de cet homme méchant, restaure, aussi en opposition à Pufendorf, l'homme solitaire de la tradition poético-païenne, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre.

Si le concept est ainsi composé, il n'est pas refermé sur lui-même, de manière homogène, car Rousseau opère en lui, comme l'observe Derathé, une série de dédoublements. Les développements de l'historicité du second *Discours* nous montrent toutefois que l'homme sauvage n'est pas seulement un simulacre de l'homme originel. C'est pourquoi il est impératif de comprendre les multiples facettes de la composition du concept et ses démarches autant descriptives que théoriques. L'homme sauvage de l'origine n'est pas le même homme sauvage, encore naturel et primitif, des troupes qui se réunissent occasionnellement pour chasser, ni celui des premières formations familiales, ni celui du regroupement des familles, ni même celui des regroupements qui forment les nations.

Le concept d'homme-sauvage-naturel-primitif-originaire laisse place à des expressions, sans beaucoup de précision conceptuelle, sans cadre conceptuel spécifique : ce sont des notions qui surgissent comme des étincelles nécessaires – étant donné l'action de la perfectibilité – de ce concept, ou plutôt qui s'interposent entre celui de l'origine et celui du pôle opposé, l'homme de l'homme. Quand les hommes se regroupent sporadiquement, quand ils forment lentement les toutes premières familles, quand ils s'associent à d'autres familles jusqu'à la formation de « nations particulières », ils ne cessent pas d'être naturels et sauvages. Tous sont des sauvages. Dans notre chapitre III, nous avons pourtant expliqué qu'ils ne conservent pas tous leur constitution primitive. Le terme doit donc être assimilé au moins selon deux interprétations : soit primitif au sens de proche de l'origine, à l'origine, soit primitif au sens de constitution naturelle encore inaltérée. Jusqu'au regroupement de plusieurs familles, avec un langage encore précaire et domestique, les hommes sont à la fois sauvages et naturels et, en ce qui concerne la constitution anthropologique (piété naturelle, amour de soi), primitifs. Par contre, l'homme de la société naissante est naturel et sauvage, mais il n'est plus complètement primitif, précisément parce que sa pitié apparaît déjà quelque peu altérée. Cette petite adultération ne l'arrache cependant pas à l'état naturel, ni à l'état de sauvagerie, désormais caractérisé par l'émergence de la sociabilité.

Toujours selon R. Derathé, le problème de l'homme naturel se confond, principalement dans le second *Discours*, avec la question de l'authenticité, qui apparaît ensuite diluée dans ce qui est originel, tant au sens de l'origine de l'historicité qu'au sens de ce qui n'est pas encore artificiel. Et cette authenticité réapparaît ultérieurement chez Émile, suivant ainsi le mouvement qui va de la nature extérieure (*phusis*) à son intériorisation. Bien que Derathé ait nuancé certaines évolutions de l'homme naturel et de l'homme sauvage, la polarisation par rapport à l'homme civil n'a pas été surmontée. Il reste encore un vide entre l'un et l'autre. Nous avons exposé la différenciation entre l'élève-paysan et l'élève de Rousseau, dans laquelle ce dernier cherche à orienter son élève vers l'autonomie, de l'agir-penser du sauvage. Dans aucune hypothèse, ce sauvage ne pourrait être celui de l'origine, car isolé et presque animal il ne contient pas les qualités fiables pour la vie urbaine. Le lien avec l'homme sauvage peut tout au plus être indiqué par rapport à ce qu'on veut sauvegarder de la bonté, de la piété naturelle, ou de l'indépendance de l'opinion. Le *moi* de l'homme primitif est, comme on le sait, précaire, sans raison, sans conscience et sans imagination. En outre, il existe un autre détail qui n'a

pas été jusqu'alors relevé. Compte tenu de l'importance des données observables pour la théorie de l'homme, Rousseau ne saurait asseoir le fondement théorique d'Émile sur une abstraction, même si enrobée de « vérité » conjecturale<sup>1869</sup>. L'homme originel est une abstraction, comme l'est aussi Émile. Il manque donc quelque chose de concret, de réel, qui donne un support à sa formation, sinon Émile ne serait que le dédoublement d'une abstraction ; et ainsi toute tentative de lier Émile à la réalité serait considérablement affaiblie.

Le texte de Robert Derathé évoqué ci-dessus, est cité d'après sa réédition par G. Genette et T. Todorov (1984), mais il date de 1964<sup>1870</sup>. Après plus d'un demi-siècle, la question ne semble pas avoir été bien résolue. Le recueil *Penser l'homme*, publié en 2013, comprend une étude de B. Bernardi qui revient sur la question de la polarisation entre l'homme naturel et l'homme civil. R. Derathé, même s'il a cherché une issue viable pour dépasser cette polarisation en inférant la notion d'« authenticité », ne parvient pas à combler le vide laissé entre les figures anthropologiques opposées. Avec l'homme naturel et l'homme de l'homme, nous avons la thèse et son antithèse, et la notion d'authenticité ne constitue pas, malgré sa pertinence, une troisième figure anthropologique à proprement parler. Avec l'étude de B. Bernardi, nous avons l'avantage de l'apparition d'un troisième terme, qui serait « l'état civil légitime »<sup>1871</sup>. Entre l'homme naturel et l'homme de l'homme s'interpose l'état civil, non plus corrompu, réel et actuel, mais un état authentique et raisonnable. « Cette triangulation, virtuelle dans le second *Discours*, est actualisée par le *Contrat social*, dont l'objet est de “rendre légitime” ce changement, et par l'*Émile*, qui se propose de faire un homme “selon la nature”, apte à vivre dans l'ordre civil »<sup>1872</sup>. Avec la conception de ce triangle, Bernardi remplit le vide que la notion d'authenticité évoquée par R. Derathé n'a pas pu combler.

Bruno Bernardi ne méconnaît pas l'idée d'équilibre fournie par Rousseau dans la seconde partie du second *Discours*, mais cet équilibre lui apparaît, bien qu'il soit porteur d'un certain bonheur, comme suffisamment transitoire et volatile pour pouvoir constituer

---

<sup>1869</sup> Comme le rappelle R. Derathé, « Rousseau devait finalement recourir à une autre méthode, mieux appropriée à son tempérament si hostile à l'abstraction, une méthode qui repose sur son expérience personnelle » (art. cit., p. 116). Nous ajouterions en plus de l'expérience personnelle, les données de l'expérience.

<sup>1870</sup> In *Études sur le Contrat social*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

<sup>1871</sup> B. Bernardi, « L'homme civil, l'homme naturel – L'heuristique en miroir du second *Discours* », in C. Habib et P. Manent (dir.), *Penser l'homme*, p. 44.

<sup>1872</sup> Id., Ibid., loc. cit.



cette triangulation composée avec l'homme naturel et l'homme civil. La société naissante illustre « l'exacte nature de la tonalité nostalgique qui est indéniablement celle du second *Discours* »<sup>1873</sup>. Mais,

Ce n'est pas d'une condition primitive idéale qu'il porte le regret mais bien plutôt des pertes successives qui jalonnent l'histoire de l'homme comme autant de possibilités refermées ou de promesses trahies. Et au nombre de ces promesses, Rousseau peut compter ensemble, sans contradiction, la bonté naturelle de l'homme primitif, l'état social paisible de la « jeunesse du monde » (« l'âge des cabanes ») et la vertu politique des républiques antiques.<sup>1874</sup>

La bonté naturelle, théorie qui dépasse le second *Discours*, peut être assimilée comme une possibilité limitée par l'historicité hypothétique dans ce discours, mais pas exactement comme une promesse trahie ; elle est ainsi reprise comme arrière-plan du dessein théorique de l'*Émile*. Et si la société naissante doit être comprise comme une promesse trahie, ce ne doit pas être dans le sens où elle porte en elle-même cette trahison, de ne pas être encore une société contractuelle qui assure, politiquement et juridiquement, les droits de l'individu social. La trahison doit être comprise dans les formes possibles d'un « funeste hasard », extérieur donc à la société naissante elle-même. C'est pourquoi il est important de comprendre la double articulation conceptuelle entre les sociétés sauvages et les sociétés naissantes. Ces dernières peuvent rester enfermées dans l'historicité du second *Discours*, comme dernière étape de l'état de nature, cependant leur dynamique conceptuelle avec la société sauvage émerge, non seulement dans l'*Émile* mais aussi dans le *Contrat*, sous la forme des Indigènes du Nouveau Monde. Et comme nous l'avons souligné, l'*Émile* s'attache rigoureusement à discerner deux types de sauvages pour démontrer, par opposition à l'élève-paysan, à qui ressemble l'élève de Rousseau.

Les deux solutions, celles de Robert Derathé et de Bernardi, ne manquent pas de cohérence sur le plan général de la polarisation en question, mais elles nous semblent soit incomplètes, soit disloquées par rapport au véritable objet, c'est-à-dire le rapport aux figures anthropologiques elles-mêmes. Le premier, avec la notion d'authenticité, a pu résoudre, bien que partiellement, la question sur le plan notionnel, puisque l'authenticité porte en elle à la fois le sens de naturel comme original, et le sens de naturel-essentiel. Le terme sert donc d'axe de division, faisant ainsi la liaison du naturel-original du second

---

<sup>1873</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1874</sup> Id., Ibid.

*Discours* avec l'homme naturel pensé pour les villes dans l'*Émile*. L'inférence de Bernardi est un peu plus sophistiquée, car il duplique le troisième terme considérant deux cas. Le premier, avec l'État civil légitime, peut être utile pour penser le déséquilibre du registre politique, car il avance l'équilibre élaboré par le *Contrat*. Il s'agit donc d'un État et non pas proprement d'une figure anthropologique. La question glisse ainsi vers les résolutions idéalisées dans le registre bien délimité du droit politique, c'est-à-dire celui des « remèdes » aux maladies relationnelles de l'humanité, entendues, comme le note R. Derathé et ensuite Bernardi en termes proches, avec ce qui se perd dans l'histoire de la dénaturation, de l'éloignement de la nature, de son ordre et de l'action de ses lois dans l'homme<sup>1875</sup>. Alors que la conjecture de l'homme naturel doit être investie comme vérité – et ce n'est qu'ainsi qu'elle peut fonctionner, car sinon l'argumentation retombe dans la pure abstraction –, l'État civil légitime est animé par le désir de remédier, de fournir une échelle, une mesure d'application locale et non universelle. Toutefois, quelque chose unit ces deux repères, de l'homme naturel et de l'État civil légitime : toutes deux sont dépourvues de concrétude empirique. L'un sert à réfléchir sur l'état actuel de l'homme, l'autre à penser à l'état dans lequel l'homme devrait être. Le moyen terme extrait de l'*Émile* a l'avantage d'apporter enfin une figure anthropologique, l'Émile, lui-même naturel, authentique et préparé à la vie civile. Dans le cadre de la polarisation, cette dernière figure comble le vide d'un équilibre, mais pas entièrement.

En prenant l'extrait de l'*Émile* qui clarifie la différence entre Émile-homme naturel et le sauvage solitaire, R. Derathé considère : « Or, de ces deux types d'hommes naturels, seul le second, l'homme naturel vivant en société, est un homme au sens plein du mot, seul il a été “élevé à l'état d'homme” »<sup>1876</sup>. Cette affirmation est également correcte, lorsqu'elle est analysée du point de vue du *Contrat*, mais si l'on tient compte du plan général de l'historicité du second *Discours*, elle mérite pourtant d'être nuancée. *Primo* parce que les sauvages des sociétés sauvages, comme nous avons déjà démontré, sont pleinement reconnus comme des hommes, pas seulement par opposition à la réception qui les a animalisés, mais au sens profond de la théorie de l'homme. Le fait que

---

<sup>1875</sup> R. Derathé (art. cit., p. 114) : « En fait, ce qui préoccupe Rousseau, c'est la découverte de l'homme authentique et vrai beaucoup plus que la recherche purement hypothétique de l'homme originel ». « “L'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices”, dit Rousseau dans le *Discours de l'inégalité* » (id., *ibid.*, p. 119) ; B. Bernardi (art. cit., p. 50) : « Rousseau cherche moins à définir l'homme de la nature et l'homme civil qu'à construire l'image des changements qui les ont séparés ».

<sup>1876</sup> R. Derathé, art. cit., p. 111.

ces sauvages ne possèdent pas les mêmes connaissances qu'Émile n'enlève rien à leur qualité anthropologique, dont ils sont les porteurs exemplaires. *Secundo*, le terme « plein » lorsqu'il se réfère à Émile est discutable, parce qu'il s'agit tout à fait d'une abstraction, de quelque chose dépourvu de réalité empirique. « Parvenu en ce point », écrit Bernardi, « il me paraît possible [...] de donner consistance à la proposition que j'ai hasardée en engageant mon propos et selon laquelle le mode d'être de l'homme, pour Rousseau, serait celui du possible ou de l'à-venir »<sup>1877</sup> :

Si l'homme est, littéralement, inobservable, c'est parce qu'il n'y a pas d'objet (l'homme de la nature n'est plus, l'homme civil n'est pas véritablement humain) qui puisse en remplir le concept. En un sens, et pour une fois la référence kantienne me paraît pertinente, l'homme pour Rousseau est une idée. Mais ce n'est pas pour autant que son concept soit vide, il peut être rempli au contraire par une double image spéculaire : celle de l'innocence de l'homme naturel, celle de la bonté de l'homme moral. L'une a la modalité du regret, la nostalgie de ce qui n'est plus, l'autre celle de l'espoir, le désir de ce qui doit être. Elles se nourrissent l'une de l'autre.<sup>1878</sup>

Si nous réduisons toutes les considérations sur l'homme à l'état civil, nous pouvons dire que l'homme est une idée pour le futur. Mais, nous le répétons, si l'homme naturel, au-delà d'être conjectural, représente une nullité anthropologique, parce que les facultés qui le distinguent de l'animal restent virtuelles ; et si l'homme de l'homme est une nullité parce qu'il étouffe tout ce qu'il y a de naturel en lui, nous devons souligner qu'Émile, bien qu'étant la bonne idée de l'homme, le grand pari de la théorie de l'homme et de sa pédagogie, n'est pourtant lui aussi qu'une abstraction, et reste par conséquent sur le même plan de virtualité.

La polarisation entre l'homme naturel et l'homme civil, notamment en ce qui concerne Émile (idée future de l'homme), n'est pas résolue par la notion d'authenticité, ni par l'État civil légitime (idée qui reste aussi virtuelle qu'Émile). Ainsi, l'authenticité comble le vide notionnel responsable de l'idée d'équilibre avec la triangulation suivante :

Nature-origine / AUTHENTICITÉ / Nature-essence

Et l'idée d'un état civil légitime apporte un équilibre aux états de l'historicité :

- État naturel (nul et conjectural)
- État civil présent (nul puisque dégénéré)
- État civil légitime (idéalisation)

---

<sup>1877</sup> B. Bernardi, art. cit., p. 51,

<sup>1878</sup> Id., Ibid., p. 50.

Ainsi, le terme d'authenticité garantit un équilibre dans la mesure où il porte en lui les qualités des contraires, à l'origine et dans l'homme naturel vivant en société. L'équilibre trouvé par B. Bernardi, en revanche, avec l'État civil légitime représente un équilibre dans le registre projectif, i. e. de l'idéalisation pour le droit politique. En ce sens, la seconde figure évoquée par B. Bernardi, visant un moyen terme, est bien plus appropriée, car Émile est en fait le représentant légitime d'un équilibre entre la nullité de l'homme naturel et celle de l'homme civil, et s'inscrit précisément dans le cadre des figures anthropologiques.

Homme naturel

Homme civil

Émile

Ce triangle est plus satisfaisant mais, comme déjà dit, encore incomplet. Il lui manque l'élément qui puisse fournir le terme moyen dans le cadre de l'observation, pour donner le caractère concret, la réalité, les éléments primitifs observables. « C'est, si l'on veut, le choix entre la nature et la société, entre la bonté naturelle de l'homme et la vertu du citoyen », dirait R. Derathé<sup>1879</sup>. Une telle considération nous aide à comprendre l'élément manquant de cette dernière triangulation proposée par Bernardi. La société n'est pas précisément une composante de l'extrême parallélisme entre l'homme naturel et l'homme civil. Rappelons que les sociétés sauvages et, conjointement, le concept de sociétés naissantes représentent des formations sociales – l'une réelle, l'autre dans le registre conceptuel de l'historicité – appartenant encore à l'état de nature. Et le choix entre la bonté naturelle et la vertu du citoyen ne pose pas exactement de problème, du moins pas en principe. Car Rousseau délimite bien sa tâche : former premièrement un homme tout court. En ce sens, il ne semble pas que la bonté naturelle de l'homme des sociétés sauvages renvoie davantage à cette nostalgie de la bonté aliénée de l'homme naturel. C'est précisément parce qu'elle ne représente ni une rupture définitive avec la société, ni une rupture avec la bonté naturelle – parce que les étapes franchies constituent la même historicité, même si elle est discontinue et quelque peu altérée – que nous défendons un double équilibre sur la base de la distinction déjà délibérément et objectivement démontrée. Il ne s'agit pas d'une interprétation externe au texte de Rousseau. Le texte lui-même nous fournit les indices, les preuves de cet équilibre

---

<sup>1879</sup> R. Derathé, art. cit., p. 112.

anthropologique entre les extrêmes opposés de l'homme civil et de l'homme naturel à l'origine. Rousseau précise dans l'*Émile* que, lorsqu'il cherche à rapprocher la réalité de son élève de celle du sauvage, il ne s'agit pas du sauvage primitif, isolé dans les forêts, car la projection abstraite d'Émile est pensée pour la vie citadine. Le double équilibre dépasse donc le triangle et forme un losange conceptuel de figures anthropologiques :

#### Homme des sociétés sauvages

Homme naturel

Homme civil

Émile

Ce losange peut être compris dans la théorie de l'homme dans l'espace théorique qui va du second *Discours* à l'*Émile*. Si nous prenons cette réflexion dans la totalité des écrits de Rousseau, y compris ses écrits biographiques, nous aurions une cinquième figure anthropologique, qui ne serait rien de moins que Jean-Jacques lui-même. En ce sens il déclare dans ses *Confessions* : « Voici le seul portrait d'homme, peint d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais »<sup>1880</sup>. Et au début du premier livre il réaffirme : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi »<sup>1881</sup>. Et puis dans ses *Dialogues* : « En un mot, comme j'ai trouvé dans ses livres l'homme de la nature, j'ai trouvé dans lui l'homme de ses livres [...] »<sup>1882</sup>. Ce qui est réaffirmé dans le troisième dialogue : « D'où le peintre et apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est pas de son propre cœur ? [...] En un mot, il falloit qu'un homme se fut peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif »<sup>1883</sup>. Avec cette auto-insertion, Rousseau complexifie le tableau des figures anthropologiques. En plus de concevoir l'homme naturel vivant en société (Émile) et l'homme naturel primitif (à l'origine), Rousseau, en plus de se présenter comme naturel, est aussi primitif, ce qui signifie qu'il croit conserver une certaine constitution primitive, notamment celle de vivre en lui-même, indépendamment du monde de l'opinion. Le philosophe pouvait ainsi se présenter comme un homme « dans toute la vérité de la nature », car sa réalité dépasse la vérité hypothétique de l'homme naturel et la naturalité perdue de l'enfant vivant en

---

<sup>1880</sup> C, 1<sup>er</sup> partie, Exorde, OC I, p. 3.

<sup>1881</sup> Ibid., I, p. 5.

<sup>1882</sup> D, 2<sup>ème</sup> dialogue, OC I, p. 866.

<sup>1883</sup> Ibid., 3<sup>ème</sup> dialogue, p. 936.

société. C'est une rencontre avec ce qui est resté, par exemple chez Montaigne – comme observe B. Groethuysen<sup>1884</sup> –, étranger ou enfermé dans le plan expérimental.

Même si Rousseau a été depuis sa jeunesse assimilé à un sauvage<sup>1885</sup>, il exclut toute référence au sauvage par rapport à soi, de sorte que l'insertion de Jean-Jacques comme naturel et primitif échappe au programme du paradigme sauvage étudié ici. En plus d'être limitée au plan civil, cette auto-postulation serait une réponse tardive au parallélisme homme naturel/ homme civil. L'historicité n'est plus remise en question. Mais si l'on veut comprendre la totalité du cadre des figures anthropologiques, il faut y inclure l'homme naturel Jean-Jacques. Notre losange reste cependant fidèle à la période qui englobe le parcours de la théorie de l'homme qui va du second *Discours* à l'*Émile*, et répond, ou plutôt comble le vide entre la polarisation alors analysée. Les sociétés sauvages offrent à Émile toutes les caractéristiques que nous avons déjà vues et que Rousseau lui-même défend rigoureusement. Et pour sa méthodologie, les sociétés sauvages fournissent les données de l'expérience, le fait observable nécessaire pour atténuer la tension entre les pôles opposés de la vie purement naturelle et la vie anéantie de l'homme civil. En se référant à ces données et en sauvegardant une grande partie des qualités des sauvages, Émile, en plus d'être conçu comme un nouveau type d'homme naturel, est aussi un autre type de sauvage.

Nous revenons ainsi à l'importance de la présence, de l'actualité et de l'actualisation continue des qualités anthropologiques dans les sociétés sauvages. La valeur de cette expérience est indépassable pour la théorie de l'homme. Comme l'a noté Cassirer, la quasi-totalité de l'éducation d'Émile le soustrait à la vie sociale, donc aux contraintes qui lui sont inhérentes<sup>1886</sup>. Le concept collectif des sociétés sauvages porte en lui l'expérience réelle qui confronte toutes les contraintes non seulement au sein de la société sauvage elle-même, mais aussi par rapport à la société européenne. La résistance et le dispositif du refus servent de substrat pour penser la constance envisagée pour Émile vivant dans les villes. Entre les concepts de naturel à l'origine et de naturel vivant en société, nous avons l'authenticité telle que déduite par R. Derathé. Entre l'état de nature et l'état civil dégénéré, le pari de l'État civil légitime du *Contrat*, comme le veut Bernardi.

---

<sup>1884</sup> « L'homme reste donc toujours aussi étrange, aussi énigmatique [...] Car il n'arrive jamais jusqu'à lui-même » (B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, p. 266).

<sup>1885</sup> *MMM*, OC IV, p. 21 : « je sais, M, qu'on a cherché plus d'une fois à me faire passer auprès de vous pour un caractère triste et misanthrope [...] en un mot pour un esprit sauvage et Pédant ».

<sup>1886</sup> Cf. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 114.

Ou encore Émile, selon le dédoublement mis en évidence par ce dernier. Et, en accord avec la nomenclature de naturel et sauvage d'Émile, nous proposons le losange exposé ci-dessus, en insérant l'homme des sociétés sauvages. On pourrait s'interroger, selon notre troisième chapitre : mais la « plûpart de ces Sauvages » ne devient pas un concept, restant d'une manière ou d'une autre à l'état d'abstraction ? Oui, on s'en souvient bien. Mais il faut aussi rappeler que nous soutenons que le concept se nourrit et se structure directement par rapport à la réalité des sauvages réels. L'homme des sociétés sauvages est donc l'élément qui donne un caractère concret à l'équilibre, pensée pour le futur avec Émile, qui reste néanmoins abstrait, idéal, projectif. L'équilibre n'est donc pas seulement projectif, avec l'état civil légitime du *Contrat* ou avec l'idée d'Émile, il apparaît bel et bien dans le second *Discours*, non pas dans l'abstraction historique des sociétés naissantes, mais dans ce qui est concret et observable dans le concept catalyseur des sociétés sauvages ; et aussi dans l'*Émile*, avec la distinction entre l'élève-paysan et l'élève-sauvage.

*b. Émile, le « sauvage cultivé » : substantivation et couronnement du paradigme sauvage*

Dans l'œuvre de Rousseau, le terme « sauvage » ou « sauvages » revêt presque toutes les connotations possibles que ces termes ont acquis au cours de l'histoire moderne. Mais le sauvage du Nouveau Monde n'y gagne certainement pas sa connotation péjorative courante. Dans l'antiquité grecque, le terme utilisé était *agriôs* ou *agroteros*, il servait à distinguer chez les animaux la sauvagerie du caractère domestique, comme par exemple chez Homère. Et Eschyle utilise pour sa part le terme *hubris*, également pour nommer la sauvagerie en opposition au caractère domestique des animaux<sup>1887</sup>. Alors qu'au Moyen Âge, ce sont les Sarrasins qui étaient qualifiés de sauvages<sup>1888</sup>. Jusqu'alors il s'agissait toujours d'une adjectivation, l'usage substantivé n'apparaissant que plus tard, avec la découverte du sauvage des Amériques. Cela ne veut pas dire que du XVIème au XVIIIème siècle, le terme n'ait pas été utilisé aussi et surtout comme adjectif, que ce soit par rapport à la faune et à la flore, ou par rapport aux peuples amérindiens, en accentuant la

---

<sup>1887</sup> Cf. Christine Mauduit, *La Sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

<sup>1888</sup> Comme on peut le constater avec l'entrée « sauvage », dans le *Dictionnaire du Moyen Français* (version 2012), qui apporte l'exemple chez Guillaume de Machaut (*La prise d'Alexandrie*, 1369) ; cf. Agnès Steuckardt, « *Barbare et sauvage* dans les grands dictionnaires de langue française (1680-1798) », in F. Le Borgne, O. Parris-Barubé et N. Vuillemin (dir.), *Les savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre au XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 23.

caractéristique péjorative, chose qui se vérifie tant dans les dictionnaires que dans les récits de voyage et les écrits philosophiques.

Le premier contact de Rousseau avec le sauvage dans sa tragédie sur le Nouveau Monde, se produit déjà avec son emploi substantivé : l'Indien, le sauvage, les sauvages. La pertinence des sauvages pour les toutes premières réflexions de Rousseau sur l'autre, sur l'amour et la liberté a été étudiée dans notre chapitre premier ; et leur importance cruciale pour l'élaboration de l'homme sauvage, dans le chapitre II. Nous avons aussi vu que ces sauvages fournissent les éléments ethnographiques et l'exemple d'une constitution primitive presque inaltérée pour la formulation du concept des sociétés sauvages et son dédoublement dans l'historicité (avec la société naissante). Et dans le présent chapitre, nous avons repris la distinction entre les deux types d'élèves – sujet normalement oublié<sup>1889</sup> – où Rousseau rapproche expressément et avec rigueur Émile du sauvage, en détriment de l'exemple du paysan. Nous avons vu également que même les auteurs critiques de l'*Émile*, ont perçu la pertinence des sauvages pour le plan théorique qui suit ce travail ; interprétation qui a ensuite été réaffirmée par G. Chinard, sans toutefois qu'il l'approfondisse. Nous avons aussi fait référence aux notes précieuses et stimulantes de P. Burgelin.

Le terme « sauvage » semble être compris comme une entrave au bon développement de la théorie politique de Rousseau. Ainsi, les sauvages américains sont subsumés dans le caractère éphémère des sociétés naissantes. Et nombreux sont ceux qui, d'une façon ou d'autre, s'attachent à caractériser l'insuffisance de ces sociétés face aux promesses du contrat social.

Bien que Robert Derathé ait mis en lumière certains déploiements de l'homme naturel, encore de manière partielle, il limite son approche en enfermant le sauvage dans la seule équivalence avec l'homme primitif. Entre l'homme naturel et l'homme civil, les sociétés sauvages et même les sociétés naissantes ont été délaissées. B. Bernardi considère ces dernières, mais plutôt pour montrer leur précarité, en oubliant par ailleurs le rôle joué par les sociétés sauvages réelles<sup>1890</sup>. Tout au long de notre investigation, nous

---

<sup>1889</sup> Par exemple, les éditions récentes de l'*Émile* d'André Charra (GF, 2009, p. 166-167) et de Tanguy L'Aminot (*OCT*, 2012, p. 444-445) ne comportent aucun commentaire.

<sup>1890</sup> De même dans l'édition du second *Discours*, B. Bernardi, alors avec B. Bachofen, malgré le fait de considérer les sociétés naissantes (de « l'âge des cabanes ») comme « déjà socialisés, doués de toutes les facultés qui actualisent la perfectibilité [...] », et que dans cette période « ils [les sauvages] ignorent la



avons exposé non seulement les articulations conceptuelles, mais aussi l'infatigable référence aux « sauvages d'Amérique ». Dans le *Contrat* et dans l'*Émile*, il n'y a guère de référence au concept historique des sociétés naissantes, mais toujours aux sauvages du Nouveau Monde. Malgré la réapparition des sauvages en des moments cruciaux de la théorie de l'homme (du premier et du second *Discours* à l'*Émile*) et de la théorie politique (dans le *Contrat*), les historiens, pour la plupart, écartent les sauvages de la construction théorique<sup>1891</sup>. Comme P. Burgelin constitue une rare exception, nous évoquerons une de ses notes, puis ajouterons notre contribution aux études sur la question des sauvages en nous centrant sur l'*Émile*.

Le vrai homme de la nature est peut-être le sauvage – dit P. Burgelin –, mais dans notre présent statut, il convient qu'Émile soit « éclairé par la raison », devienne un sauvage destiné à habiter les villes [...] Ici donc l'homme naturel, « tout formé », est au terme d'une éducation, non au début, comme dans le *Discours sur l'inégalité*, où l'évolution sociale, abandonnée à elle-même, est déraisonnable, dénaturante, corruptrice. C'est le développement d'Émile qui sera naturel, c'est-à-dire abandonné à l'éducation négative, surveillé par la raison.<sup>1892</sup>

À d'autres occasions dans ses notes, P. Burgelin signale, comme l'avait déjà fait G. Chinard, l'importance des sauvages pour l'éducation négative d'Émile, mais dans cet extrait la référence reprend le parallèle des extrêmes, échangeant alors l'homme civil pour Émile, placé à l'extrême opposé de l'homme sauvage non éclairé par la raison. Il ne s'agit plus, à ce moment de notre exposé, d'affirmer l'*optimum* fonctionnel des facultés virtuelles des sauvages, ni de leur agir-pensée. L'éloge des facultés des sauvages mises en équivalence avec les sociétés naissantes, est une considération aussi lourde que l'affirmation faite au chapitre V du livre III du *Contrat*, que les sauvages se gouvernent très bien même sans constituer un État ou un corps politique – et nous remarquons qu'il reste encore beaucoup à étudier et à dire sur ces deux considérations *intempestives*. Le sens universel de l'évolution, de la linéarité de l'histoire se complexifie face aux considérations sur les sociétés sauvages. Le sauvage qui se gouverne bien n'a pas besoin d'État. L'État n'apparaît pas en tant que finalité pour eux, comme un déterminisme

---

division sociale du travail, l'accumulation et la domination politique [caractéristiques d'extrême relevance pour la théorie anthropologique de Rousseau]», crois cependant que « c'est la "grande révolution" qui résulte de la conjugaison de l'agriculture et de la métallurgie [...] qui retient toute l'attention de Rousseau » (« Introduction », in Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 24-25). L'affirmation n'est pas infondée, notamment si l'on considère l'espace d'exposition accordé à l'une et à l'autre période, mais cette attention déduite de l'ampleur de l'exposition n'affaiblit pas le pari audacieux de placer les sociétés naissantes dans le « juste milieu » de l'espèce.

<sup>1891</sup> Nous reviendrons sur cette approche dans les conclusions.

<sup>1892</sup> P. Burgelin, « Notes et variantes », in *OC IV*, note 2, p. 1301.

universel univoque. Selon la tradition de la philosophie politique, l'État est une nécessité contingente pour tous les peuples ; et c'est pourquoi Hobbes ne reconnaît pas même le statut social des sociétés sauvages, car, comme nous l'avons vu dans notre chapitre III, la *societas* est inséparable de la *civitas*. Et dans cette conception, l'histoire ne fait pas d'exception, puisque conçue uniquement comme universelle, donc le passage de l'état de nature à l'état civil doit être appliqué à tous les peuples. Tant que ces peuples, sans gouvernement civil, sans État, donc hors de l'histoire, n'ont pas franchi la barbarie propre à l'absence des lois, ils restent dans le pôle négatif, sans véritable expression humaine. Tandis que chez Rousseau, les sociétés sauvages soulèvent un problème pointu sur la forme des gouvernements, l'amenant à considérer les exceptions contingentes. Ainsi, les nations sauvages expliquent la fragmentation ponctuelle et conséquente de l'histoire universelle. Ces deux conceptions coexistent dans la philosophie de Rousseau (bien que tout son plan d'applicabilité – anthropologique et politique – soit toujours orienté par l'historicité universelle) ; et le *Contrat* en donne la preuve, puisque tantôt il fait référence à l'historicité du second *Discours* – en parlant de l'homme naturel –, tantôt il ouvre une exception pour les sociétés sauvages, en affirmant catégoriquement qu'elles n'ont pas besoin d'un État pour bien se gouverner.

Il en est de même pour la raison, car Rousseau la considère à la fois dans ses progrès généraux et universaux – en tant que résultat des progressions de la perfectibilité et des révolutions de l'historicité – et dans la réalité des peuples sauvages, comme pensée-agir qui fait irruption dans l'histoire présente. Dans ce sens, le second *Discours* montre bien que les sauvages sont suffisamment éclairés pour subvenir à leurs besoins et se gouverner dans une étonnante unité d'intérêt, unité qui est d'ailleurs le plus grand bien requis par le *Contrat* pour le bon maintien du corps politique. P. Burgelin ne parvient pourtant pas à circonscrire cette raison, cet agir-pensée pour la formation finale d'Émile. Certes, il considère dans cet extrait les avancées nécessaires auxquelles Rousseau fait référence : Émile ayant plus comparé, plus vu, plus réfléchi, etc. C'est une évidence. Émile, une fois préparé à affronter le monde civil, a besoin d'autres connaissances.

Si Émile en tant qu'homme naturel est le terme achevé de la pédagogie, il faut ajouter que toutes les caractéristiques que Rousseau préconise pour son élève, en équivalence avec le sauvage et en opposition à l'élève-paysan, se poursuivent jusqu'à la

formation finale d'Émile. Non seulement elles perdurent, mais elles vont jalonner toute forme de réflexion spéculative qui s'y ajoutera.

Pour approfondir notre argumentation, examinons le passage du livre IV de l'*Émile* qui unit et distingue les termes :

Mais considérez premièrement, que 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 voye par ses yeux, qu'il sente par son cœur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison. Dans cette position il est clair que la multitude d'objets qui le frappe, les fréquens sentimens dont il est affecté, les divers moyens de pourvoir à ses besoins réels, doivent lui donner beaucoup d'idées qu'il n'auroit jamais eues ou qu'il eut acquises plus lentement. Le progrès naturel à l'esprit est accéléré mais non renversé. Le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes quand il y sera simple spectateur. Rien n'est plus propre à rendre sage que les folies qu'on voit sans les partager, et celui même que les partage s'instruit encore, pourvu qu'il ne soit pas la dupe, et qu'il n'y porte pas l'erreur de ceux qui le font.<sup>1893</sup>

Survient ainsi « l'accomplissement de l'homme naturel »<sup>1894</sup>, qui n'est plus l'homme naturel de l'état de nature, puisque les qualités alors requises sont « tout-à-fait hors de la portée de l'homme Sauvage »<sup>1895</sup>. Et si nous reprenons le second *Discours*, nous y remarquons que Rousseau avait déjà empêché par avance cette interprétation lorsqu'il donne la réplique à Voltaire : « Quoi donc ? Faut-il détruire les Sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les Ours ? »<sup>1896</sup>. Rousseau reprend ainsi, dans l'extrait cité précédemment, le sens universel de l'histoire et des progrès de la raison (« Le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes »). Cette évolution correspond aux répercussions réelles dans l'histoire dominante des peuples ; évolutions occasionnées – selon le second *Discours* – par les différentes révolutions et par la perfectibilité elle-même. Notons cependant, que les caractéristiques de cet homme naturel déjà formé sont pratiquement les mêmes que celles de l'homme des sociétés sauvages (« qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes, qu'il voye par ses yeux, qu'il sente par son cœur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison »). Le second *Discours* nous apprend précisément que les sociétés sauvages sont porteuses de ces qualités : le

---

<sup>1893</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 551.

<sup>1894</sup> P. Burgelin, « Notes et variantes », in *OC* IV, note 2, p. 1301.

<sup>1895</sup> *DI*, Notes, *OC* III, note VI, p. 199.

<sup>1896</sup> *Ibid.*, note IX, p. 207.

sauvage ne se laisse pas séduire par le mode de vie européen – comme le prouve, entre autres, l'exemple déjà évoqué de l'« Indien de Buenos Aires », dans la note VIII de ce discours –, ils voient par leurs propres yeux (désir et besoin limités aux relations concrètes avec les choses) et sentent par le cœur – bien qu'initiés au monde des comparaisons –, agissent et vivent pour le présent, en accord donc avec les besoins réels, et rien ne les gouverne que leur propre raison. Comme le note A. Charrak, les sociétés de la période des cabanes ne sont peut-être même pas à la hauteur de la radicalité requise pour Émile, notamment en ce qui concerne la question de l'augmentation des forces par rapport aux besoins<sup>1897</sup>. Mais le plus important, et Rousseau le précise dans la seconde partie du second *Discours*, est que l'association force-nécessité ne soit pas médiatisée par la propriété, de sorte que les sauvages de cette période restent dans une condition d'autonomie, sans avoir besoin de la force d'autrui pour réaliser leurs activités et subvenir à leurs besoins réels.

C'est sans doute l'extrait cité ci-dessus, tiré du livre IV de l'*Émile*, qui a incité les historiens à affirmer qu'Émile n'est pas un sauvage : car ils ne le comprennent et ne le conçoivent que dans le pur état de nature<sup>1898</sup>. Le pari de former Émile comme un homme naturel comprend aussi les enjeux du sauvage, ponctuant bien sa nouvelle configuration, désormais cultivée. Le sauvage n'est donc pas du tout exclu. La trame terminologique est incontestablement complexe et tend à brouiller la compréhension du lecteur<sup>1899</sup>. Tantôt Rousseau affirme que son élève n'est pas ou ne doit pas être, dans sa formation finale, comme le sauvage (primitif), tantôt il le conçoit comme un sauvage (éclairé). Pour comprendre cette trame imprégnée de nuances, il faut décortiquer la sauvagerie, en la subdivisant en trois formules distinctes du sauvage, qui restent néanmoins interconnectées. Le premier terme, déjà éloigné d'Émile – « pour n'être pas si fainéant qu'un sauvage » – depuis le livre III, renvoie à l'homme sauvage de l'état de nature. Celui-ci représente l'état d'autosuffisance et de bonté naturelle. Mais comme sa réalité est démunie de sociabilité, ces éléments ont besoin d'un autre vecteur qui effectue

---

<sup>1897</sup> A. Charrak, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., note 1, p. 741 : « même l'âge des cabanes, où se jouent tant d'inventions dont Émile fera l'apprentissage au livre III, ne présente pas le visage d'un tel décalage entre l'augmentation des forces et la modestie des besoins ».

<sup>1898</sup> Voir par exemple Florent Guénard, « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde », *Archives de Philosophie*, 2009/1 (tome 72), « Relire l'*Émile* aujourd'hui », p. 10-11 : « En effet, il ne s'agit nullement de faire d'Émile un sauvage, mais bien de l'intégrer à un ordre civil et politique ».

<sup>1899</sup> « La méthode est familière à Rousseau ; il a déjà incarné ses notions sur l'homme de la nature dans le bon sauvage du *Discours sur l'inégalité* [...] Il s'agit donc d'une discipline de pensée, qu'il sait difficile à soutenir » (P. Burgelin, « Introductions – *Émile* », in *OC IV*, p. CXXI).

l'intermédiation des qualités primitives pour Émile, en passant par une formation adéquate du *moi* relatif et donc de la socialité. Ainsi, la deuxième figure du sauvage est maintenant mise en place : l'homme des sociétés sauvages, non comme réalité empirique, mais comme élément de la généralisation conceptuelle héritée du second *Discours*. Quand Rousseau dit : « Mon élève est ce sauvage », il a en tête non pas encore un miroir de sa réalité personnelle, interne, mais le concept catalyseur des sauvages (« la plupart de ces Sauvages »). C'est le sauvage qui, selon Rousseau, juge mieux qu'un philosophe, déjà initié au monde moral, vivant dans une société unie par des coutumes et pourvue d'un « langage populaire », social, avec des facultés virtuelles perfectionnées et un *moi* relatif pas encore aussi corrompu que celui de l'homme civil. Si d'un côté, il faut laisser derrière soi la condition de sauvagerie, il faut également inclure son autre visage, désormais sociable. Avec perspicacité, Yves Vargas a bien compris cette dynamique :

Il faut inclure l'exclu, car il ne s'agit plus ici d'expliquer la sauvagerie naturelle mais la sociabilité naturelle et donc la préfiguration du social dans le sauvage à partir du sauvage, et tout en l'arrachant à sa sauvagerie. Si l'enfant est déjà un homme, si sa force est déjà une faiblesse, si son apathie est déjà une passion, si ses ténèbres sont déjà des lumières, c'est parce que ce sauvage-là doit être déjà social.<sup>1900</sup>

L'élément sauvage est ainsi scindé, il s'éloigne de la sauvagerie naturelle, mais maintient une sauvagerie sociable, capable de fournir l'exemple du sens commun et d'une sociabilité particulière tout à fait différente de celle de l'homme civil. Et si nous reconsidérons la note de A. Charrak, précédemment citée, nous pourrions apparemment dire que cette médiation serait mieux illustrée avec les sauvages qui précèdent l'état des sociétés naissantes. Cependant, ces sauvages des formations familiales – sans constitution sociale et sans langue nationale –, bien qu'ils se maintiennent dans l'intégrité de la constitution primitive, ne parviendraient pas à fournir à Émile la complétude d'un *moi* relatif pleinement social, comme aussi la configuration de l'amour adaptée à la vie sociale<sup>1901</sup>. Le moyen terme est nécessaire pour accomplir le passage d'un mode de sauvagerie à un autre, donc sans exclure toutes les caractéristiques de la sauvagerie elle-même. Ou, tout au plus en excluant la partie de la sauvagerie qui est contraire à l'établissement des lois.

---

<sup>1900</sup> Y. Vargas, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1995, p. 108.

<sup>1901</sup> Cf. B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, p. 90.

Néanmoins, même le sauvage de la période des cabanes, des sociétés naissantes, n'est pas entièrement suffisant pour la réalité dans laquelle Émile est projeté car, comme l'enfant, le sauvage « élevé pour son état n'en sortant jamais, ne pourroit être exposé aux inconvénients d'un autre »<sup>1902</sup>. Les qualités sont conformes à l'idéalisation d'Émile mais, comme déjà dit, « avec cette différence qu'Émile ayant plus réfléchi, plus comparé d'idées, vû nos erreurs de près », etc., est plus apte à la vie civile. Il est certain qu'« Émile n'est pas un sauvage à releguer dans les déserts », et en ce sens, certains commentateurs ont raison d'affirmer qu'Émile n'est pas conçu comme sauvage. Cependant, dans une apparente incongruité, Rousseau réaffirme : « c'est un sauvage fait pour habiter les villes ». Ainsi apparaît une toute nouvelle figure du sauvage, qui représente à la fois une évolution et une involution du paradigme du sauvage. Évolution dans le sens où ce nouveau sauvage est conçu pour être inséré dans la vie civile, faisant le passage de la sociabilité sauvage à la sociabilité civile (« qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitans, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux »<sup>1903</sup>). Et involution dans le sens où ce sauvage cultivé doit sauvegarder l'éducation des sens et l'autonomie des sauvages. Le sauvage est alors substantivé, et les termes civil, éclairé, cultivé, fonctionnent désormais comme adjectifs qualificatifs du sauvage ; et c'est Émile, précisément parce qu'il est conçu comme un homme naturel et sauvage, qui lui donne un sens positif, car la vie civile en elle-même, telle qu'elle se présente à Rousseau, est décadente. En ces termes, le geste de Rousseau, de projeter un sauvage dans la vie civile, rappelle la proposition de Leibniz à laquelle nous avons fait allusion au début de ce chapitre. Comme il peut aussi faire revivre la figure de Robinson pour effectuer ce passage, en prenant maintenant non plus son expérience d'autonomie sur l'île déserte, mais son retour au monde civil<sup>1904</sup>.

P. Burgelin a observé que le syntagme « homme naturel » convient à la formation finale d'Émile. Et nous soulignons que les caractéristiques du sauvage l'accompagnent

---

<sup>1902</sup> *E*, I, OC IV, p. 252.

<sup>1903</sup> *Ibid.*, III, p. 484.

<sup>1904</sup> Comme l'a remarqué Y. Vargas (op. cit., p. 109) : « ce n'est pas la nature première, l'état de nature, qui peut graver la ville au fond du sauvage même si cela est conforme à sa nature seconde [...] Le sauvage apprendra à quitter son désert pour la ville grâce à Robinson, ce citadin qui a quitté sa ville pour le désert », car « Robinson apporte les gestes de la civilisation dans la naturalité et à condition de le soustraire à toute historicité, il est l'image inversée et fidèle d'Émile aspiré par le social [...] La société que le désert efface en Robinson se dessine en pointillé dans Émile qui découvre l'utilité du travail, des échanges, etc. ». Ainsi, « Émile reconnaît en Robinson sa propre aspiration ; il se reconnaît, et submergé par un enthousiasme qui lui tourne la tête, il se jette irrésistiblement [...] dans cette société épurée du politique comme vers son lieu naturel d'« établissement » ».

pratiquement à chaque étape, tantôt comme une qualité proche de l'homme sauvage, tantôt comme des éléments plus proches du sauvage réel. Ces derniers laissent désormais la place au nouveau sauvage, maintenant doté d'un appareil intellectuel et culturel, aussi étrange qu'inutile aux sociétés sauvages. Émile est un homme naturel et sauvage, comme l'affirme Rousseau tout au long de son traité d'éducation. Et tous les commentateurs qui n'ont pas omis les développements de cette nomenclature, exposent, côte à côte, les deux terminologies. Comme, entre autres, P. Burgelin : « Mais qui a vu “les vrais principes” connaît leur illusion et voit “l'homme de la nature”, Émile, le sauvage qui a bien accédé aux lumières »<sup>1905</sup>. Et puis Tanguy L'Aminot : « Émile est un homme de la nature, un sauvage donc, et Rousseau montre ici le lien qui unit son traité d'éducation au *Discours sur l'inégalité* »<sup>1906</sup>. Nous ajouterions que cette union thématique dans l'œuvre de Rousseau englobe pareillement le premier *Discours*, les notes déjà mentionnées de la *Préface de Narcisse* et d'autres écrits, car il s'agit effectivement de l'articulation générale du paradigme sauvage. La question que nous posons tend à examiner s'il y a quelque chose qui qualifie une différence en ces termes, ou si l'homme naturel et le sauvage apparaissent exactement comme porteurs des mêmes qualités.

Il faut d'abord observer que, si quelque chose les distingue, ils ne sont nullement antinomiques. Si l'homme naturel gagne en évidence avec la formation finale, et si la figure du sauvage jalonne toute l'éducation négative d'Émile jusqu'à la fin, cette discontinuité apparente entre les deux figures ne suffit pas à dénoter un quelconque antagonisme. Au contraire, les deux figures sauvegardent le principe capital de l'unité avec la nature, avec ce qui est naturel dans l'homme. Le terme sauvage, alors plus lié à la sauvagerie sociable qu'à l'homme sauvage, révèle des propriétés particulières. Nous demandons au lecteur la permission de citer un passage de Gustave Lanson, qui nous aide à élucider la distinction des qualités à propos des termes en question :

Le moment de l'évolution humaine où il [Rousseau] s'arrête avec complaisance, avec une sympathie enthousiaste, c'est la vie sauvage ou patriarcale, la vie des tribus qui vivent de chasse ou de pêche, la vie des peuples pasteurs, avec peu de lois, presque pas de classes, et surtout pas de différences de manières. Ce que lui fournissaient Rome et Sparte dans le premier discours, les sauvages d'Amérique et les patriarches de la Bible le lui fournissent maintenant : une représentation enchanteresse de mœurs simples [...].<sup>1907</sup>

---

<sup>1905</sup> P. Burgelin, « Notes et variantes », in *OC* IV, note 1 (réf. à la p. 549), p. 1494.

<sup>1906</sup> T. L'Aminot, « Introduction » [à l'*Émile*], in *OCT* VII, *Écrits pédagogiques* I, note 3, p. 581.

<sup>1907</sup> Gustave Lanson, « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *ASJRR*, t. VIII, 1912, p. 13.

Ce texte, qui a un peu plus d'un siècle, dégage une perception qui échappe encore à de nombreux historiens contemporains sur la pertinence du sauvage. Dans notre plan d'exposition, nous montrons le caractère douteux de l'exemple des Anciens dans l'œuvre de Rousseau, qui tantôt les loue, tantôt les critique durement en soulignant les vices et la dégénérescence de l'antiquité depuis le premier *Discours*. S'il est une figure des peuples pastoraux qui se rapproche de la qualité des sauvages, ce n'est pas tant celle du paysan que celle des sociétés barbares de vie nomade. Mais ce qui semble le plus curieux dans cet extrait, c'est la mise sur un même plan des sauvages américains et des patriarches de la Bible dans le second *Discours*, car l'expression de ces derniers dans ce discours ne correspond pas exactement au « juste milieu ». Le mérite subjectif des patriarches, qui ne jouissent pourtant pas d'une présence empirique, rend explicite le discours d'autorité qui doit, dans l'historicité génétique, être placé à l'arrière-plan ; en effet, la valeur de la description purement profane et l'importance des données observables pour la méthodologie et le développement de la théorie de l'homme sont irremplaçables.

Il est tout à fait vrai que le *Lévite d'Ephraïm* fournit cette approximation, non seulement de la simplicité de la coutume, mais aussi de la liberté et de l'absence de lois : « Dans les jours de liberté où nul ne régnoit sur le peuple du Seigneur, il fut un tems de licence où chacun, sans reconnoître ni magistrat ni juge, étoit seul son propre maître et faisoit tout ce qui lui sembloit bon ». Dans cette période, « Israël, alors épars dans les champs, avoit peu de grandes villes, et la simplicité des ses mœurs rendoit superflu l'empire de loix »<sup>1908</sup>. Mais il faut signaler que dans cette même période « tous les cœurs n'étoient pas également purs, et les méchants trouvoient l'impunité du vice dans la sécurité de la vertu »<sup>1909</sup>. Rousseau emploie ici une expression qu'il n'utilise jamais à l'égard des sauvages : « méchants ». Et si nous prenons cette expression à la lumière du second *Discours*, nous verrons que ce type d'homme n'est possible qu'au moment où les relations avec les choses sont médiatisées par l'idée de propriété ; idée aux contours encore peu lisibles dans les sociétés sauvages. De la même manière par rapport aux vices. Dès les notes du premier *Discours*, Rousseau réaffirme, en évoquant Montaigne, que les sauvages ne connaissent pas même le nom des vices.

---

<sup>1908</sup> *LE*, chant premier, *OC* II, p. 1208-1209.

<sup>1909</sup> *Ibid.*, p. 1209.



Notre lecteur pourrait, en prenant le livre II de l'*Émile*, réfuter cette ignorance des vices ou des mauvaises actions en général et attribuer, par conséquent, la méchanceté aussi aux sauvages, car c'est Rousseau lui-même qui affirme que « tous les sauvages sont cruels »<sup>1910</sup>. Le fait que les sauvages soient cruels et sanguinaires est une information dont le second *Discours* ne nous a pas privés. C'est la caractéristique qui empêche toute forme d'idéalisation ou de mythification des sauvages. Pourrions-nous simplement homogénéiser la cruauté et la méchanceté, en aplanissant ainsi leurs traits particuliers ? Il est probable que tout homme mauvais soit également cruel ; mais à l'aune de l'étude des relations de l'homme et de la société, on ne saurait affirmer le contraire, à savoir que tout homme cruel est semblablement méchant. La première preuve en est l'homme sauvage lui-même qui, par l'immédiateté des réflexes de l'instinct naturel peut être capable de faire du mal à un semblable. Nonobstant, l'*Essai* nous apprend qu'il ne s'agit pas d'une méchanceté morale. Et le deuxième exemple, est celui des hommes des sociétés sauvages. Si ceux-ci sont cruels, comme nous le lisons dans la seconde partie du second *Discours* et dans le livre II de l'*Émile*, « leurs mœurs ne les portent point à l'être », parce que « cette cruauté vient de leurs aliments »<sup>1911</sup>. Et puis Rousseau précise l'objet d'une telle cruauté : « Ils vont à la guerre comme à la chasse et traitent les hommes comme les ours »<sup>1912</sup>. Du reste du texte (« Homère fait des Cyclopes mangeurs de chair des hommes »<sup>1913</sup>), on comprend que l'*Émile* fait référence à l'anthropophagie. Si cette pratique révèle un certain niveau de cruauté, le fait de se nourrir de chair animale dénote aussi une sauvagerie, une cruauté et une habitude qui ne conviennent pas au corps humain. À l'évidence, nous n'échappons pas à la cruauté des sauvages ; soit par la vengeance décrite dans le second *Discours*, soit par l'habitude alimentaire évoquée dans l'*Émile*, la cruauté leur est inhérente. Mais comme les sauvages n'ont aucune raison de faire régulièrement du mal à leurs semblables – ce qui serait la caractéristique du mode de vie postérieure à l'avènement de la propriété – ils ne sont pas méchants<sup>1914</sup>. Voici leur avantage par rapport

---

<sup>1910</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 411.

<sup>1911</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1912</sup> *Ibid.*

<sup>1913</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>1914</sup> « On peut attribuer le vice humain à la société civilisée ou à la civilisation », écrit R. Masters, mais « non aux groupes sociaux en tant que tels, parce que c'est seulement après le perfectionnement des arts qui dépendent de l'échange que l'homme cesse effectivement d'être « libre et indépendant ». Ainsi « nous pouvons voir maintenant plus clairement non seulement pourquoi Rousseau a pu faire l'éloge de la société sauvage, comme celle où la condition humaine était 'la meilleure', [...] mais aussi pourquoi sa critique de la corruption de la société est si directement dirigée contre la propriété. La prétention de posséder des biens immédiatement nécessaires pour sa conservation dans l'état de nature ou dans la société sauvage n'entraîne pas nécessairement une corruption, parce qu'elle est mise en application par la force naturelle de chaque

aux temps bibliques, comme par rapport à l'exemple des Anciens ou encore par rapport à la Suisse elle-même<sup>1915</sup>.

Cela dit, il est impératif d'expliquer les deux caractéristiques éminentes qui justifient le choix de Rousseau de comparer son élève au sauvage plutôt qu'à l'élève-paysan. La première concerne le tempérament, la seconde une exigence méthodologique. Rousseau comprend le tempérament comme une qualité absolument redevable aux mœurs, qui précède même ce que l'éducation positive ajoutera en termes de connaissances, de science, etc. Car, bien que « les sciences ne doivent pas être négligées [...] elles ne doivent pas précéder les mœurs »<sup>1916</sup>. Le tempérament, la constance de l'agir basés sur les coutumes, fonctionneront comme une sorte de bouclier pour préserver Émile de la domestication du monde des opinions, le protégeant d'une transmutation instantanée en homme du monde. « C'est homme [-là] n'est [...] plus l'homme de la nature, c'est l'homme privé, l'homme domestique, l'homme que les hommes ont dressé pour eux »<sup>1917</sup>. « L'homme de la nature a disparu pour ne jamais revenir »<sup>1918</sup>, l'histoire ne revient pas en arrière. Et avant d'identifier et de révéler cet homme naturel dans l'intériorité du Jean-Jacques des écrits autobiographiques, c'est à l'éducation de reformuler cet homme naturel et sauvage, « nourri dans l'ordre de la nature mais élevé pour la société »<sup>1919</sup>. Et pour cela, Rousseau procède par observation, par les modèles qu'Émile peut intérioriser. En ce sens, Robinson constitue un moment de cet arsenal, le moment de la quasi-solitude, de l'autonomie. Le paysan, avec son habitude corrompue, ne remplit pas pleinement la fonction de modèle, car l'habitude acquise par la pratique d'autorité n'est plus naturelle<sup>1920</sup>. Seule l'habitude formée dans l'observation de l'ordre de la nature « endurent leur tempérament »<sup>1921</sup>. Et le conditionnement physique – qui sert « pour renforcer le tempérament et la santé »<sup>1922</sup> –, bien qu'identifié aussi dans l'exemple des paysans et des

---

individu (qui met une claire limite à la capacité d'un homme d'en attaquer d'autres), et qu'elle est restreinte par l'usage direct auquel ces possessions sont soumises » (R. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 221).

<sup>1915</sup> En Suisse, « leur vie isolée et simple les rendoit indépendans ainsi que robustes ; chacun ne connoissoit de maître que lui », cela jusqu'à ce qu'ils commencent la « fréquentation d'autres peuples » (*PCC, OC III*, p. 916.).

<sup>1916</sup> *MMM, OC IV*, p. 7.

<sup>1917</sup> *E-MF, OC IV*, p. 56.

<sup>1918</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>1919</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>1920</sup> *E, V, OC IV*, p. 800 : « La plupart des habitudes que vous croyez faire contracter aux enfans et aux jeunes gens ne sont point de véritables habitudes, parce qu'ils ne les ont prises que par force et que les suivant malgré eux ils n'attendent que l'occasion de s'en livrer ».

<sup>1921</sup> *Ibid.*, I, p. 259.

<sup>1922</sup> *Ibid.*, p. 272.

Spartiates, n'est pas rattachable à la liberté, au bon usage des sens, comme il l'est chez les sauvages.

La deuxième caractéristique, qui manifeste les particularités de la terminologie sauvage par rapport à celle de l'homme naturel vivant en société, est la présence empirique. C'est une exigence méthodologique de la théorie de l'homme déjà exprimée depuis le second *Discours* et reprise dans l'*Émile* :

Ce qui me rend plus affirmatif, et, je crois, plus excusable de l'être, c'est qu'au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement et ne me fie qu'à l'observation. Je ne me fonde point sur ce que j'ai imaginé, mais sur ce que j'ai vu. Il est vrai que je n'ai pas renfermé mes expériences dans l'enceinte des murs d'une ville, ni dans un seul ordre de gens : mais après avoir comparé tout autant de rangs et de peuples que j'en ai pu voir dans une vie passée à les observer, j'ai retranché comme artificiel ce qui étoit d'un peuple et non pas d'un autre, d'un état et non pas d'un autre, et n'ai regardé comme appartenant incontestablement à l'homme que ce qui étoit commun à tous, à quelque âge, dans quelque rang, et dans quelque nation que ce fut.<sup>1923</sup>

Par la suite, après avoir expliqué la méthodologie à suivre, Rousseau déclare qu'il ne s'agit pas, avec *Émile*, « d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois ». Certes les sauvages ne sont pas les seuls à être étudiés, la théorie de l'homme procède selon la comparaison globale de peuples et de lieux les plus distincts. Sa méthodologie exige non seulement cette pluralité, mais aussi le relativisme de la raison, du jugement. La réception européenne des sauvages du Nouveau Monde est critiquée par Rousseau, justement à cause de l'absence de ce dernier critère. Les voyageurs, les missionnaires et les philosophes, lorsqu'ils évaluent l'autre-sauvage à travers le spectre de leur propre raison et de leurs propres coutumes, restent en deçà de la réalité de l'autre, ils ne conçoivent et ne connaissent qu'eux-mêmes. Comme nous l'avons vu, Rousseau s'efforce de mener son étude de la condition humaine avec le plus d'impartialité possible. L'homme civil, l'enfant et le philosophe sont des figures présentes donc exposées au regard de Rousseau ; mais il affirme et réaffirme au détriment de ces types-là que son élève est formé en tant qu'homme naturel, comme un nouveau type de sauvage. Mais quelle est la raison principale de la défense résolue de cette double nomenclature ? C'est que ces dernières figures conservent, dans leur constitution anthropologique, les éléments primitifs propres à l'homme. Non pas à l'homme de l'homme, mais à l'homme avant

---

<sup>1923</sup> Ibid., IV, p. 550.

d'être déformé, avant donc d'acquérir une deuxième ou une troisième nature qui ne correspond plus à sa nature première.

L'homme naturel du second *Discours* n'est pas observable, mais il est une abstraction conjecturale, un concept, une nécessité méthodologique et théorique pour la connaissance de l'homme en général et dans son actualité défigurée. L'homme de l'homme a étouffé et transformé tout ce qui lui était naturel et n'a rien ajouté pour suppléer cette première nature. Les Anciens, les héros de l'antiquité, bien qu'ils aient eu leur moment exemplaire, glorieux, vertueux, ont malgré tout dégénéré au cours du progrès de l'histoire. De surcroît ils ne se prêtent plus à l'observation, ne possédant donc plus la qualité de la présence. Le paysan qui pourrait servir d'exemple pour la Corse, pour la Pologne et même pour la France est pourtant disqualifié pour servir de modèle à Émile, car son habitude est frelatée, sa liberté transformée en obéissance, en esclavage, etc. Les exemples semblables à Émile sont rares en Europe, et leur dispersion ne garantit pas également la force nécessaire pour exprimer les qualités naturelles de l'homme. Il reste donc les sauvages. Mais même les sauvages apportent avec eux des caractéristiques culturelles qui sont des conséquences d'une culture locale, comme par exemple l'anthropophagie. Rousseau doit donc filtrer et transposer les caractéristiques des sauvages – juste celles qui composent le tableau plus général de la constitution naturelle de l'homme – au concept des sociétés sauvages. C'est au niveau conceptuel que Rousseau reformule la sauvagerie.

Il s'agit d'une caractéristique que le paysan pourrait fournir à Rousseau, et qu'il fournit lorsqu'il est considéré dans un autre registre, non moins important, mais sur un autre plan d'applicabilité que celui du cadre général de la théorie de l'homme. Le paysan, avec son autonomie dégradée, cède la place au sauvage, qui prend l'avantage dans l'ensemble des types anthropologiques dans l'*Émile*. Il serait inutile de répéter ici les nombreuses occurrences où Rousseau témoigne de la présence de la « plûpart des Peuples Sauvages qui nous sont connus ». Émile, bien qu'imaginaire et abstrait, est lui-même un concept de la théorie de l'homme, et sa zone de composition est principalement constituée par la reformulation des concepts de l'homme naturel et sauvage. Même la proposition de Leibniz ne va pas aussi loin dans le remaniement conceptuel.

Ni l'homme naturel de l'état de nature, qui doit suivre infailliblement la marche des révolutions, ni l'homme naturel pensé dans la première enfance d'Émile ne portent

en eux l'élément du refus. Seul le concept des sociétés sauvages fournit l'exemple du refus nécessaire à la confrontation entre deux mondes, le naturel et le civil. Rousseau distingue, comme Cassirer l'a souligné, « le plus précisément entre forme empirique et forme idéale de la société, entre ce qu'elle *est*, dans les conditions actuelles, ce qu'elle *peut* être et ce qu'à l'avenir elle *devra* être »<sup>1924</sup>. L'auteur considère alors comme société actuelle uniquement la société civile, immergée dans le monde des opinions et de l'esclavage. Il oublie que, outre la société naissante – en tant que concept historique –, il existe les sociétés sauvages réelles. Et surtout que celles-ci constituent un concept catalyseur des traits *unianthropologiques* issus de la sauvagerie, en faisant la médiation équilibrée entre la société civile actuelle et celle idéalisée du *Contrat*. La société civile, poursuit Cassirer, « restera toujours ce qu'elle fut si ne s'y oppose pas un impératif catégorique, une volonté absolue de renouvellement »<sup>1925</sup> ; et s'interroge sur les moyens, sur les conditions d'émergence d'une telle volonté au milieu d'une société figée dans ses coutumes et ses jugements. Il sait que « le système éducatif de l'*Émile* veut justement prévenir une telle sujétion »<sup>1926</sup>, et nous croyons que c'est dans ce sens que Rousseau conçoit Émile comme homme naturel, et notamment comme un sauvage différencié. Car seul l'exemple des « sauvages d'Amérique » peut actualiser – même lorsqu'ils sont confrontés au monde civil – le sentiment du refus, le maintien des habitudes et des besoins naturels.

Tout comme les sauvages ont épaté les rois, les voyageurs et les philosophes en refusant d'accepter la vie civile, Émile, homme naturel et sauvage éclairé, doit surprendre et étonner ses pairs dans les villes. Il est « cet homme rare », et doit se montrer à la société actuelle « sous une forme absolument différente » : « Assurément il doit être fort étranger à leurs yeux »<sup>1927</sup>. Du point de vue de l'homme de l'homme, Émile est pratiquement une aberration. Puisque même inséré dans la tourmente sociale, il ne ressemble pas, il n'est pas l'analogue de l'homme du monde, il est l'homme naturel, la métamorphose du sauvage, alors éclairé, adapté et conçu presque comme un *Frankenstein*, une anamorphose aux yeux de l'homme civilisé, vu que la « morale du monde a d'autres maximes »<sup>1928</sup>. Et cette différence vient en effet de son intériorité, de sa constitution

---

<sup>1924</sup> Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 116.

<sup>1925</sup> Id., Ibid., loc. cit.

<sup>1926</sup> Id., Ibid., p. 117.

<sup>1927</sup> Ibid. IV, p. 549.

<sup>1928</sup> *LdA*, OC V, p. 40.

primitive qui, avec la superposition d'un nouvel homme naturel et d'un sauvage cultivé, met en conflit l'historicité de l'homme naturel et l'histoire en devenir des sociétés sauvages avec l'histoire présente et déterminée de la société civile. Ainsi, l'homme naturel est réélaboré, le sauvage substantivé et le paradigme sauvage couronné grâce à la figure la plus éminente de la théorie de l'homme : Émile.

## CONCLUSIONS

### *Émile et Sophie, ou les Solitaires :* le dénouement inachevé du paradigme sauvage

L'on peut se demander pourquoi rechercher ailleurs, dans un texte inachevé, le résultat final, les effets ou encore les contraintes possibles d'un paradigme sauvage qui avait conclu avec l'*Émile* un cycle de la théorie de l'homme, en formalisant à peu près une métathèse du sauvage, au sens d'une métamorphose finale. *Émile et Sophie, ou les Solitaires*<sup>1929</sup>, bien qu'inaccompli, apporte une réflexion extrêmement révélatrice sur les déploiements d'Émile face à l'affrontement de la vie dans le tourbillon de la ville. Mais, ce qui explique notre approche de ce roman, c'est surtout le traitement des éléments issus de la sauvagerie qui y est fait. Ainsi, nous chercherons à démontrer dans quelle mesure ces éléments ont été affectés dans la vie urbaine.

On observe généralement comment Rousseau projette sur son personnage ses angoisses, nées des persécutions, de la maladie, de la pauvreté, des déceptions amoureuses dont il fait l'objet, etc.<sup>1930</sup> Bien des passages rappellent la *Nouvelle Héloïse*, ou ses sentiments pour Mme de Warens décrits dans ses *Confessions*. En plus d'assumer les sentiments de Rousseau, Émile solitaire incarne à certains passages le double de la société naissante<sup>1931</sup>. Par exemple, lorsqu'il évoque le terme utilisé dans le second *Discours* – le « funeste hasard » – pour marquer le passage d'un état à l'autre, c'est-à-dire de l'état de la société naissante à l'avènement de l'agriculture et de la métallurgie, parvenant à des conséquences dont nous avons parlé à plusieurs reprises. Ainsi, Émile regrette dans les *Solitaires* à propos de son maître : « Retraite funeste, qui m'a livré sans retour aux horreurs de mon sort ! »<sup>1932</sup>. Là, tout comme dans le récit de la révolution technique de l'agriculture et de la métallurgie, cette « retraite funeste » repousse Émile dans un état « de préjugés et de vices où vont se perdre de toutes parts l'innocence et le bonheur »<sup>1933</sup>, où, enfin, « le délicieux charme de l'innocence est évanoui »<sup>1934</sup>. C'est

---

<sup>1929</sup> Désormais les *Solitaires*.

<sup>1930</sup> Voir entre autres P. Burgelin, « Introductions – Emile et Sophie », in *OC IV*, p. CLIII-CLVII.

<sup>1931</sup> Tout Comme de l'humanité elle-même ; c'est qu'on a déjà remarqué à propos d'*Émile*, cf. Y. Vargas, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, p. 276-277.

<sup>1932</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 884.

<sup>1933</sup> *Ibid.*, p. 885.

<sup>1934</sup> *Ibid.*, p. 902.

ainsi qu'Émile se retrouve dans une condition sans retour, équivalente à celle de la société naissante. De même, cette « retraite funeste » fait aussi référence au « moment [...] affreux » que Rousseau a vécu auprès de Mme de Warens : moment également sans retour<sup>1935</sup>.

Le schéma de dédoublements prend la suite, et parfois de manière à remplacer d'autres dédoublements opérés auparavant. À certains moments dans l'*Émile*, par exemple, dans un mouvement bien connu de ses lecteurs, Rousseau devient le double de l'instructeur, et à d'autres passages le double d'Émile lui-même. Et dans les *Solitaires*, pour reprendre l'image de la « retraite funeste », le gouverneur qui se confondait autrefois avec Rousseau, devient le double de Mme de Warens. Tandis qu'en d'autres moments, l'image de cette dernière se mélange également avec celle du personnage de Sophie, lorsque celle-ci provoque chez Émile « les divers sentiments » que Mme de Warens avait provoqués chez le jeune Rousseau<sup>1936</sup>.

Certes, quelques-uns de ces dédoublements corroborent l'analyse de la période des épreuves dans la ville à laquelle Émile est soumis ; mais ce n'est pas notre principal axe d'intérêt. Deux autres questions nous interpellent davantage : l'une concernant le temps, et l'autre concernant les sens, ou plutôt, l'une sur l'instant présent, et l'autre sur le déséquilibre entre force (psychologique) et sens. Nous traiterons la deuxième question par la suite ; dans l'immédiat, nous tâcherons de démontrer pourquoi l'instant apparaît comme la clé la plus pertinente pour comprendre l'impact de la vie urbaine sur la vie d'Émile. Ensuite, nous enquêterons sur ce qui peut être dégagé du rôle que Sophie joue dans les *Solitaires*. Y-a-t-il là une *qualitas* inattendue ou quelque chose qui échappe aux propos de l'auteur ? Enfin, dans les *Dernières remarques*, nous essayerons de préciser quelques détails sur l'interprétation du sauvage chez Rousseau.

#### A. « L'abîme du neant » et l'instant englouti : détachement et égarement

*Je me perds dans la route obscure et tortueuse  
des souterrains qui les y conduiront.*

Rousseau, *Confessions*<sup>1937</sup>

---

<sup>1935</sup> C, VI, OC I, p. 263 : « ce doux sentiment de jouissance et d'espérance [...] me quitta pour jamais ».

<sup>1936</sup> ES, Lettre 1<sup>ère</sup>, p. 891. Voir aussi C, VI, OC I, p. 263.

<sup>1937</sup> C, XI, OC I, p. 590.



*L'heure sonne, quel changement ! A l'instant  
son œil se ternit, sa gaité s'efface, adieu la joie,  
adieu les folâtres jeux.*

Rousseau, *Émile*<sup>1938</sup>

Parmi les dédoublements énumérés ci-dessus, le double Rousseau-Émile s'impose comme le plus approprié pour traiter du rapport au temps<sup>1939</sup>, c'est-à-dire à l'instant présent et aux intervalles<sup>1940</sup>. Il n'est pas nécessaire de répéter ici ce que nous avons déjà exposé dans les chapitres III et IV, à savoir l'importance de vivre en soi et sans réserve le présent. Expérience nécessaire à l'équilibre des forces avec les besoins, comme aussi à l'équilibre des sens, donc entre la pensée et l'agir. L'homme sauvage, sans science du temps, vit le temps absolu du présent sans jouir d'un *moi* relatif. Il vit, comme le dit Althusser, « dans l'instantanéité de l'instant, l'instant du besoin, l'instant de la vie, l'instant du rapport sexuel », etc.<sup>1941</sup> L'homme de la société sauvage, homologue de celui de la société naissante, vit également en soi et dans le présent. Un passage cité précédemment associe ces deux exemples d'une « existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir »<sup>1942</sup>. Il s'agit donc d'un élément bien circonscrit, et qui n'est guère partagé par d'autres figures anthropologiques, tels que le paysan ou l'homme vertueux de l'antiquité.

---

<sup>1938</sup> *E*, II, *OC* IV, p. 419. Cette citation est employée à l'origine pour annoncer l'arrivée d'un « homme sévère et fâché » qui mènera l'élève à la chambre des livres (« triste ameublement pour son âge ») ; nous verrons néanmoins à quel point ce passage est pertinent et illustratif du présent exposé.

<sup>1939</sup> Outre sa relevance dans les *Solitaires*, la question du temps est une constante dans l'œuvre de Rousseau. Tout le second *Discours* se compose de révolutions dans le temps, intercalant différents types d'intervalles et de « moments », comme aussi dans l'*Essai*. La *Nouvelle Héloïse* et *Narcisse* sont exemplaires sur les moments que nous appellerons bientôt *ordinaires*. Comme par exemple dans l'*Émile*, où Rousseau développe tout le processus d'éducation basé sur la temporalité. À ce propos, cf. le chapitre « 6. Temporalités » in L. Mall, *Emile ou les figures de la fiction*, p. 184-218. L'analyse de la temporalité que fait L. Mall diverge bien de la nôtre, sauf dans le sujet *Unité, équilibre, plénitude : le présent et sa jouissance*, où nous trouvons des points en commun. En général, l'auteur se concentre principalement sur la temporalité du discours, du récit, se confondant tantôt avec le présent du lecteur, tantôt avec le futur idéalisé, etc. Sur les rapports entre temporalité et construction identitaire chez Rousseau, nous indiquons l'article de Jacqueline-Michèle Ansart, « Quête d'identité et temporalité chez Rousseau », *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, t. 168, n° 3 « Jean-Jacques Rousseau », juillet-sept., 1978, p. 261-272, avec lequel nous divergeons en beaucoup de points, mais qui ne cesse cependant d'être un texte intéressant à plusieurs égards.

<sup>1940</sup> Par ailleurs, la période des poursuites qui commence en 1762 nous donne l'un des meilleurs exemples d'intervalle compositionnel au niveau biographique : « Cet intervalle a commencé à l'époque dont je parle, et j'ai lieu de croire qu'il ne sera plus interrompu » (*RPS*, 1<sup>er</sup> promenade, *OC* I, p. 998) ; « cet intervalle de désœuvrement fut ma perte, en me laissant tourner mes réflexions sur moi-même » (*C*, IX, *OC* I, p. 424). Mais il y a aussi des intervalles qui composent un temps positif, comme par exemple dans le livre III des *Confessions*, et aussi dans l'*Émile*. Sur l'intervalle, voir aussi *D*, 2<sup>ème</sup> dialogue, *OC* I, p. 868, p. 872, note\*, p. 875. À la différence de notre lecture, Alexis Philonenko parle d'une « philosophie de l'intervalle » ou encore d'une « dialectique de l'intervalle », mais n'ayant en vue qu'une conception de l'intervalle développée dans l'*Émile*, cf. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Apothéose du désespoir*, notamment le « chapitre VIII – L'intervalle et le péril », p. 145-171.

<sup>1941</sup> L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 114.

<sup>1942</sup> Cf. *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC* III, p. 144.

Même si ce dernier vit pour lui-même, il ne le ne fait pas avec une intensité semblable. Émile, doit faire lui aussi l'expérience du présent dans la ville, en jouant une sorte de « civilité sauvage »<sup>1943</sup>. Toute l'approche sur la vie adulte d'Émile, doit être comprise à partir de cette expérience postulée par son gouverneur<sup>1944</sup>. Et s'il y a, dans *Émile*, une importance qui doit être accordée à la réflexion sur l'avenir – parce qu'en effet il y en a une, étant donnée la projection vers la vie sociale –, elle est néanmoins délimitée par l'économie des besoins, ou sinon par le soin du gouverneur apporté à l'avenir d'Émile<sup>1945</sup>.

Avec les *Solitaires* se referme un cycle d'égarement et de détachement du double Rousseau-Émile. Ce cycle est amorcé depuis une « faute » commise jadis à l'époque où Rousseau projetait ses désirs et ses angoisses dans une idéalisation centrée sur la figure de Mme de Warens<sup>1946</sup>. Le problème, dans son intégralité, est annoncé dès la première page de la première lettre des *Solitaires* : « tout me promettoit une douce vieillesse et une mort paisible<sup>1947</sup> dans les bras de mes enfans. Hélas ! qu'est devenu ce temps heureux de jouissance et d'espérance, où l'avenir embelissoit le présent [...] ? »<sup>1948</sup> (nous soulignons). Et le point de départ de ce cycle peut être repéré dans les *Confessions* : « En un moment je vis évanouir pour jamais tout l'avenir de félicité que je m'étoit peint [...] ce moment fut affreux »<sup>1949</sup> (nous soulignons derechef). Dans les deux cas, nous avons affaire à une réflexion sur l'avenir qui se substitue à l'expérience de vivre intégralement en soi, en dépit de la jouissance du présent. C'est comme si Jean-Jacques poussait l'égarement dans la forêt – raconté dans le livre III de l'*Émile*<sup>1950</sup> – à son extrême, à la fois pour lui et pour son élève. Mais, pour bien saisir les termes impliqués alors, commençons par déceler les nuances que le « moment » recèle.

Parmi les différents usages que Rousseau fait de ce vocable, nous en dégageons au moins quatre : i. le *moment ordinaire*, qui témoigne d'actes quotidiens, liés soit à une

<sup>1943</sup> Pour revenir sur la juste expression d'Yves Vargas, op. cit., p. 105.

<sup>1944</sup> « Je n'ai rien tant appris de vous dès mon enfance qu'à être toujours tout entier où je suis, à ne jamais faire une chose et rêver à une autre » (*ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 899).

<sup>1945</sup> Cf. à ce propos Y. Vargas, op. cit., p. 277-278, et L. Mall, op. cit., p. 195-196.

<sup>1946</sup> « Je retombai dans le même inconvénient dont j'avois senti l'effet auprès de Maman » (*C*, XI, *OC I*, p. 594).

<sup>1947</sup> Comme Jean-Jacques attendait lui aussi : « Je n'aspire qu'à mourir en repos » (Lettre DLXXV, à M. Moultoy, 9 mars 1765, in *OC-Dalibon*, t. XXV, Correspondances, t. IV, p. 97).

<sup>1948</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 881.

<sup>1949</sup> *C*, VI, *OC I*, p. 263.

<sup>1950</sup> *E*, III, *OC IV*, p. 448 : « Nous montons dans la forest, nous parcourons les champeaux, nous nous égarons, nous ne savons plus où nous sommes, et quand il s'agit de revenir nous ne pouvons plus retrouver nôtre chemin ».

vertu, à un goût, à un geste ou sentiment, mais sans grande influence sur l'état ou la conduite<sup>1951</sup>, ii. le *moment insaisissable*, celui qui nous échappe, fugace, ne laissant aucune trace ou indice précis ; iii. le *moment dilaté* qui présente parfois une « historicité », c'est-à-dire des traces qui jalonnent ses événements ou ses éléments composants, iv. le *moment intensif*, où les changements s'opèrent *in actio* sur « un état de choses », et qui peut être attrapé, car, comme « les Sons *Intenses* », il a « plus de force » et se fait entendre « de plus loin »<sup>1952</sup>. Donnons un exemple du premier type de moment d'après *L'engagement téméraire* : « mais si vous manqué un moment de prudence,/ Le moindre acte d'amour, un soupir, un regard,/ Un trait de jalousie [...] Vous privent à l'instant du droit que je vous laisse »<sup>1953</sup>. Maintenant un autre exemple pour le deuxième type : « Il est très difficile de conjecturer comment les hommes sont parvenus à connoître et employer le fer »<sup>1954</sup>. C'est le moment qui ne s'explique que par des hypothèses (« quelques incendie accidentel », « quelque Volcan », etc.). Le troisième type de moment peut être illustré par l'agriculture, qui porte sur son dos une « historicité », compte tenu que « le principe en fut connu longtems avant que la pratique en fût établie »<sup>1955</sup> ; tout comme « le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi »<sup>1956</sup>. Enfin, le quatrième type de moment : bien que n'ayant précisément pas d'« historicité », il est normalement précédé par des signes, des présages qui l'annoncent<sup>1957</sup>, comme le moment où « Christoph de Colomb [...] découvrit l'Amérique »<sup>1958</sup>. C'est le moment où s'altère quelque chose dans la chose même, i. e. dans l'essence même de l'homme<sup>1959</sup>, de l'espèce. Ainsi chez le Rousseau de « maman » et puis chez l'Émile de Sophie, mais aussi chez Dorante : « Presque dès ce moment mon ame en fut touché »<sup>1960</sup>. Bien que, dans ce dernier cas, l'intensité soit moindre. En plus

---

<sup>1951</sup> « Sont les moments où je cherche le plus à m'épancher ; mais ils sont courts, et n'influent point sur ma conduite » (Lettre DLXXIV, à M. Du Peyrou, Motiers, le 7 mars 1765, in *OC-Dalibon*, t. XXV, Correspondance, t. IV, p. 94).

<sup>1952</sup> *DM*, « INTENSE », *OC V*, p. 864.

<sup>1953</sup> *ET*, Acte premier, Scène IV, *OC II*, p. 894. Ou encore dans l'*Émile* : « le mépris de cet homme empoisonne à l'instant les applaudissemens des autres (*E*, IV, *OC IV*, p. 513) ; dans *Le Persifflueur* : « en d'autres moments, j'entre en extase au milieu des charmes de la société » (*FA*, *Le Persifflueur*, *OC I*, p. 1108) ; et dans les *Confessions* : « Dans ce moment de surprise au milieu de la nuit, je n'étois pas moi-même exempt d'émotion » (*C*, XI, *OC I*, p. 580).

<sup>1954</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC III*, p. 172.

<sup>1955</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>1956</sup> *Ibid.*, Exorde, p. 132.

<sup>1957</sup> *DNM*, Acte I, Scène I, *OC II*, p. 820 : « Cent présages affreux troublant notre assurance... ».

<sup>1958</sup> *TS*, chap. 3<sup>ème</sup>, *OC V*, p. 588.

<sup>1959</sup> *E*, IV, *OC IV*, p. 678 : « Il y a des états qui semblent changer la nature et refondre soit en mieux soit en pis les hommes qui les remplissent ».

<sup>1960</sup> *ET*, Acte premier, Scène II, *OC II*, p. 886.

d'être ponctuel, avec une grande intensité (capable de provoquer une « grande révolution »<sup>1961</sup> ou un sentiment extraordinaire<sup>1962</sup>), ou ponctuel avec une moindre intensité, ce moment peut s'étendre sans toutefois perdre son unité intensive. C'est un cas plus rare. On le retrouve, par exemple, dans le *Lévite d'Ephraïm*, au moment où le corps d'une femme est écartelé<sup>1963</sup>.

Le moment intensif est porteur de grands événements, d'un bouleversement, ou du moins de changements quasiment toujours irréversibles. Le passage évoqué des *Solitaires* montre un intervalle qui aboutira à un moment appartenant à l'ordre de l'intensif. Mais, comme nous avons remarqué, ces moments sont normalement accompagnés de signes qui les précèdent. Dans les deux cas, de Rousseau et d'Émile, ces signes sont le fruit d'une réflexion imprégnée d'imagination nuisible. Un passage de la *Préface de Narcisse* en donne une description claire : cette réflexion-imagination « ne sert qu'à [...] rendre malheureux sans [...] rendre meilleur ni plus sage », parce qu'« elle [...] fait regretter les biens passés et l'empêche de jouir du présent : elle lui présente l'avenir heureux pour le séduire par l'imagination et le tourmenter par les desirs, et l'avenir malheureux pour le lui faire sentir d'avance »<sup>1964</sup>.

Une fois repéré le point de départ de ce cycle dans l'expérience parallèle de Rousseau, revenons au cas d'Émile, afin d'exposer le cadre complet de détachement du présent et de l'égarement de soi. Pour ce faire, il faut reculer un peu plus pour bien saisir l'égarement d'Émile. Le personnage reproduit les fantasmes d'une imagination chimérique sur l'avenir : une fois, avant même de connaître Sophie, et une autre fois, après l'avoir connue. À l'évidence, on n'aime pas ce qui échappe au présent. Pourtant le gouverneur d'Émile approuve cet amour sans présence<sup>1965</sup>, comme « le plus charmant délire ». La source de l'erreur « lui échappe » toutefois. Mais, sans tarder – dans un paragraphe énigmatique qui précède le mariage avec Sophie –, Rousseau semble annoncer les futurs malheurs et égarements d'Émile solitaire, car il sait bien qu'une erreur

---

<sup>1961</sup> « Le moment venu, j'exécutai ce projet sans peine [...] Une grande révolution qui venoit de se faire en moi » (*RPS*, 3<sup>ème</sup> promenade, *OC I*, p. 1014-1015).

<sup>1962</sup> « En l'embrassant au moment de nous quitter, je senti en moi-même un mouvement très extraordinaire, et je lui dis dans un transport, hélas, trop prophétique » (*C*, XI, *OC I*, p. 583).

<sup>1963</sup> *LE*, chant premier, *OC II*, p. 1208 : Le corps d'une Femme coupé par pièces ; ses membres déchirés et palpitans envoyés aux douze Tribus ; tout le peuple, saisi d'horreur, élevant jusqu'au Ciel une clameur unanime, et se criant de concert : Non, jamais rien de pareil ne s'est fait en Israël depuis le jour où nos pères sortirent d'Égypte jusqu'à ce jour.

<sup>1964</sup> *PN*, *OC II*, p. 970.

<sup>1965</sup> « Jouis longtems avant de posséder ; jouis à la fois de l'amour et de l'innocence ; fais ton paradis sur la terre en attendant l'autre » (*E*, V, *OC IV*, p. 782).

conduit forcément à une autre (« si je sors un moment de la règle je m'en ecarte à cens lieues »)<sup>1966</sup> :

Malheureusement la route est fort coupée et le pays difficile. Nous nous égarons, il s'en aperçoit le premier, et, sans s'impatienter, sans se plaindre, il met toute son attention à retrouver son chemin ; il erre longtems avant de se reconnoître, et toujours avec le même sang-froid.<sup>1967</sup>

La contradiction est plus apparente qu'on ne l'imagine. L'éducateur permet à Émile d'aimer la femme absente, mais seulement tant que cet amour, que cette projection ne le soustrait pas au présent : « Je n'ai point élevé mon Emile pour désirer ni pour attendre, mais pour jouir, et quand il porte ses desirs au-delà du présent, ce n'est point avec une ardeur assés impétueuse pour être importuné de la lenteur du tems »<sup>1968</sup>. Mais aussi pour prévenir son élève de ce qui peut fleurir d'imaginaire ou d'illusoire avec la présence effective de l'objet aimé. « Or en fournissant l'objet imaginaire, je suis le maitre des comparaisons, et j'empêche aisément l'illusion des objets réels »<sup>1969</sup>. De plus, la distance et l'attente corroborent la socialisation à laquelle Émile est introduit, l'empêchant de revenir dans le rapport sexuel sauvage des premiers temps<sup>1970</sup>.

Au-delà de cette impasse apparente, le cas d'Émile rappelle en quelque sorte celui de Carime. Dans les deux circonstances, il s'agit d'un cœur qui n'est pas prêt à faire l'expérience de l'amour, parce que les deux personnages en font une expérience extrême. Carime projette un amour où l'affection réelle au présent est occupée par Digizé ; et c'est pourquoi elle propose au Cacique de partager ce présent avec Digizé<sup>1971</sup>. Et l'Émile nous donne encore d'autres exemples. « Celui qui disoit : je possède Laïs sans qu'elle me possède, disoit un mot sans esprit », car « la possession qui n'est pas réciproque n'est rien »<sup>1972</sup>. Émile « sera recherché des femmes ; mais en le recherchant avant qu'il les aime, elles le rendront plutôt fou qu'amoureux »<sup>1973</sup>. Au contraire de Carime, le Cacique vit le présent dans sa plénitude : tout son amour appartient à Digizé, et tout son être est

---

<sup>1966</sup> FA, 11, OC I, p. 1122. Voir aussi E, IV, OC IV, p. 664 : « le premier abus toléré [tel l'a toléré le gouverneur] en amène un autre, et cette chaîne ne finit plus qu'au renversement de tout ordre [comme en effet il arrive à Émile dans les *Solitaires*] ».

<sup>1967</sup> Ibid., V, p. 783..

<sup>1968</sup> Ibid., p. 771. Cf. L. Mall, op. cit., p. 211-212.

<sup>1969</sup> E, IV, OC IV, p. 656.

<sup>1970</sup> Voir Y. Vargas, *Rousseau, l'énigme du sexe*, Paris, PUF, 1997, p. 81 : « On comprend aisément les raisons de ce changement : la première est que l'objet du désir doit être absent, et la deuxième est qu'il faut éviter une sauvagerie réinstallée dans l'îlot familial ».

<sup>1971</sup> DNM, Acte I, Scène I, OC II, p. 821 : « Si l'hymen a pour vous des attraits si charmans,/ Redoublez avec moi ses doux engagements ».

<sup>1972</sup> E, IV, OC IV, p. 684.

<sup>1973</sup> Ibid., p. 513.

dans le présent, le sien et celui partagé avec son peuple. Fort de cette jouissance, il repousse les présages des « prêtres » et la crainte de sa femme, en entendant tous ces signes comme le « récit d'un mal imaginaire »<sup>1974</sup>. Émile est à l'antipode du Cacique, en projetant son amour hors de lui, avant même de connaître Sophie<sup>1975</sup>, bien qu'à ce moment-là il n'échappe pas complètement au présent. Le premier pas vers l'égaré majeur à venir est fait. Le deuxième pas a lieu pendant le moment (dilaté) qu'il vit avec Sophie. C'est à ce moment qu'il projette tout dans l'avenir, même le plus lointain, se berçant du rêve d'« une douce vieillesse et une mort tranquille ». Selon l'exemple de l'économie animale et de l'expérience des sauvages, l'homme naturel éclairé ne doit songer ni à la vieillesse ni à la mort<sup>1976</sup>. Quand Émile déclare qu'il aimait Sophie avant de l'avoir, c'est un signe précoce annonçant à la fois sa mort symbolique<sup>1977</sup> et la perte de son autonomie. La rencontre des solitaires était en quelque sorte condamnée, minée par cette prédisposition d'Émile. Prédisposition qui implique déjà une dépendance, qui s'étend ensuite au maître<sup>1978</sup> – qui proclamait pourtant l'indépendance de chacun dans l'*Émile*<sup>1979</sup> – et, sous une forme aggravée, à Sophie elle-même : « mon imagination échauffée ne cherchoit que Sophie »<sup>1980</sup> ; « C'étoit l'amour qui m'asservissoit à ses loix, qui me tenoit dans sa dépendance »<sup>1981</sup>.

En plus de perdre l'expérience de l'instant présent, en le catapultant vers l'avenir, Émile expose son actuel état de dépendance se tournant aussi vers le passé. L'élève est pourtant extrêmement conscient qu'il a tort de s'emparer d'une mémoire qui le détourne du présent et comble son cœur : « Vains regrets ! Souhais inutiles ! Tout est disparu, tout est disparu sans retour... »<sup>1982</sup>. « Jours chers de mes premières amours, jours délicieux

<sup>1974</sup> *DNM*, Acte I, Scène IV, p. 824.

<sup>1975</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 883 : « J'aimai Sophie avant même de la connoître ».

<sup>1976</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, *OC III*, p. 137 : « Comme la vie Sauvage éloigne d'eux la goute et les rhumatismes, et que la vieillesse est de tous les maux celui que les secours humains peuvent moins soulager, ils s'éteignent enfin, sans qu'on s'aperçoive qu'ils cessent d'être, et presque sans s'en apercevoir eux mêmes ».

<sup>1977</sup> Qui dédouble la mort symbolique de Jean-Jacques : « Dans le raffinement de leur barbarie, ils ont trouvé l'art de me faire souffrir une longue mort en me tenant enterré tout vif » (*HPE-D*, *OC I*, p. 985).

<sup>1978</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 882 : « c'est à vous que je veux rendre compte de moi, de mes sentimens, de ma conduite, de ce cœur que vous m'avez donné ». Et la fin de l'*Émile* donnait déjà un aperçu de cette dépendance : « J'en ai plus besoin que jamais [du gouverneur], maintenant que mes fonctions d'homme commencent » *ibid.*, V, p. 868).

<sup>1979</sup> *E*, II, *OC IV*, p. 419 : « nous ne dépendons jamais l'un de l'autre », même si « nous nous accordons toujours » ; et même si « le sort de leurs jours [du maître et de l'élève] fut toujours entre eux un objet commun » (*ibid.*, I, p. 267). Et le livre V de l'*Émile* nous dit que les élèves doivent suivre « sans égard au tems où ils ont commencé » (*ibid.*, V, p. 800).

<sup>1980</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p., p. 886.

<sup>1981</sup> *Ibid.*, p. 895.

<sup>1982</sup> *ES*, Lettre première, *OC IV*, p. 883.

que ne pouvez-vous recommencer sans cesse et remplir désormais tout mon être ! Je ne voudrais point d'autre éternité »<sup>1983</sup>. Émile sait pourtant que la seule « éternité » possible à vivre est celle de l'instant présent<sup>1984</sup>. L'instant qui s'écoule devient passé, mémoire active ou inactive, imagination, rêverie, et perd ainsi l'épaisseur du réel ; et l'instant non arrivé n'a pas encore de réalité<sup>1985</sup>, car il se range parmi les promesses circonscrites dans le champ de l'imagination, de la prévoyance bonne ou mauvaise<sup>1986</sup>. Comme il y a une économie des besoins chez Rousseau, il y a une « économie » du temps, au sens d'en faire le bon usage<sup>1987</sup>.

Déchiré entre le passé – pourvu d'une mémoire accablante – et le futur – avec les fausses promesses de son imagination –, Émile se détache de l'expérience du présent et de l'autosatisfaction existentielle que lui avait apprises son gouverneur. Ainsi, le personnage se perd progressivement, et comme la société naissante qui subit une dernière révolution avant de disparaître, Émile subit lui aussi certaines révolutions, mais en méprise les signes pourtant redoutables. « Je sentois une révolution dont je ne voulois point me convaincre », dit-il, « je ne me laissois pas le tems de rentrer en moi, crainte de ne m'y plus retrouver [tel *l'homme du monde*<sup>1988</sup>] » ; ainsi, « tout ce qui jadis animoit, élevoit mon esprit et faisoit la plénitude de mon existence, en se détachant de moi, sembloit m'en détacher de moi-même »<sup>1989</sup>. Émile est ainsi rempli de vide<sup>1990</sup>, mais le pire est encore à venir.

---

<sup>1983</sup> Ibid. Émile prouve, avec ces mots, son déracinement ; « et l'homme déraciné et peut-être même parce qu'il est déraciné, vit dans une pseudo-éternité [...] ainsi [...] il ne vit pas du tout, mais s'efforce seulement de tuer le temps » (A. Philonenko, op. cit., p. 150).

<sup>1984</sup> Et cela au sens métaphorique, car « l'idée de l'éternité ne sauroit s'appliquer aux générations humaines avec le consentement de l'esprit. Toute succession numérique réduite en acte est incompatible avec cette idée » (*E*, V, OC IV, note \*, p. 728).

<sup>1985</sup> « Toujours en avant ou en arrière de nous, elles [les affections] rappellent le passé qui n'est plus ou préviennent l'avenir qui souvent ne doit point être » (*RPS*, 5<sup>ème</sup> promenade, OC I, p. 1046).

<sup>1986</sup> De toute façon, comme l'observe A. Philonenko, « bonne (ou mauvaise) la prévoyance suppose qu'on s'arrache au pur présent » (op. cit., p. 164) ; « la vraie philosophie comme rejet de la mauvaise prévoyance devrait être l'acte de s'habiter soi-même dans l'immersion du pur présent » (id., ibid., p. 148).

<sup>1987</sup> *FD*, 25, OC II, p. 1326 : « Une sage économie sait conserver et faire valoir un fond modique tandis que des richesses immenses perissent entre les mains d'un dissipateur, il en est de même de l'emploi du temps et celui qui nous est accordé suffit à beaucoup de choses pour quiconque en sait bien user ». Cf. aussi la *Lettre à D'Alembert* (OC V, p. 15).

<sup>1988</sup> « L'homme du monde est tout entier dans son masque. N'étant presque jamais en lui-même, il est toujours étranger et mal à son aise, quand il est forcé d'y rentrer » (*E*, IV, OC IV, p. 515).

<sup>1989</sup> *ES*, Lettre première, OC IV, p. 895. Nous avons déjà noté que ce principe d'expérience du présent dérive de l'économie animale et de la sauvagerie à deux étapes, mais chez Émile cette affection ne peut cependant être totalement évacuée, car il est éduqué pour vivre et partager dans la société – donc pour « être réellement membre actif de la société » (*E*, III, OC IV, p. 467) – ; ainsi qu'à partager des sentiments avec Sophie, sans toutefois s'abstraire du présent ni de lui-même.

<sup>1990</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, OC IV, p. 905.

Tour à tour, dans l'intervalle où « les maux, les afflictions se succédoient sans relâche »<sup>1991</sup>, il arrive enfin un moment où les événements ne se présentent désormais que de manière abrupte, tout se passe « tout à coup »<sup>1992</sup>. Jusqu'à l'instant où Sophie, « tout à coup changeant de ton, de maintien, de visage »<sup>1993</sup>, annonce qu'elle est enceinte d'un troisième enfant, car « un autre a souillé » le lit d'Émile. Voici le moment intensif qui change, pour ainsi dire, substantiellement l'existence d'Émile : « mon ame bouleversée est dans un trouble universel, semblable au chaos de la scène au moment qu'elle change, au moment que tout fuit et va reprendre un nouvel aspect »<sup>1994</sup>. Après coup, tout est dorénavant évalué, mesuré et ressenti à l'aune du temps<sup>1995</sup>, car il faut, comme le dit l'Émile, « connoître le prix du tems »<sup>1996</sup>. Parmi toutes ces mesures et jalonnements du temps, des intervalles, des instants, des moments courts ou longs, rapides ou lents, ce qu'Émile perd, c'est l'expérience même de l'instant présent. Le personnage est pourtant assez conscient « qu'il n'y a point d'autre liaison dans nôtre existence qu'une succession de momens présents »<sup>1997</sup>. En s'éloignant de ce principe de jouissance du présent, Émile se détache de lui-même, de tout et de tous : tous ses « liens sont rompus »<sup>1998</sup>, et c'est « ce

<sup>1991</sup> Ibid., p. 884. Intervalle homologue à celui qu'a vécu Jean-Jacques : « dans cet intervalle, tombé d'erreur en erreur, de faute en faute... » (*RPS*, 1<sup>er</sup> promenade, *OC I*, p. 996).

<sup>1992</sup> Ibid., loc. cit. : « Tout à coup Sophie devient sédentaire... ». Et là c'est bien le reflet d'un moment de Jean-Jacques ou tout se passe aussi dans un « tout à coup » : « Pour la premier fois de ma vie je me trouva donc *tout à coup* seul » (*FA*, *LttM*, 4, 28 janv. 1762, *OC I*, p. 1145); « *Tout à coup* un heureux hasard vint m'éclairer... » (ibid., 2, 12 janvier 1762); (nous soulignons).

<sup>1993</sup> Ibid., p. 890.

<sup>1994</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>1995</sup> « Je demeure écrasé... » ; « le coup mortel est porté *longtems* avant que la blessure se fasse sentir » (*ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 890); « J'ignore *combien de tems* je demeurai dans cet état » ; « J'aurais voulu que cet étourdissement eût *duré toujours* » (ibid., p. 891); « Tel étoit mon état, tel fut *durant plusieurs heures* » ; « Je ne dirois pas en des volumes ce que je sentois à *chaque instant* » ; « puissiez-vous traiter *toujours* cet horrible état » ; « tous les transports violens ont des *intervalles* » ; « un de *ces momens* d'épuisement » ; « ce *moment* de raison » ; « mon seul soin devoit être de gagner *du tems*... » ; « Cette réflexion, plus prompte qu'un éclair jetta dans mon ame *un instant* de lueur que je reperdis *bientôt* » ; « Si dans *cet instant*... » (ibid., p. 892); « je marchai *plusieurs heures* sans reposer *un moment* » ; « après *quelques heures* d'un repos... » (ibid., p. 894); « après les premiers *moments* cédés à la nature... », « je regardai *le passé* comme étranger à moi » (ibid., p. 899); « Il y avoit *longtemps* que je n'étois plus un être isolé sur la terre » ; « En rappeler les principes et les règles, les appliquer à mon nouvel état n'étoit pas l'affaire *d'un moment* » ; « Nous mourons et nous naissons à *chaque instant* de nôtre vie » (ibid., p. 905); « Les idées dont j'étois préoccupé m'empêcherent de m'apercevoir de ce changement *aussi tôt* que j'aurais fait dans *un autre tems* » (ibid., p. 906-907); « un petit enfant qu'elle serroit avec transport dans ses bras *par intervalles*, poussant de longs sanglots... », « un éclair n'avoit été pour elle que l'affaire *d'un instant* » (ibid., p. 907); « ce qui se passoit en moi *durant* ce récit » ; « Ô *tems, tems* heureux ! » (ibid., p. 908); « errant *durant tant d'années* » (ibid., p. 911); « Deux jours de marche avoient déjà fermé derrière moi la barrière en me laissant *le tems* de réfléchir » (ibid., Lettre 2<sup>ème</sup>, p. 913), etc., etc. (nous soulignons).

<sup>1996</sup> *E*, III, *OC IV*, p. 444.

<sup>1997</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 905.

<sup>1998</sup> Ibid., p. 903. Comme Jean-Jacques après avoir rompu les liens sociaux : « Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? » (*RPS*, 1<sup>er</sup> promenade, *OC I*, p. 995).



qui nous fait sentir incessamment le détachement du reste »<sup>1999</sup>. Ainsi, ce ne sont pas seulement les moments de bien-être ou de malaise qui sont engloutis, mais la succession d'instant présents. « L'abîme du néant les a tous engloutis », car « se tourmenter du passé [ou se projeter dans l'avenir<sup>2000</sup>] c'est tirer du néant les sujets de nôtre misère »<sup>2001</sup>. Cette expérience est très similaire à celle décrite par Jean-Jacques lorsqu'il donne plein cours à l'imagination, en idéalisant une « société charmante » où ne vivraient que ceux qui sont en accord avec les sentiments de son cœur :

Mon imagination ne laissoit pas longtems deserte la terre ainsi parée. Je la peuplois bientôt d'êtres selon mon cœur [...] Je me faisois un siècle d'or à ma fantaisie et remplissant ces beaux jours de toutes les scènes de ma vie qui m'avoient laissé de doux souvenirs [...] Cependant au milieu de tout cela je l'avoüe, le néant de mes chimères venoit quelques fois la contrister tout à coup [...] Je trouvois en moi un vuide inexplicable que rien n'auroit pu remplir.<sup>2002</sup>

Ou encore à un passage très sombre qu'apparaît dans la *Lettre à D'Alembert* :

Les maux du corps épuisent l'ame ; à force de souffrir, elle perd son ressort. Un instant de fermentation passagère produisit en moi quelque lueur de talent ; il s'est montré tard, il s'est éteint de bonne heure. En reprenant mon état naturel, je suis rentré dans le néant. Je n'eus qu'un moment, il est passé [...].<sup>2003</sup>

## **B. La perte des sens et la sauvegarde biaisée de la « liberté primitive »**

Ce que nous voulons dans ce sujet, comme dans le précédent, c'est faire l'exposé des éléments perdus dans l'épreuve de la vie civile fictionnée dans les *Solitaires*. Ces éléments nous intéressent tout particulièrement, parce que ce sont des composants primitifs issus surtout du paradigme sauvage. Les pertes que nous venons d'exposer font partie de la dimension qu'on pourrait appeler « ontologique ». Il reste à explorer la dimension proprement anthropologique dans sa matière élémentaire. Non pas exactement le corps – puisque cette matière, comme Buffon l'a noté à contre-cœur, est partagée avec l'économie animale –, mais les sens. Pourtant, cela ne nous aide pas beaucoup à bien les distinguer, car les sens sont également présents dans l'économie animale. Soulignons toutefois qu'ils fonctionnent différemment dans le registre anthropologique, à la fois en vue de l'action de la perfectibilité et des lumières de la raison ; mais notamment parce

---

<sup>1999</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 905.

<sup>2000</sup> Comme le dit heureusement A. Philonenko, « le terme de la mauvaise prévoyance est le néant » (op. cit., p. 150).

<sup>2001</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 906.

<sup>2002</sup> *LtM*, 3, 26 janvier 1762, *OC I*, p. 1140.

<sup>2003</sup> *LdA*, Préface, *OC V*, p. 7.

que les sens sont la base formatrice de la pensée et ont une relation intrinsèque avec l'imagination. Toute science acquise est dangereuse sans le maintien de l'équilibre des sens, qui, en réglant l'utilité des choses, rend possible par conséquent l'expérience morale vertueuse, justement parce que les sens circonviennent l'imagination.

Quand nous avons dit plus haut que quelque chose avait échappé – ou presque – au domaine du gouverneur d'Émile (lorsqu'il accepte que son élève nourrisse un amour pour une Sophie encore absente), nous avons en vue l'éducation des sens, qui avait appris à Émile à ne se rapporter qu'aux choses présentes, pour ainsi en tirer l'utilité nécessaire. Lorsque les sens deviennent otage d'une affection projetée hors de l'instant présent, c'est la pensée elle-même qui est affectée, parce qu'habitée à ne se rapporter qu'à des choses présentes (l'expérience d'Émile-Robinson). « Si ses sens l'agitent et le pressent, où trouvera-t-il à les contenter ? »<sup>2004</sup>.

Lors du moment intensif, provocateur d'un basculement à 360 degrés dans la vie du personnage, Émile ressemble beaucoup plus l'anti-héros que le héros à proprement parler ; car ni le *nom* ni le maintien de certains discours ne suffisent à forger le héros<sup>2005</sup>. Mais, dans cet intervalle s'intercalent des moments, des instants de retrouvailles avec lui-même<sup>2006</sup> et avec le présent. Nous pourrions toutefois demander : est-ce qu'avec ce « lui-même », nous avons affaire au premier ressort de son cœur ? La question qui s'impose est donc : « Que devenir ? »<sup>2007</sup>, ou mieux, « que suis-je devenu ? »<sup>2008</sup>. Qu'est-il devenu, cet Émile « demi-mort » ?

« Si dans cet instant, tel que je suis, je tombois des nues pour commencer d'exister, serois-je un être malheureux ? », s'interroge Émile<sup>2009</sup>. Si Émile est un homme nouveau<sup>2010</sup>, et en tombant des nuages tout son passé lui est devenu étrange, rien de plus adéquat pour évaluer son état, que de s'emparer, en premier lieu, de sa constitution physique. Mais sur cet aspect, il a subi peu de changement. Même errant, ou soumis à l'esclavage, Émile reste fort, robuste au-dessus de la moyenne ; son corps est tout au plus

---

<sup>2004</sup> Ibid., p. 659.

<sup>2005</sup> « J'étois un homme galant sans tendresse, un stoicien sans vertu, un sage occupé de folies, je n'avois plus de vôtre Emile que le nom et quelques discours » (ibid., loc. cit.).

<sup>2006</sup> Ibid., p. 899 : « je me trouvois maître de moi-même... ».

<sup>2007</sup> Dans une variation du texte, comme le note T. L'Aminot, cf. *OCT VIII*, Écrits pédagogiques 2, note 1, p. 1097.

<sup>2008</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 891.

<sup>2009</sup> Ibid., p. 892.

<sup>2010</sup> Ibid., p. 906 : « Emile, sois un homme nouveau, tu n'auras pas plus à te plaindre du sort que de la nature ».

tourmenté par les sentiments du cœur et de son esprit<sup>2011</sup>, comme l'était aussi celui de Jean-Jacques<sup>2012</sup>. En deuxième lieu, si nous voulons suivre – bien que de manière synthétique – la logique de la psychologie sensitive du second *Discours*, il faut s'emparer d'autres facultés, telles que celle du langage et de la raison. Émile n'a pas perdu le langage, même s'il a été affecté au niveau émotionnel par les passions, comme nous le verrons tout à l'heure. Il n'a pas perdu la faculté de la perfectibilité, ni épuisé la pitié. Mais, si l'on considère la route des détachements, nous voyons qu'Émile a quand même perdu l'équilibre des sens. Et, à certains moments, il perd même la capacité de raisonner, de réfléchir, comparer et juger<sup>2013</sup>. En perdant occasionnellement la raison, il perd la qualité organisationnelle de la conscience. Et en perdant la maîtrise des sens, il cesse de maîtriser l'imagination. Tout en reconnaissant cet enchaînement de pertes, l'élève affirme : « mon seul soin devoit être de gagner du tems pour raffermir mes sens et rasseoir mon imagination »<sup>2014</sup>.

L'image d'Émile tombant des nuages est elle-même instantanée : elle se présente dans un de ces moments intensifs qui provoquent un changement, un regard éclairant du « je », d'autrui et de l'état des choses. Et c'est cette image qui lui fait prendre conscience de son incapacité à raisonner. L'image, ou en d'autres termes « cette réflexion, plus prompte qu'un éclair », dit Émile, « jetta dans mon ame un instant de lueur que je reperdis bientôt, mais qui me suffit pour me reconnoitre. Je me vis clairement à ma place, et l'usage de ce moment de raison fut de m'apprendre que j'étoit incapable de raisonner »<sup>2015</sup>. Nous commençons ainsi à entrevoir l'état dans lequel Émile se trouve. Incapable, parfois, de bien raisonner, il se rabat sur l'instinct. Et là, il faut le souligner, s'il n'a pas perdu le langage, ce dernier se manifeste éventuellement entrecoupé par le langage universel des cris et des gestes, comme effet du trouble de l'esprit et des passions<sup>2016</sup>. Dans cette expérience, la conscience, la moralité et l'imagination sont réduites à l'ordre de l'instinct et de la nécessité. S'il y a du bonheur, de la pureté ou de la bonté, c'est plutôt au niveau de l'économie animale que de l'oxymore de la civilité sauvage élaboré dans l'*Émile*. Émile solitaire atteint ainsi une condition où il peut, à

---

<sup>2011</sup> Ibid., p. 898, 911.

<sup>2012</sup> « Mon corps y est en sûreté, mais mon ame y est incessamment bouleversée » (Lettre DXLIX, à M. Du Peyrou, Motiers, le 31 janvier 1765, in *OC-Dalibon*, t. XXV, Correspondance, t. IV, op. cit., p. 42).

<sup>2013</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 892.

<sup>2014</sup> Ibid.

<sup>2015</sup> Ibid.

<sup>2016</sup> « L'instinct dans les passions violentes dicte des cris, des mouvemens, des gestes, qui donnent un cours aux esprits et font diversion à la passion » (ibid., p. 893).

nouveau, donner l'exemple de ces qualités-là à son entourage ; mais ces qualités découlent toutes de l'expérience la plus élémentaire de survie : toute la force d'Émile est alors calculée en proportion de cette survie<sup>2017</sup>. La condition d'homme naturel en société ou de sauvage éclairé est pensée dans un équilibre, certes étranger à l'idée d'équilibre que se fait la société moderne ; mais maintenant cet équilibre n'est qu'une ombre, un simulacre. La volonté descend, l'arrachant de tout son être, aux instincts ; et à certains moments, Émile reprend même l'imitation attentive de l'homme sauvage mimant le monde animal<sup>2018</sup>. Cette caractéristique est néanmoins momentanée, car dans l'intervalle de malheur et d'errance, Émile met en œuvre non seulement son apprentissage manuel, mais aussi d'autres plus raffinés et même esthétiques. Deux exemples peuvent exposer de manière plus pertinente l'état dans lequel se trouve Émile : l'un sur l'instinct, et l'autre sur l'ordre de la nécessité.

Rien de mieux pour illustrer le retour à l'instinct (expérimenté à peu près comme un *descensus ad inferos*), que le moment – très peu commenté – de la vengeance d'Émile. L'errance le ramène un jour à Marseille, où s'amorce son périple. Émile occupe alors le poste de matelot. Tout se passe bien jusqu'au moment où le capitaine veut livrer son équipage à l'esclavage, y compris Émile. Sans attendre, ce dernier le menace (*“Patron, si nous sommes pris, tu es mort ; compte là-dessus”*)<sup>2019</sup>. En méprisant toutefois la menace, le capitaine poursuit son dessein. Après coup, Émile nous raconte la suite : « Je courus à lui, et lui criant : *je te l'ai promis, je te tiens parole*, d'un sabre dont je m'étois saisi je lui fis voler la tête »<sup>2020</sup>. Et voilà l'image embarrassante d'un Émile vengeur, sanguinaire, criminel, meurtrier. « L'homme de la nature éclairé par la raison »<sup>2021</sup>, n'étant plus connu pour être aimé, pas même par sa compagne, il l'est maintenant par son meurtre. Mais, malgré la violence de son acte, Émile n'est-il pas aussi maître de lui qu'auparavant ? En tenant compte que « dans tous les pays du monde il est permis à l'innocent de défendre son innocence »<sup>2022</sup> ? Non pas la première innocence de l'homme sauvage, innocence inconsciente, mais celle qui résulte de la pédagogie, c'est-à-dire l'innocence maîtrisée.

---

<sup>2017</sup> « Je [ne] suis donc utile aux autres [qu'] en proportion de ma subsistance » (*ES*, Lettre 2<sup>ème</sup>, *OC IV*, p.914).

<sup>2018</sup> *Ibid.*, p. 915.

<sup>2019</sup> *Ibid.*, p. 916. Ce qui rappelle bien une pensée de menace de Jean-Jacques dans une lettre : « J'espère ne pas me livrer à la vengeance ; mais si je les touche, comptez qu'ils sont morts » (Lettre DLXXIV, à M. Du Peyrou, Motiers, le 7 mars 1765, in *OC-Dalibon*, t. XXV, Correspondances, t. IV, p. 95).

<sup>2020</sup> *Ibid.*, p. 916.

<sup>2021</sup> *D*, 1<sup>er</sup> dialogue, *OC I*, p. 864.

<sup>2022</sup> Lettre DLXX, à M. De C. P. A. A., février 1765, in *OC-Dalibon*, t. XXV, Correspondance, t. IV, p. 87.

D'ailleurs, le geste d'Émile ne rappelle-t-il pas certains préceptes du *Contrat* concernant un état antérieur ? « Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maître »<sup>2023</sup>.

L'examen de ce moment, de cet instant vécu dans toute son intensité, n'est pas si simple. Il peut témoigner du déséquilibre des sens auquel nous avons fait référence précédemment, mais nous ne pouvons pourtant pas en déduire un Émile complètement sensuel, retombé dans l'unité absolue. Parce que là, il s'agit d'une vengeance qui implique un jugement (bien que minimal et passionnel), qui se divise en au moins trois moments : d'abord, lorsqu'Émile se rend compte que lui et ses compagnons sont sur le point d'être trahis ; ensuite, lorsqu'il menace le capitaine ; et enfin, lorsque la vengeance est accomplie. Il y a là quelque chose de proche de l'expérience de la société naissante, sur les jugements et l'exécution de peines (« et chacun avant les Loix étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avoit reçues » ; « c'étoit à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des Loix »). Mais aussi la sauvegarde d'un droit inaliénable : la liberté. En ce sens il y a quelque chose de légitime dans l'acte d'Émile, dans la mesure où en se détachant de la société, il se détache aussi des lois. Comme Télémaque, Émile sera soumis à l'esclavage, certes ; mais nous ne trouvons pas ce geste de résistance chez le héros de Fénelon.

On pourrait dire qu'Émile fait alors écho à la description que fait Montaigne d'un épisode de Chasan<sup>2024</sup> ; et qu'éventuellement le capitaine est un personnage symbolique (peut-être symbolise-t-il le *chef dévoreur* dont parle le *Contrat*<sup>2025</sup>, ou encore le *chef diviseur* dont parle le second *Discours*<sup>2026</sup>). Par ailleurs, sans chercher les échos de ce symbolisme dans la biographie de Jean-Jacques (i. e. vis-à-vis de ceux qu'il appelle traitres)<sup>2027</sup>, il suffit de relever ici l'aspect tripartite de la vengeance d'Émile : « En ce moment je me crus juge, exécuteur, pour venger mes compagnons d'esclavage, en

---

<sup>2023</sup> CS, I, II, OC III, p. 352.

<sup>2024</sup> « Quand nous lisons que Mechmet ayant outrageusement rudoyé Chasan [...] de ce qu'il voyoit sa troupe enfoncée par les Hongres, et luy se porter lâchement au combat, Chasan alla [...] se ruer furieusement, seul, en l'estat qu'il estoit, les armes au poing, dans le premier corps des ennemis qui se presenta, où il fut soudain englouti » (Montaigne, *Les Essais*, II, 1, op. cit., p. 335).

<sup>2025</sup> CS, I, II, OC III, p. 353 : « chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer ».

<sup>2026</sup> « On verroit fomenter par les Chefs tout ce qui peut affoiblir des hommes rassemblés en les désunissant ; tout ce qui peut donner à la Société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle [...] » (*DI*, 2<sup>e</sup> partie, OC III, p. 190).

<sup>2027</sup> *D*, 1<sup>er</sup> dialogue, OC I, p. 760 : « Parlez haut, traitres que vous êtes ; me voila. Qu'avez-vous à dire ? ».

purgeant le genre humain d'un traître et la mer d'un de ses monstres »<sup>2028</sup>. Depuis cette optique, il semble qu'« au lieu de le tuer sans fruit il l'a tué utilement »<sup>2029</sup>. L'ampleur de l'acte d'Émile témoigne de la *raison* de l'acte-même, c'est-à-dire des motifs du geste meurtrier, mais aussi du sentiment de « justice » y compris (mais d'une justice proche à celle de l'homme sauvage, autrement dit, la « justice » de l'instinct). Et en ce sens, nous sommes à moitié d'accord avec l'hypothèse de A. Philonenko<sup>2030</sup> ; mais non pas entièrement, car si Émile était bestial *in extenso*, il aurait – après avoir décapité le traître – tenté une fuite, ou encore une rébellion par la force, toutefois sans dessein. Mais non, il se rend, satisfait d'avoir consommé la triple vengeance ; et puis en réfléchissant sur sa condition d'esclavage, il dit :

Jusqu'alors, attentif à tout ça que je vois, je m'occupais peu de moi. Mais enfin la première agitation cessée me laissa réfléchir sur mon changement d'état, et le sentiment qui m'occupait encore dans toute sa force me fit dire en moi-même avec une sorte de satisfaction : que m'otera cet événement ? Le pouvoir de faire une sottise. Je suis plus libre qu'auparavant. Emile esclave ! reprenois-je, eh ! dans quel sens ? Qu'ai-je perdu de ma liberté primitive ? Ne naquis-je pas esclave de la nécessité ? Quel nouveau joug peuvent m'imposer les hommes ? Le travail ? [...] La faim ? [...] La douleur ? [...] La contrainte ?<sup>2031</sup>

Émile travaillait déjà pour assurer sa survie ; il s'est trouvé quelquefois privé de nourriture ; et sur la douleur, il était lui-même douleur en chaque partie de son être fragmenté ; les contraintes étaient déjà aussi présentes dans son esprit, dans son cœur. Rien de tout cela ne lui était nouveau. Ce qui ressort d'inattendu de cette réflexion, c'est que le personnage décline hors « du jeu de la machine politique »<sup>2032</sup>, au-dehors donc de la pensée du *Contrat* : Émile n'a plus d'« engagements civils »<sup>2033</sup>, plus de « rapports civils avec ses concitoyens »<sup>2034</sup>. De plus, le *Contrat* ne conçoit une forme d'esclavage naturel qu'au niveau secondaire, mais non pas primaire<sup>2035</sup>. De même chez La Boétie, puisqu'il y a toujours selon celui-ci un premier moment d'imposition par la force, le pathos du désir ou de l'habitude n'en est que l'effet.

---

<sup>2028</sup> *ES*, Lettre 2<sup>ème</sup>, *OC* IV, p. 916.

<sup>2029</sup> *CS*, I, IV, *OC* III, p. 358. Ici nous prenons la phrase dans un sens distinct de son contexte.

<sup>2030</sup> Selon laquelle « Emile est juste comme l'est l'homme Sauvage » (A. Philonenko, op. cit., p. 162).

<sup>2031</sup> *ES*, Lettre 2<sup>ème</sup>, *OC* IV, p. 916-917.

<sup>2032</sup> *CS*, I, VII, *OC* III, p. 364.

<sup>2033</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>2034</sup> *E*, V, *OC* IV, p. 833.

<sup>2035</sup> « S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il a eu des esclaves contre nature » (*CS*, I, II, *OC* III, p. 353).

Certes, Émile connaît ce qui s'érige dans l'état politique comme un droit inaliénable ; certes aussi, la liberté est un « droit » avant le droit, étant donné que personne n'a droit sur la vie d'autrui, soit à l'état de nature – où il n'y a même pas de droit, mais la seule action de la pitié (donc une liberté relationnelle précaire) –, soit à l'état civil. Rousseau conçoit dans son œuvre toute une gamme d'actes<sup>2036</sup>, nous n'en soulevons que quatre : l'acte de nécessité, l'acte de volonté<sup>2037</sup>, l'acte de passion et l'acte de raison<sup>2038</sup>. Étant donné qu'Émile fait, depuis un long intervalle, l'expérience d'une raison chancelante, et d'une volonté étouffée, son acte peut être compris comme un mélange entre acte de nécessité et acte de passion. Car Émile, en se vengeant, s'est exposé tout comme l'homme sauvage s'expose lors de ses attaques<sup>2039</sup> (ou encore comme le Chasan qui se fait *engloutir*). Autant le geste d'Émile le fait parvenir à sa vengeance, autant il témoigne du déséquilibre des sens. L'endiguement des actions passionnelles dépend de cet équilibre. Soit face à une trahison, soit vis-à-vis d'une injustice imminente, l'Émile enseigne d'ordinaire la prudence et préfère davantage la retenue :

Voit-on dans une rüe ou sur un chemin quelque acte de violence et d'injustice ? à l'instant un mouvement de colère et d'indignation s'élève au fond du cœur, et nous porte à prendre la défense de l'opprimé ; mais un devoir plus puissant nous retient, et les loix nous otent le droit de protéger l'innocence.<sup>2040</sup>

La décapitation du capitaine révèle un de ces moments où « l'être actif obéit, [et] l'être passif commande »<sup>2041</sup>. L'être actif et intelligent doit pourtant réfréner les passions violentes<sup>2042</sup>. « La plus sublime des vertus, celle qui demande le plus de grandeur, de courage et de force d'ame est le pardon des injures et l'amour de ses ennemis »<sup>2043</sup> : c'est le « regime purement négatif »<sup>2044</sup>, c'est-à-dire l'absence d'une réponse violente. Il est préférable d'ignorer l'agir même<sup>2045</sup>. Rappelons qu'Émile fait l'expérience non seulement d'une raison chancelante, mais aussi d'une conscience affaiblie. « La conscience »,

<sup>2036</sup> Tel que l'« acte de gouvernement » (*E*, V, *OC* IV, p. 842), l'« acte d'association » (*ibid.*, p. 840) ; « Les actes de la conscience » (*ibid.*, IV, p. 599), l'« acte de bienfaisance », l'« acte de méchanceté » (*ibid.*, p. 596) ; « l'acte positif » (*CS*, I, IX, *OC* III, p. 365), etc.

<sup>2037</sup> Cf. *CS*, I, III, *OC* III, p. 354.

<sup>2038</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC* IV, p. 909.

<sup>2039</sup> *CS*, II, IV, *OC* III, p. 375: « lorsque [se] livrant [à] des combats inévitables, ils [se] défendroient au péril de leur vie ce qui leur sert à conserver ».

<sup>2040</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 596-597.

<sup>2041</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>2042</sup> *Ibid.*, p. 583 : « je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ».

<sup>2043</sup> *D*, 2<sup>ème</sup> dialogue, *OC* I, p. 859.

<sup>2044</sup> *Ibid.*, p. 855.

<sup>2045</sup> « Sa morale est moins une morale d'action que d'abstinence [...] et sa raison l'y a souvent confirmé : ne jamais faire de mal lui paroît une maxime plus utile, plus sublime [...] Souvent il n'y a d'autre moyen de s'abstenir de nuire que de s'abstenir tout à fait d'agir » (*ibid.*, loc.cit.).

comme indiqué dans le livre IV de l'*Émile*, « ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'ame ce que l'instinct est au corps »<sup>2046</sup>. Si – « selon l'un de nos plus sages philosophes » – l'instinct « n'est qu'une habitude privée de réflexion »<sup>2047</sup>, Émile qui avait auparavant une habitude différenciée (au sens où il ne mimait pas les autres), formée d'après nature, renverse cette logique, et son acte apparaît comme une sorte de « réflexion » privée d'*habitude*. Avec un passé oublié, donc avec une mémoire escamotée, c'est l'ancien *moi* d'Émile qui est absent de cet acte, car « l'identité du *moi* ne se prolonge que par la mémoire »<sup>2048</sup>. Et si « le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre », on voit par là qu'Émile n'était pas intégralement libre, tout comme sa volonté était affectée. C'est pour cela que son acte émerge comme un acte de passion, déséquilibré. Et le point de départ de ce déraillement est activé par le déséquilibre des sens. Il ne faut surtout pas confondre cet équilibre avec « l'empire des sens »<sup>2049</sup> : le premier règle les passions, la pensée, l'imagination et renforce la conscience, tandis que le second est le maelström des passions. « L'instinct moral »<sup>2050</sup> est alors remplacé par l'instinct passionnel.

Il y a un passage assez illustratif des *Dialogues*, où Rousseau reparle de l'homme naturel éclairé, lequel corrobore l'évaluation de l'état d'Émile vivant selon l'ordre des nécessités :

L'homme de nature apprend à porter en toute chose le joug de la nécessité et à s'y soumettre, à ne murmurer jamais contre la providence qui commença par le combler de dons précieux, qui promet à son cœur des biens plus précieux encore, mais qui pour réparer les injustices de la fortune et des hommes choisit son heure et pas la nôtre, et dont les vues sont trop au dessus de nous pour qu'elle nous doive compte de ses moyens. L'homme de la nature est assujetti par elle et pour sa propre conservation à des transports irascibles et momentanés, à la colère, à l'emportement, à l'indignation ; jamais à des sentimens haineux et durables, nuisibles à celui qui en est la proie et à celui qui en est l'objet, et qui ne mènent qu'au mal et à la destruction sans servir au bien ni à la conservation de personne ; enfin l'homme de la nature [...] jouit de lui-même et de son existence sans grand souci de ce qu'en pensent les hommes et sans grand soin de l'avenir.<sup>2051</sup>

Commençons à décortiquer l'extrait par la fin. Dans les *Solitaires*, Émile ne jouissait plus que de lui-même. La réflexion à la suite du meurtre lui fait reprendre non

---

<sup>2046</sup> *E*, IV, *OC* IV, p. 595.

<sup>2047</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>2048</sup> *Ibid.*, p. 590.

<sup>2049</sup> *Ibid.*, p. 583.

<sup>2050</sup> *RPS*, 4<sup>ème</sup> promenade, *OC* I, p. 1028.

<sup>2051</sup> *D*, 2<sup>ème</sup> dialogue, *OC* I, p. 864-865.



seulement la pleine conscience du joug de la nécessité, mais aussi de l'ordre de celle-ci au niveau le plus élémentaire. Il ne s'agit plus, dans la réflexion de cet Émile qui venait de séparer une tête de son corps, de liberté civile ; dans son état actuel, de meurtrier sanguinaire, solitaire, fragmenté, l'élève de la nature considère la liberté dans le registre de la nature même : « Je suis plus libre qu'auparavant ». Cette affirmation semble contradictoire si l'on ne la confronte pas avec l'idée de la volonté générale. Émile est formé pour être libre, mais il doit se soumettre aux lois du pays où il se trouve. Cependant, la ville où il a vécu avec Sophie ou les nombreuses autres qu'il a traversées dans son ambulation vagabonde, ne sont pas, à dire vrai, des équivalents factuels d'une ville gérée selon les principes du droit politique postulés dans le *Contrat*. Émile est confronté à la cité de l'homme moderne, de l'homme du monde. C'est-à-dire qu'il n'était pas si libre que devrait l'être l'homme vivant selon la volonté générale, telle qu'idéalisée par le *Contrat*. Mais le passage le plus révélateur est le suivant : « Qu'ai-je perdu de ma liberté primitive ? ». Nous avons vu que ni le travail, ni les contraintes, ni la douleur, ni la faim ne constituent de nouvelles préoccupations pour Émile. La question « Quel nouveau joug peuvent m'imposer les hommes ? », rappelle bien celle concernant les sauvages et qui a été annoncée dans une note du premier *Discours* (« quel joug imposeroit-on à des hommes qui n'ont besoin de rien ? »). Mais ce n'est pas exactement dans le registre de ces sauvages-là qu'Émile se trouve, car les sauvages ne supportent nullement l'esclavage, pas même sous le déguisement de la culture agricole. Émile ne se livre pas volontiers à l'esclavage, bien sûr, mais il l'accepte de manière presque cosmique, condescendant avec la condition d'un simple être inséré dans l'ordre des contingences, tel que Télémaque l'avait accepté plus d'une fois. Ce n'est pas que Rousseau renie ainsi toute la critique du droit d'esclavage ; le fait est qu'Émile chute dans une autre sphère existentielle. Ce qui compte désormais pour son être *presque-plus-moral*<sup>2052</sup>, c'est la liberté primitive. Or, de ce point de vue il devient de moins en moins un être actif et beaucoup plus passif, sensuel ; au point d'évoquer ses « premiers fers », c'est-à-dire la soumission naturelle aux passions humaines<sup>2053</sup>, à l'ordre de la nécessité (« Soumis à loi de la nécessité je cessai mes vains murmures »)<sup>2054</sup>. L'insertion dans la nature – en tant que naturalisation oblique contraire à la bonne dénaturation – l'amène en-deçà des relations civiles. Émile n'est pourtant pas

---

<sup>2052</sup> Nous disons presque plus moral, parce que pour l'homme civil, le plus important c'est la « liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui » (*CS*, I, VIII, *OC* III, p. 365).

<sup>2053</sup> « Soumis par ma naissance aux passions humaines, que leur joug me soit imposé par un autre ou par moi, ne faut-il pas toujours le porter [...] ? » (*ES*, Lettre 2<sup>ème</sup>, *OC* IV, p. 917).

<sup>2054</sup> *Ibid.*, Lettre 1<sup>ère</sup>, p. 899.

tout à fait l'homologue du sauvage primitif – il faut insister là-dessus –, enfermé dans le premier état naturel de l'homme, car il compare, il a un langage et tous les codes de l'éducation. Il est nonobstant dans l'ordre totalisant de la nécessité (où l'esclavage commence avec le besoin vital de respirer, de manger, etc.) et des contingences, soumis comme tous à ses lois, à ses hasards et malheurs. Depuis cette vision générale, la liberté politique lui est devenue secondaire, la méchanceté et l'esclavage humains un effet, une réverbération de ce qui est naturel – voir nécessaire – et dorénavant évoqué comme réalité première.

Qui pourra me faire porter deux chaînes. N'en portois-je pas une auparavant. Il n'y a de servitude réelle que celle de la nature. Les hommes n'en sont que les instrumens. Qu'un maître m'assomme ou qu'un rocher m'écrase, c'est le même événement à mes yeux, et tout ce qui peut m'arriver de pis dans l'esclavage est de ne pas plus fléchir un tyran qu'un caillou.<sup>2055</sup>

Que ce soit Émile, ou un homme quelconque idéalisé selon la volonté générale, la condition humaine demeure toujours pareille, on n'arrive jamais à s'en détacher malgré tous les efforts de l'éducation ou des lois. Et le corps est davantage le grand témoin. L'homme change, se perfectionne, s'associe, aime, constitue un langage, produit des techniques et encore des techniques, augmente ses désirs et ses besoins, dégénère moralement et physiquement, mais sa condition terrestre reste la même. Voilà pourquoi Émile dit : « Je tirai de ces réflexions la conséquence que mon changement d'état étoit plus apparent que réel »<sup>2056</sup>, parce que sa réalité, hors idéalisation, est celle de la contingence, qui est néanmoins – selon le *Contrat* – esclavage. Enfin, il semble indifférent si Émile a été conçu comme un sauvage fait pour habiter les villes, parce que désormais il n'habite à vrai dire qu'au-dedans de lui, dans une solitude qui abstrait le caractère concret de l'endroit où il se trouve. La même société qui a trahi Jean-Jacques sur le plan réel, trahit sur le plan fictionnel Émile. La liberté civile n'est d'aucune utilité pour ceux qui « ne vivent plus » en société, la présence civile est remplacée par la présence physique. C'est la société elle-même, et non pas la nature, qui a étouffé toutes les affections de « l'indolent » Jean-Jacques<sup>2057</sup> et toute la volonté d'Émile. L'un vit dans un

---

<sup>2055</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>2056</sup> Ibid.

<sup>2057</sup> « Tel j'ai vu l'indolent J. J., sans affectation, sans apprêt, livré par gout à ses douces rêveries, pensant profondément quelquefois, mais toujours avec plus de fatigue que de plaisir et aimant mieux se laisser gouverner par une imagination riante, que de gouverner avec effort sa tête par la raison » (*D*, 2<sup>ème</sup> dialogue, *OC* I, p. 865). « Ainsi tout contribuoit à détacher mes affections de ce monde » (*RPS*, 3<sup>ème</sup> promenade, *OC* I, p. 1014).

monde imaginaire (« monde idéal », « monde enchanté »<sup>2058</sup>, « Isle fertile et solitaire »<sup>2059</sup>) idéalisant une société agréable ; et l'autre, « homme abstrait », imaginaire, vit dans l'ordre le plus élémentaire de la nécessité. Ainsi, Émile dit : « Dans l'état où je suis que puis-je vouloir ? Eh ! pour ne pas tomber dans l'aneantissement j'ai besoin d'être animé par la volonté d'un autre au défaut de la mienne »<sup>2060</sup>. De l'apprentissage de l'homme naturel et de la métamorphose du sauvage civilisé, Émile s'est détaché, perdant ainsi l'expérience de l'instant présent et l'existence autocentrée, tout comme l'intégralité de la raison, de la conscience et l'équilibre des sens et de l'imagination.

### C. Sophie, femme naturelle et sauvage ?

*Je ne suis pas assez maître de l'avenir pour  
pouvoir faire un plan fixe...*

Rousseau, Lettre à M. Dastier<sup>2061</sup>

*Tout ce qu'ont fait les hommes, les hommes peuvent le  
détruire : Il n'y a de caractères inéffaçables que ceux  
qu'imprime la Nature...*

Rousseau, *Émile*<sup>2062</sup>

Les *Solitaires* nous présente un Émile avec une raison quelquefois destituée d'elle-même, loin de tout et de lui-même, essayant cependant de se reconstituer ; vengeur, puis soumis à l'esclavage, vivant sans jouir de sa propre volonté, et avec une expérience fracturée du présent. Son destin rejoint ainsi celui de Jean-Jacques, aussi perdu et détaché du présent et de la société, et de surcroît diffamé, persécuté, calomnié, menacé. Il ne leur reste plus que l'esseulement, ou plutôt une *quasi-solitude*. Émile, éprouvant l'absence de volition, dans un état où la liberté morale n'a guère de signification, se rabaisse jusqu'à la strate de la nécessité, il est *presque* le pur sauvage<sup>2063</sup>.

Les deux sujets précédents ont fait l'exposé de l'*odyssée de détachements*. Mais refaisons le parcours depuis le début. À la suite de l'éducation négative, Émile a besoin d'un nouveau support pour la vie civile, il perfectionne donc ses facultés virtuelles, les

---

<sup>2058</sup> *D*, 1<sup>er</sup> dialogue, *OC I*, p. 668-669, 672.

<sup>2059</sup> *RPS*, 5<sup>ème</sup> promenade, *OC I*, p. 1048.

<sup>2060</sup> *ES*, Lettre 2<sup>ème</sup>, *OC IV*, p. 917.

<sup>2061</sup> Lettre DLXIII, à M. Dastier, Motiers, le 17 février 1765, in *OC-Dalibon*, t. XXV, Correspondance, t. IV, op. cit., p. 77.

<sup>2062</sup> *E*, III, *OC IV*, p. 469.

<sup>2063</sup> Pour une autre approche de « l'ordre du "presque" » dans l'*Émile*, voir Y. Vargas, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, p. 106.

connaissances, ses lectures, etc. Le passage à la vie sociale s'accomplit avec l'entrée en scène de Sophie<sup>2064</sup>, il serait inconcevable de le socialiser sans cette nouvelle expérience de l'amour, sans ce supplément de sociabilité. Émile et Sophie ne font qu'un : c'est la petite société – ou petite patrie – dans la grande société<sup>2065</sup>, ou encore l'union du pôle négatif (passif) au pôle positif (actif). De même qu'Émile ne faisait autrefois qu'un avec son gouverneur, il compose désormais l'unité numérique avec Sophie. Du coup, nous n'avons pu nous empêcher de nous pencher sur cette moitié complémentaire de l'élève semi-sauvage, car il ne s'agit pas seulement d'une complémentarité conventionnelle, mais de la fusion de deux sexes. Laissons toutefois de côté l'analyse formelle de l'unité, pour nous questionner sur ce que signifie la rupture du couple. Cette rupture échappe-t-elle dans ses effets au plan du Rousseau-gouverneur, ou encore au plan de la théorie de l'homme ? Est-ce qu'il y a une émancipation ou même une vengeance symbolique de Sophie ? Tout cela échappe-t-il à Rousseau ? Sophie devient-elle un personnage autonome dans le crépuscule d'une pensée ?

On pourrait dire que Sophie clôt un cycle du féminin dans la vie de Rousseau. Un cycle de perte avant tout, malgré les gains (la sociabilité, le réglage des passions, les « douces loix de l'amour »<sup>2066</sup> etc.). À la naissance, la première expérience de perte : la mort de sa mère. À l'adolescence, le remplacement de sa mère, citoyenne de Genève, par « Maman », Mme de Warens, qu'il perd également. Enfin – pour ne pas aller au-delà de l'essentiel du cycle des femmes – Sophie : une déception (?) pour le Rousseau-gouverneur et une perte pour Rousseau-Émile. Et même la présence de Thérèse rappelle une absence : ne pouvant remplacer intégralement le rôle de « maman », Rousseau l'appelle « Tante »<sup>2067</sup>. Le cycle des femmes s'avère donc, au-delà de la socialisation, comme cycle de privation.

La différence de genre parvient inévitablement à la sphère morale (car « le physique nous amène insensiblement au moral »)<sup>2068</sup>, de façon qu'elle peut aussi s'expliquer par l'inégalité des forces. En tout cas, le couple ne jouit pas du même statut

---

<sup>2064</sup> Voir les commentaires d'Yves Vargas, op. cit., p. 199, 204 qu'il reprend ailleurs dans *Rousseau, l'énigme du sexe* et dans l'article « Les femmes de Rousseau ».

<sup>2065</sup> *E*, V, OC IV, p. 700 : « comme si ce n'étoit pas par la petite patrie qui est la famille que le cœur s'attache à la grande ».

<sup>2066</sup> *E*, V, OC IV, p. 697.

<sup>2067</sup> Ainsi, Thérèse, en tant que substitut *boiteux* de « maman », « sera le réceptacle de son désir physique et brut » (Shane Agin, « Entre instinct et imagination : l'éducation sexuelle chez Rousseau », in J.-L. Guichet (dir.), *La question sexuelle*, p. 261).

<sup>2068</sup> *E*, V, OC IV, p. 697.

dans le plan pédagogique de Rousseau. Tout ce que celui-ci exige pour l'expérience authentique de l'homme, s'étiolé par rapport aux femmes. C'est comme si Rousseau inversait toute la logique de *L'éducation des dames* de Poulain de La Barre, qui commence ses *Entretiens* avec une Sophie si sage qu'elle représente la sagesse elle-même<sup>2069</sup>. Et de la même manière qu'un traité pédagogique qui prend l'homme comme modèle peut servir d'exemple aux femmes, son idée est qu'on peut faire de même en inversant les modèles, c'est-à-dire en prenant la femme comme modèle d'éducation. Mais pour l'*Émile*, c'est bien différent, le plan pédagogique est tout à fait distinct pour chaque sexe : l'homme doit vivre en lui-même et dans le présent, sans se soucier du monde des opinions et de l'avenir. La femme, être social par excellence, doit vivre pour l'autre, préoccupée de l'avenir et réglée par l'opinion publique<sup>2070</sup>. Rien de tout cela n'est offensant pour elle, parce que « naturel ». Du coup, la femme est naturellement, selon notre philosophe, amenée à vivre une expérience de moindre intensité que l'homme, une vie restreinte au foyer, au domaine domestique<sup>2071</sup>. C'est à partir de ce domaine que la femme gère la sociabilité de l'homme, ses passions. C'est peut-être pour cette raison que son éducation, au-delà d'occuper une place très restreinte par rapport à l'éducation d'Émile, est conçue comme relative<sup>2072</sup>. Sophie, comme toute femme est un *être-à-l'appui*, un *être-à-l'aide*, un *être-à-autrui*<sup>2073</sup>. Et sans cette disposition, il est impossible d'envisager une qualité masculine quelconque. Sans la femme, les hommes ne sont « plus bons à rien » : « c'est que le plus fort soit le maître en apparence et dépende en effet du plus foible »<sup>2074</sup>. Mais cette image de l'homme dépendant contraste avec celle de la femme « naturellement » dépendante. La différence, dans cette dialectique oblique de dépendances, est que « la dépendance étant un état naturel aux femmes, les femmes se sentent faites pour obéir »<sup>2075</sup>, et par conséquent, les hommes se sentent bâtis pour

---

<sup>2069</sup> « Sophie signifie, une Dame si accomplie & si sage qu'on la peut nommer la sagesse mesme » (La Barre, *L'éducation des dames*, voir la dernière page de l'Avant-propos).

<sup>2070</sup> Pour La Barre, l'opinion est préjudiciable aux deux sexes, et c'est dans ce sens qu'il attend des « gens qui jugent par raison, & non pas par opinion » à ce sujet (*L'éducation des dames*, Avant-propos, voir la septième page).

<sup>2071</sup> Parce « qu'il n'y a point de bonnes mœurs pour les femmes hors d'une vie retirée et domestique » (*LdA*, OC V, p. 75).

<sup>2072</sup> « Ainsi toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes » (*E*, V, OC IV, p. 703).

<sup>2073</sup> Car « la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme » (*ibid.*, p. 693).

<sup>2074</sup> *Ibid.*, p. 695.

<sup>2075</sup> *Ibid.*, p. 710.

commander. Et si la femme ne sent pas qu'elle doit obéir, « il suffit de [...] lui faire sentir »<sup>2076</sup> qu'elle a tort de ne pas reconnaître ce qui lui est naturel<sup>2077</sup>.

Nous trouvons-nous donc de retour sur un aménagement de dépendances aussi complémentaires que le couple maître/ esclave ?<sup>2078</sup> Émile, vivant à moitié mort, et plus qu'à moitié selon l'ordre de la nécessité, a-t-il besoin de « l'erreur » de Sophie pour se libérer d'une dépendance accouchée dans l'ombre la plus élémentaire de la sociabilité ? Si Rousseau conduisait ainsi Sophie, comme un concept interne d'implosion libératrice, ne libèrerait-il pas Sophie elle-même à la fois de la dépendance et de l'obéissance, ne la soumettant désormais qu'aux embûches inhérentes à la société ? On sait bien que cela ne suit pas le dessein de Rousseau, mais tout au plus il s'agirait d'un *coup d'autonomie* du personnage<sup>2079</sup>.

Tant les critiques féministes que l'étude de la signification interne de Sophie dans le « système » de Rousseau – en allant de la pédagogie à la politique – constituent déjà un *corpus* considérable d'analyse. Dans notre cas, nous ne cherchons ni à attaquer les paradoxes sur la femme, ni à nous faire l'avocat de Rousseau en montrant ou justifiant *pourquoi* la femme est conçue comme un *être-à-l'appui*. Notre exégèse porte plutôt sur les données textuelles, non seulement dans le sens de les aligner sur le plan général de l'auteur, mais aussi dans le sens de réaliser des coupures, pour juxtaposer deux ensembles de caractéristiques qui rapprochent Sophie du plan d'élaboration du sauvage cultivé. Ce qui ne signifie aucunement que nous ferons des efforts démesurés pour nous opposer aux objectifs bien nets de Rousseau, mais que nous nous en tiendrons aux qualités de Sophie qui sont présentes dans son texte.

En partant de ce qu'il nous reste d'effectivement concret, c'est-à-dire la théorie de l'*Émile*, surtout le livre V, et les deux lettres du roman inachevé (sans compter donc les

---

<sup>2076</sup> Ibid., p. 711.

<sup>2077</sup> Ibid., p. 697 : « Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort ».

<sup>2078</sup> « Mais leur mutuelle dépendance n'est pas égale : les hommes dépendent des femmes par leurs désirs ; les femmes dépendent des hommes et par leurs désirs et par leurs besoins » (ibid., p. 702).

<sup>2079</sup> Nous pourrions ainsi nous rapprocher – même sans le préméditer – d'une lecture féministe, au sens de chercher à « révéler ce qu'il y a de plus radical ou d'émancipateur dans un texte pétri des préjugés », pour « faire [ainsi] penser une œuvre au-delà d'elle-même » (Aurélien Knüfer, « À quoi bon lire Rousseau en féministe ? », in *Nouvelles questions féministes*, vol. 39, 2020/2, p. 121), sans pourtant négliger le dessein de l'auteur.

trois fragments détachés de ce dernier<sup>2080</sup>), nous dégageons au moins une triple « réponse » de Sophie : une sur la proximité de l'ordre de la nature, l'autre sur l'opinion, et la dernière sur l'émancipation de la dépendance-obéissance.

Que, contrairement à *Émile*, Sophie ait besoin de l'opinion extérieure *pour être*, est une évidence<sup>2081</sup> ; et que Rousseau ait tenté d'adoucir cette dépendance avec l'idée de « sentiment intérieur », est aussi une évidence<sup>2082</sup>. Bien qu'oublié, il y a un autre mouvement de l'opinion en ce qui concerne la femme, ou plutôt le couple. Fruit de l'opinion, qui légitime sa fidélité et ses vertus en général, la femme renverse le jeu de l'opinion dans la mesure où l'homme lui-même a besoin de son opinion et de son jugement. Ce dernier sens est celui qui nous intéresse ici. Mais avant d'entrer dans l'horizon de la triple « réponse » de Sophie, il faut mieux comprendre le « naturel » de sa dépendance.

Selon le second *Discours*, il n'y a pas de différence naturelle de genre<sup>2083</sup>. Le mâle et la femelle partageant à peu près de la même condition corporelle dans le pur état de nature, outre le sexe lui-même, on n'y trouve guère de distinction. Tous les deux font l'expérience de la forêt, tous les deux, immergés dans l'esseulement naturel, combattent le péril des bêtes féroces et ont une disposition proche de l'économie animale. C'est pour cela que Rousseau ne conçoit pas – à la différence de Locke – la femelle dans le pur état de nature comme dépendant du mâle ; même pendant la période d'allaitement elles sont indépendantes, autonomes<sup>2084</sup>. La femme sauvage, bien que chargée de ses nourrissons, ne se rattache à l'homme naturel ni pour échapper aux bêtes, « car les Mères les portent [les petits] avec facilité ; avantage qui manque aux autres bêtes »<sup>2085</sup>.

---

<sup>2080</sup> Qui ont été publiés d'abord par C. Wirz (« Notes sur *Émile et Sophie, ou les solitaires* », *ASJRR*, t. XXVI, 1963-1965, p. 291-303), et plus récemment par T. L'Aminot (*OCT VIII, Écrits pédagogiques 2*, p. 1121-1122).

<sup>2081</sup> « Il n'importe donc pas seulement que la femme soit fidèle, mais qu'elle soit jugée telle par son mari, par ses proches, par tout le monde [...] qu'elle porte aux yeux d'autrui comme en sa propre conscience le témoignage de sa vertu [...] Telles sont les raisons qui mettent l'apparence même au nombre des devoirs des femmes » (*E*, V, OC IV, p. 698).

<sup>2082</sup> « A quoi réduirions-nous les femmes si nous ne leur donnons pour loi que les préjugés publics ? [...] Il existe pour toute l'espèce humaine une règle antérieure à l'opinion. C'est à l'inflexible direction de cette règle que se doivent rapporter toutes les autres [...] Cette règle est le sentiment intérieur », qui fonctionne comme « une faculté qui serve d'arbitre entre les deux guides, [et] qui ne laisse point égarer la conscience et qui redresse les erreurs du préjugé » (*ibid.*, p. 730).

<sup>2083</sup> Voir à ce propos les commentaires de Jean-Luc Guichet (« Sexualité, égalité, liberté ? Déterminations et ouvertures du rapport sexuel et amoureux chez Rousseau », in J.-L. Guichet (dir.), *La question sexuelle*, p. 209) et d'Aurélie Knüfer (« À quoi bon lire Rousseau en féministe ? », p. 117).

<sup>2084</sup> A. Knüfer développe bien ces arguments (cf. art. cit., p. 118 sq.).

<sup>2085</sup> *DI*, 1<sup>ère</sup> partie, OC III, p. 140.

Ce n'est qu'avec l'avènement des premières familles qu'un changement effectif dans la relation entre les sexes se produit<sup>2086</sup>. Jusque-là tous deux étaient sauvages, robustes et féroces ; en perdant peu-à-peu cette constitution primitive, ils consentent à l'union pour résister davantage aux « bêtes sauvages » et autres risques de la vie quotidienne. Et si même le couple, fixé dans une relation de fréquentation continue, n'est pas à l'origine, mais bien le fruit de la « lente succession des choses », cela veut dire que naturellement la femme n'est nullement dépendante. Sa dépendance naît avec la nouvelle condition familiale dans la cabane, et puis se consolide avec celle d'être social jugé par la société, tout comme l'homme lui-même sera investi d'autres dépendances et besoins. Si l'homme est naturellement bon et libre, il en va de même pour la femme. Prouver, au-delà de la bonté naturelle, le caractère inaliénable de l'égalité et de la liberté est l'une des grandes tâches de la fiction historique du second *Discours*.

« L'homme Sauvage et l'homme policé différent tellement par le fond du cœur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un, réduiroit l'autre au désespoir »<sup>2087</sup>. La question qui se pose ici est de savoir si la femme, auparavant aussi libre et indépendante que l'homme, ne s'empare pas avec Sophie des qualités naturelles qui sont projetées sur Émile, pour ainsi se soustraire à cette condition sociale d'obéissance et dépendance ? Ne revient-elle pas – même si c'est par hasard et contre le projet d'*Émile* – aux *caractères ineffaçables imprimés par la nature* qu'Émile doit préserver dans la vie civile ? La rupture avec Émile, avec l'amour conjugal, donc avec la dépendance, ne replace-t-elle pas Sophie dans le même rang d'idéalisation d'Émile ? Et, de l'autre côté, Émile ne devient-il pas lui-même l'homologue du maître, du tyran ? Car « le Despote n'est le Maître qu'aussi longtems qu'il est le plus fort »<sup>2088</sup>. Nous ne croyons pas que ce soit la rupture avec Émile qui puisse transformer Sophie en femme sauvage ; nous ne croyons pas non plus, selon le texte de Rousseau, qu'Émile agisse en tant que maître, asservissant Sophie (toute obéissance et dépendance **y** est naturelle). Si l'on peut inférer, avec plus ou moins de justesse, une *autonomie* du personnage de Sophie en dépassant le

---

<sup>2086</sup> Ibid., 2<sup>e</sup> partie, p. 168 : « l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour Paternel. Chaque famille devint une petite Société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étoient les seuls liens ; et ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes, qui jusqu'ici n'en avoient eu qu'une ».

<sup>2087</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>2088</sup> Ibid., p. 191.



projet pédagogique (et politique) de Rousseau, c'est en s'appropriant les qualités qu'elle conserve, et qui sont énumérées dans les *Solitaires*.

Malgré une « supériorité » intellectuelle de la femme que l'on peut observer ailleurs (comme chez Julie), Sophie est plutôt rangée aux côtés – ou bien au-dessous – de la femme sans génie dont parle la *Lettre à D'Alembert*<sup>2089</sup>. L'*Émile* dépasse – à force de suivre le plan théorique de l'historicité jusqu'à la sociabilité – la thèse de l'égalité des sexes dans le pur état de nature (égalité que, d'ailleurs, La Barre avait défendu dans la vie civile)<sup>2090</sup>. Mais, dans le livre V du traité pédagogique, en postulant que la femme est faite pour plaire à l'homme, Rousseau précise que « ce n'est pas ici la loi de l'amour [...] mais celle de la nature, antérieure à l'amour-même » : de cela découle que « la femme est faite pour plaire et pour être subjuguée »<sup>2091</sup> même avant l'avènement de la société. Si cette « loi » date d'une époque antérieure à l'émergence de l'amour (mais quel amour ?), on ne peut que repérer un paradoxe face à l'indépendance postulée dans le second *Discours*. Avant l'amour conjugal, l'affirmation de Rousseau sur cette loi de nature n'a pas de sens, puisqu'il n'y avait même pas de relation durable entre l'homme et la femme ; de sorte que nous pourrions situer cette « loi » avant l'amour que nous appelons social, amour qui s'étend au-delà de la famille elle-même, et où la dépendance aurait déjà fait ses premiers pas avec la répartition des tâches. Cette loi dite naturelle se heurte – à défaut de la fidélité du second *Discours* à la nature première – avec l'économie animale, en naturalisant à la fois la morale et la raison<sup>2092</sup>.

---

<sup>2089</sup> S'il y a, à certains égards, une égalité et même une supériorité intellectuelle de la femme – comme le remarque J.-L. Guichet (« Sexualité, égalité, liberté », in op. cit., p. 209) –, nous ne pouvons pas cesser de questionner, d'après d'autres textes de Rousseau (au-delà de la supériorité de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*), cette supériorité intellectuelle : « Les femmes, en général, n'aiment aucun art, ne se connoissent à aucun, et n'ont aucun Génie. Elles peuvent réussir aux petits ouvrages qui ne demandent que de la légèreté d'esprit, du goût, de la grace, quelquefois même de la philosophie et du raisonnement. Elles peuvent acquérir de la science, de l'érudition, des talents, et tout ce qui s'acquiert à force de travail. Mais ce feu celeste qui chauffe et embrasse l'ame, ce génie qui consume et dévore, cette brulante éloquence, ces transports sublimes [...] manqueront toujours aux écrits des femmes ; ils sont froids et jolis comme elles [...] » (*LdA, OC V*, note\*\*, p. 94).

<sup>2090</sup> Selon La Barre, l'inégalité des sexes n'est que le fruit des préjugés et de l'opinion. Cf. *De l'égalité de deux sexes, discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des Préjugés*, Paris, chez Jean Du Puis, 1676 : « De tous les Préjugés, on n'en a point remarqué de plus propre à ce dessein que celui qu'on a communément sur l'Inégalité des deux Sexes » (voir la fin de la deuxième page et le début de la troisième de son Préface).

<sup>2091</sup> *E, V, OC IV*, p. 693.

<sup>2092</sup> Parce que l'inégalité entre les sexes est comprise non comme « l'ouvrage du préjugé mais de la raison » même (ibid., p. 697). À ce propos La Barre dit : « si c'est l'homme estoit Philosophe, il trouveroit qu'il y a des raisons Physiques qui prouvent invinciblement que les deux Sexes sont égaux pour le corps et pour l'esprit » (*De l'égalité des deux sexes*, partie I, p. 6).

Pour en venir à la possible autonomie de Sophie face au dessein de Rousseau, examinons point par point la triple « réponse » de Sophie. Commençons par l'opinion, non pas celle qui constitue l'être, l'essence et la conscience de la femme, mais l'opinion de la femme dont l'homme a un besoin quasi-vital (au sens moral et social), pour confronter et régler ses propres préjugés. « Quel homme insensible et barbare n'adoucit pas sa fierté et ne prend pas des manières plus attentives près d'une fille de seize ans aimable et sage [...] ? »<sup>2093</sup> Et cela parce que « les femmes sont les juges naturels du mérite des hommes ». « Qui est-ce qui veut être méprisé des femmes ? Personne au monde [...] Malheur au siècle où les femmes perdent leur ascendant, et où leurs jugemens ne font plus rien aux hommes ! C'est le dernier degré de la dépravation »<sup>2094</sup>. Nous revenons ainsi au cycle féminin des privations. Cycle douloureux parce qu'ouvert d'une manière non naturelle. Si la chose la plus naturelle consiste à ce que les hommes et les femmes meurent dans un âge avancé<sup>2095</sup>, la règle est brisée par le hasard en arrachant la vie à la mère de Rousseau. Notre philosophe grandit et s'éduque sans bénéficier de son jugement. Et ensuite, en projetant le manque sur Mme de Warens, il perd à nouveau l'occasion de jouir du jugement féminin. Le jeune Rousseau ne profite pas, une fois de plus, de cette importante opinion, du sage jugement non seulement d'une femme, mais de sa seconde « maman ». Avant l'épouse, la mère est la figure féminine la plus importante dans la vie de l'homme. À la suite de cette double privation, c'est au tour de Sophie. Celle-ci, en provoquant la rupture définitive avec Émile, ne le prive-t-elle pas de son jugement, et plus largement de l'opinion d'une figure féminine ? N'est-ce pas précisément à cause de cette privation qu'Émile regrette derechef le fait de ne plus pouvoir retourner à l'abri des enseignements et des jugements de son maître ? Non seulement Sophie prive Émile de son opinion, mais lorsqu'elle est conduite à émettre son jugement, il est implacable. Ce jugement manifeste la force nécessaire pour déceler et renverser la théorie de la dépendance féminine à l'égard de l'opinion. Voici donc la première réponse de Sophie : « Quoiqu'il en soit de moi, disoit-elle, vous devez vous estimer vous-même et respecter à jamais la parole d'Emile. Mes torts ne vous autorisent point à violer vos promesses »<sup>2096</sup>. Avec cette réponse, Sophie ne s'attaque pas seulement à la dépendance de l'homme vis-à-vis du jugement et de l'opinion féminine, mais elle le

---

<sup>2093</sup> Ibid., p. 741.

<sup>2094</sup> Ibid., p. 742.

<sup>2095</sup> « *La petite* : Comment ? Est-ce que maman mourra aussi ? *La bonne* : Comme tout le monde. Les femmes vieillissent ainsi que les hommes, et la vieillesse mène à la mort » (ibid., p. 726).

<sup>2096</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 889.

contraint à retrouver l'expérience du présent et l'existence autocentrée, comme aussi à faire un autoexamen de ses erreurs<sup>2097</sup>. Et pour donner une telle réponse, combien Sophie n'est-elle pas déjà si éloignée de la femme chaste, soumise et obéissante que Rousseau avait idéalisée ?!

Les deux autres réponses se rejoignent : (i) de la proximité de la nature à (ii) l'émancipation du monde des opinions et de l'obéissance. Voyons en quel sens Sophie se rapproche de la nature. Non de la nature dont Rousseau s'empare pour défendre ses thèses sur la femme (en tant que concept fondateur de la sociabilité), mais de la nature requise pour la formation d'Émile – pour en faire un homme naturel et sauvage –, et qui se rapproche *mutatis mutandis* de la nature du sauvage réel du second *Discours*. Selon ce discours, il n'y a pas, naturellement, de lien durable entre l'homme et la femme ; dans la même proportion où l'homme n'a pas de lien avec la femme, la femme n'a pas non plus de lien, ni de devoirs ou d'obligations envers l'homme : tous deux sont libres et indépendants, de sorte que l'idée d'infidélité n'y a pas de consistance, tout comme elle n'occupe aucune place dans la relation familiale du sauvage réel. La fidélité, ou mieux, la trahison féminine est le grand cauchemar de Rousseau. Et ajouter à la trahison le fruit d'une relation extraconjugale, est le plus grand opprobre qu'une femme puisse faire subir à un homme, en bref, c'est un crime !<sup>2098</sup> Peut-être pire que de prendre la place de l'homme dans la vie publique et politique.

Il ne serait pourtant pas prudent d'affirmer que, dans les *Solitaires*, la sauvegarde de certaines qualités chez Sophie soit un acte prémédité ou bien calculé vers une autonomie. Rousseau ne morigène pas Sophie pour rompre ses lisières. Cela serait un échec pour sa conception de la sociabilité et de l'ordre politique (mais est-ce vraiment juste pour cela, ou il y a plus à déceler ?).

Au-delà des événements qui ont provoqué un bouleversement chez Sophie (la mort de son père, de sa mère et de sa fille), Émile s'avoue à lui-même une part de culpabilité : il aurait changé aussi sa propre conduite, et par conséquent abandonné

---

<sup>2097</sup> Cf. *ibid.*, p. 896-897.

<sup>2098</sup> « La femme infidelle [...] dissout la famille, et brise tous les liens de la nature », et « en donnant à l'homme des enfants qui ne sont pas à lui elle trahit les uns et les autres, elle joint la perfidie à l'infidélité. J'ai peine à voir quel desordre et quel crime ne tien pas à celui-là » (*E*, V, *OC* IV, p. 698). Et dans la *Lettre à D'Alembert* : « Quel est le plus criminel, d'un paysan assés fou pour épouser une Demoiselle, ou d'une femme qui cherche à deshonorer son époux ? Que penser d'une pièce où le parterre applaudit à l'infidélité [...] ? » (*LdA*, *OC* V, p. 33) ; « Qu'une femme fausse le trahisse [...] » (*ibid.*, p. 37).

Sophie<sup>2099</sup>. La réaction de Sophie découle donc de ces causes-là. Mais pourquoi disons-nous donc qu'elle se rapproche de la nature ? L'homme sauvage, que ce soit dans le pur état de nature ou dans la société sauvage, vit au-dehors du monde du paraître, il est tout à fait transparent, innocent et simple, il a le cœur pur, sans mensonge, et vit l'instant présent. N'est-ce pas exactement cet ensemble de caractéristiques que reprend Sophie après son « étonnante déclaration », ou même un peu avant ?

Rien ne nous permet de croire que Sophie ne vivait que dans le présent, même si elle n'a pas eu « la même éducation » d'Émile. Au contraire, il semble que ce soit précisément son expérience du présent qui « éternise » sa vertu inébranlable. La transparence, le courage, la franchise et la pureté du cœur de Sophie sont attestés par Émile lui-même, nous n'y ajoutons rien de plus : « Quel courage invincible, quelle opiniâtre résistance, quelle héroïque fermeté lui sont nécessaires ! » ; « Oui, son cœur est resté pur, tout me l'assure » ; « [...] quels pièges [...] d'une femme vicieuse et jalouse de ses vertus [de Sophie] ont pu surprendre son innocente simplicité ? » ; « que ne sentois-je point en voyant cette femme timide et modeste vaincre la honte par la franchise »<sup>2100</sup>. On peut entendre l'acte d'extrême franchise, sans aucune trace de mensonge, comme l'acte « naturel » d'une femme soumise et honnête, mais on peut aussi songer à une nouvelle attitude vis-à-vis de l'opinion de l'homme et de la société. Si Sophie avait été plus soucieuse de sauver les apparences, pour préserver la bonne opinion d'Émile et de son entourage, pourquoi aurait-elle raconté sans ménagement sa trahison et sa grossesse en même temps, à peu près comme un tireur qui tue à bout portant ? Elle pourrait tout simplement « dédaigner de conserver ma confiance et sa réputation », dit Émile, « en cachant une faute que rien ne la forçait d'avoüer »<sup>2101</sup>. Si Émile s'est égaré au point de se détourner du premier ressort de son cœur, il n'en va pas de même pour Sophie. Sophie a la consistance souhaitée pour l'homme naturel vivant en société. Malgré l'inconstance d'humeur – naturalisée par Rousseau<sup>2102</sup> –, elle reste entière, transparente, vraie, courageuse et vertueuse. « Quelle force n'admirois-je pas dans cette invincible hauteur de courage qui, même aux prises de l'honneur et de la vie ne pouvoit s'abaisser à la

---

<sup>2099</sup> *ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, *OC IV*, p. 896.

<sup>2100</sup> *Ibid.*, p. 897.

<sup>2101</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>2102</sup> « A ce dernier coup sa constance ébranlée acheva de l'abandonner » (*ibid.*, p. 884).

fausseté, et portoit jusques dans le crime l'intrépide audace de la vertu ! » ; car, « au sein même de l'ignominie cette ame forte conserve encore tout son ressort »<sup>2103</sup>.

Toute compte faite, serait-il inapproprié d'en conclure que Sophie a conservé précisément les caractéristiques que le gouverneur envisageait pour Émile en tant que sauvage éclairé ? En reprenant la théorie pédagogique de l'*Émile*, on pourrait dire – avec Y. Vargas – que « l'idée d'une femme sauvage et solitaire est [...] absurde à moins que la femme ne soit une sorte d'homme »<sup>2104</sup>. Physiquement, Sophie est femme<sup>2105</sup>. Mais, en conservant toutes les qualités énumérées ci-dessus, la femme ne devrait-elle pas, une fois de plus, être sur un pied d'égalité avec l'homme ? Sophie n'expérimente-t-elle pas en quelque sorte une autonomie, en causant une rupture avec l'image de la femme soumise et dépendante défendue par l'*Émile* ? Les femmes, lit-on au livre V, « ne cessent jamais d'être assujéties ou à un homme ou aux jugemens des hommes »<sup>2106</sup>. Nous venons de voir que Sophie avait rompu à la fois avec la situation de soumission à Émile, tout comme avec les jugements et opinions sociales. Si l'on ne peut la considérer comme une sauvage éclairée, parce qu'elle n'a pas la force et la disposition d'un homme, elle peut être ainsi considérée si nous comptons avec toutes les caractéristiques de l'homme naturel en société qu'elle préserve au-dedans d'elle-même. Une lecture féministe pourrait, peut-être, y trouver une *leçon de Sophie* : c'est la femme qui possède toute la consistance naturelle envisagée pour l'homme naturel vivant en société. Et ainsi déduire qu'il n'y a pas de supériorité naturelle de l'homme, et encore moins du mari, car la nature nous a rendus à la fois libres et indépendants dès l'origine, et nous devons indépendamment du sexe poursuivre ainsi, parce que la raison et la morale ne sont, en réalité, que secondaires. Cette *leçon* pourrait être émise à l'égard de l'interrogation suivante de Rousseau : « la laisser [la femme] au dessus de nous dans les qualités propres à son sexe et la rendre nôtre égale dans tout le reste, qu'est-ce autre chose que transporter à la femme la primauté que la nature donne au mari ? »<sup>2107</sup>. Nonobstant, nous pouvons demander, en suivant la théorie du second *Discours* même, ce que la nature a à voir avec l'institution sociale de mariage, signe déjà d'une dénaturation avancée de l'espèce ? La seule faculté qui justifie la sociabilité est la perfectibilité, mais celle-ci n'est nullement réservée aux hommes. Il

---

<sup>2103</sup> Ibid., p. 898.

<sup>2104</sup> Y. Vargas, op. cit., p. 208.

<sup>2105</sup> Affirmation que de nos jours ne serait que pathétique.

<sup>2106</sup> *E*, V, OC IV, p. 710.

<sup>2107</sup> Ibid., p. 731.

s'agit donc d'une seconde nature, sociale, morale et politique mais que Rousseau ne cesse de relier à une nature première (dans la *Lettre à D'Alembert*, dans l'*Émile* et dans les *Solitaires*). La liberté et l'indépendance des femmes, à juste titre revendiquées par le féminisme, ne seraient possibles chez Rousseau que dans un état proche de la société naissante.

D'après les qualités constatées par Émile, on peut envisager Sophie, en quelque sorte, comme femme naturelle et sauvage éclairée. Qu'est-ce qui le prouve ? L'innocente simplicité, la pureté de son cœur, la vertu, la résistance, le courage, la rupture avec le monde de l'opinion. Sophie, qui s'est conduite avec franchise, fait preuve non seulement de courage, mais aussi de la qualité anthropologique de l'être actif. Pour Rousseau, entre l'homme et la femme, « l'un doit être actif et fort, l'autre passif et foible », car « il faut nécessairement que l'un veuille et puisse ; il suffit que l'autre résiste peu »<sup>2108</sup>. Mais dans la dure épreuve des *Solitaires*, c'est Émile qui résiste peu – avec un goût efféminé<sup>2109</sup> qu'on trouve d'ailleurs chez Jean-Jacques lui-même<sup>2110</sup> –, et qui devient, même après avoir retrouvé son être, un être passif et sensuel plutôt qu'un être actif et raisonnable. Émile, comme nous l'avons vu, perd même sa capacité à vouloir ; alors que Sophie résiste *comme un sauvage éclairé* – ou plutôt comme la femme redoutée (?) qui, émancipée, commence à s'emparer de l'espace public et intellectuel (la Sophie de La Barre) –, et sauvegarde de plus sa propre volonté<sup>2111</sup>.

Bien sûr, cette possible Sophie naturelle et sauvage échappe au propos de Rousseau, et ne peut être envisagée que d'après l'état inachevé des *Solitaires*. Mais, sur la base des données textuelles, c'est une lecture inévitable, semble-t-il, à laquelle le personnage nous conduit. Si l'on accorde de l'importance à l'observation de l'*Émile*, selon laquelle les femmes sont toujours à l'origine des révolutions<sup>2112</sup>, il ne serait pas complètement déraisonnable de laisser une telle hypothèse *in suspenso*, sans pour autant vouloir l'attribuer à Rousseau. Mais cette « émancipation » de Sophie, en tant que symbole de l'émancipation féminine, ne serait-elle pas une preuve de la force

---

<sup>2108</sup> Ibid., p. 693.

<sup>2109</sup> « Comment l'exemple et l'imitation contre lesquels vous aviez si bien armé mon cœur l'amenèrent-ils insensiblement à ces goûts frivoles [...] ? » (*ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, OC IV, p. 885-886).

<sup>2110</sup> Voir le sujet *Jean(ne)-Jacques(line) Rousseau ?* in Y. Vargas, *Rousseau, l'énigme du sexe*, p. 91-93.

<sup>2111</sup> « J'éprouvai – dit Émile à l'égard de Sophie – la plus invincible résistance » ; « C'étoient les refus sérieux d'une volonté décidée qui s'indigne qu'on puisse douter d'elle » (*ES*, Lettre 1<sup>ère</sup>, OC IV, p. 889).

<sup>2112</sup> « Toutes les grandes révolutions [soit en Grèce, soit en Rome ou en Germanie] y vinrent des femmes » (*E*, V, OC IV, p. 742).

conceptuelle du personnage, lui permettant, bien qu'aveuglé, une autonomie qui dévoilerait les déficiences d'une théorie pouvant très bien trouver place dans l'ensemble des « Sciences frivoles » ? Pour ainsi aboutir au beau de son sexe, dans le sens que « ce beau n'est point dans l'objet qu'on aime », mais « l'ouvrage de nos erreurs »<sup>2113</sup>.

Pour conclure en toute franchise, nous réitérons que cette lecture n'a de sens qu'à partir des caractéristiques qu'Émile lui-même reconnaît chez Sophie, ainsi que de l'état d'inachèvement des *Solitaires*. Parmi les versions posthumes et résumées de la fin du roman, que Jean-Jacques aurait confiées à certains<sup>2114</sup>, si l'on pense à celle de Bernardin de Saint-Pierre, nous aurions l'antithèse de la présente lecture. Car Sophie se rendrait à nouveau à Émile, sur une île déserte, après que son héros ait vécu et été apprécié dans diverses sociétés sauvages<sup>2115</sup> et se trouverait alors marié avec une jeune femme. Nous ne saurions dire si Sophie se soumettrait exactement à la même condition que jadis, mais il serait bien difficile de croire à un changement de position de Rousseau. De même, il serait difficile de croire que le philosophe donne une description inconsciente de ces qualités naturelles sauvegardées par Sophie. Rousseau en est tout à fait conscient, c'est pourquoi il les évoque même en ce qui concerne la guerre : « Les femmes ne manquent pas de courage ; elles préfèrent l'honneur à la vie »<sup>2116</sup>. Cependant, le rapport de force reste inégal, tant au niveau des guerres (« L'inconvénient de leur sexe est de ne pouvoir supporter les fatigues de la guerre, et l'intempérie des saisons »), que dans le domaine de la vie domestique, puisque, selon Jean-Jacques, elles ne subsisteraient pas – même dans la vie civile – sans le produit de la force de l'homme, du mari.

Peut-être le rôle politico-pédagogique de la femme, circonscrite à la sphère domestique et de la dépendance, est dû au fait qu'elle peut – au-delà des préjugés qu'aucune exégèse théorique ne justifierait – « endurer » la faiblesse de l'homme qui, tout compte fait, ne se vante que de sa force. Est-ce juste la force de cet homme civil, « efféminé », dégénéré et assez éloigné de la force des Spartiates, et qui vit – comme la

---

<sup>2113</sup> Ibid., p. 743.

<sup>2114</sup> En plus d'avoir raconté à quelques-uns le contenu et une issue possible du roman, comme à N. A. Kirchberger, Zimmerman, M. Moulou et autres, Bernardin de Saint-Pierre (dans *La vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*, éd. critique par R. Trousson, Paris, Champion, 2009, p. 183-186) et Pierre Prévost (dans un résumé publié en 1804) nous donnent un aperçu de la façon dont Rousseau aurait pu conclure les *Solitaires*. Nous retrouvons ces fragments dans les introductions de P. Burgelin (*OC IV*, p. CLXIII-CLXVI) et de T. L'Aminot (*OCT VIII*, *Écrits pédagogiques 2*, p. 1058-1061).

<sup>2115</sup> Selon l'aperçu de B. de Saint-Pierre : « il voyage à pied et sans argent à travers l'Afrique ; ses observations, ses connaissances dans les arts et dans la nature le font chérir de toutes les nations sauvages chez lesquelles il passe » (cité depuis *OCT VIII*, *Écrits pédagogiques 2*, p. 1058).

<sup>2116</sup> *LdA*, *OC V*, note\*, p. 92.

femme – gouverné par l’opinion ; ou est-ce la force d’un homme à venir, Émile, fort et robuste comme un sauvage ou comme l’homme de l’antiquité ? Mais n’est-ce justement pas cet Émile fort, sauvage éclairé, qui met la famille en échec, donc l’idée même de sociabilité ? Il nous semble que dans la société avancée, il n’y a pas de réalisation possible, ni pour Émile, ni pour Jean-Jacques lui-même : l’issue, certes défailante, n’est que l’esseulement social, l’île déserte, un « délire » bien peuplé, parce qu’enfin, un peuple vieilli ne rajeuni pas.

### *Dernières remarques*

D’après une sentence répétée et réélaborée à plusieurs occurrences – et ici encore –, chacun peint le Rousseau auquel il tient le plus, ou bien celui de ses certitudes. Ainsi : un Rousseau romantique ou écrivain politique, un autre anticipateur des sciences humaines, un Rousseau mythologue, maître des paradoxes, biologiste, critique de théâtre, musicien, poète, artiste ou même fou (cette dernière lecture, Foucault l’a bien réfutée<sup>2117</sup>). Lorsqu’appréciée hors du cadre d’une exégèse unilatérale, toute cette mosaïque témoigne de la richesse plurielle du philosophe. Une interprétation ne devrait être interdite que lorsqu’elle trahit l’auteur. Et trahir l’auteur, ce n’est pas forcément greffer de nouveaux problèmes, mais le dévier de son plan théorique et le piéger ainsi dans une aporie contre lui-même. Les lectures spécialisées, qui ont pris un essor extraordinaire au cours du dernier siècle, non seulement en Europe, mais aussi en Amérique, en Asie, etc., ont le mérite de clarifier nombre des thèmes complexes et paradoxaux de l’œuvre, et par cette voie, nous avons des gains indéniables. D’autre part, comme tout grand auteur, Rousseau attire un public qui, au-delà des interprétations et des commentaires, se renouvelant à chaque génération, veut signer le dernier mot, plus ou moins érudit, plus ou moins répétitif. Comme déjà signalé, nous ne cherchons en aucune façon à promouvoir ici un nouveau centre de gravité au cœur de l’œuvre de Rousseau ; et maintenant nous ajoutons que nous n’envisageons pas non plus, avec la mise en lumière du paradigme sauvage, de peindre un *Rousseau sauvage*. De telles prétentions sont tout à fait hors de notre portée, bien que Rousseau lui-même se berce de l’illusion de passer le reste de sa vie dans un « lieu sauvage », pour, comme un sauvage, n’avoir aucun intermédiaire entre lui et la

---

<sup>2117</sup> « - La structure d’une œuvre peut laisser apparaître le dessein d’une maladie ? - Il est décisif que la réciproque ne soit pas vraie » (M. Foucault, « Introduction » [aux *Dialogues*], in op. cit., p. 215).



nature<sup>2118</sup>. Non forcément comme le sauvage primitif, mais comme les « Sauvages qui habitent épars dans des lieux retirés »<sup>2119</sup>.

Tout l'effort présent part d'une intuition, d'après la constatation de la profusion et l'affluence du terme sauvage dans divers ouvrages. Notre point de départ est ainsi, en un certain sens, ingénu : pourquoi Rousseau se réfère-t-il sans cesse au sauvage, que ce soit à l'origine, ou dans la conception du « juste milieu » pour l'espèce, et même dans le couronnement de la théorie de l'homme, dans l'*Émile* ? Or, malgré cette présence bien ordonnée – avérant qu'avec le sauvage il ne s'agit ni d'un simple hapax ni d'un bric-à-brac – l'annonce de notre sujet peut éveiller à certains égards, pour ne pas dire de l'indifférence, l'expression d'une voie imprécise, d'une impasse ou d'un « cul-de-sac ». Lorsque nous cherchons à comprendre le rejet de cette systématisation du sauvage, nous sommes confrontés à d'autres difficultés, beaucoup moins précises que la présence irréfragable du sauvage dans l'œuvre de Rousseau. Nous croyons avoir trouvé chez Cassirer, ce qui nous semble être une des sources possibles de la négligence généralisée de ce thème polyphonique :

Lorsque Rousseau invoque [...] le « retour à la nature », lorsqu'il distingue ce qu'*est* l'homme et ce en quoi il s'est artificiellement transformé, il ne tire la *légitimité* d'une telle opposition ni d'une connaissance scientifique de la nature ni d'un savoir historique. Ces dimensions sont [...] tout à fait secondaires. Il n'est pas plus historien qu'ethnologue, et il lui semble qu'on s'abuse singulièrement à espérer, par le biais de telles perspectives, être en mesure de changer l'homme et de le ramener à son « état naturel ». Rousseau n'est ni le premier ni le seul au XVIII<sup>e</sup> siècle à avoir lancé le slogan du « retour à la nature », car on le rencontre alors partout, sous les formes les plus diverses. Tout le monde est avide de lire les descriptions des mœurs primitives et cherche à accroître sa conception des formes d'existence des peuples « naturels ». Ce savoir nouveau qu'on tire pour l'essentiel des récits de voyages va de pair avec une sensibilité neuve. Diderot prend occasion d'un compte rendu que fait Bougainville de ses voyages [...] pour rendre un hommage débordant de lyrisme à la simplicité [...] Et l'ouvrage de l'Abbé Raynal [...] devint au XVIII<sup>e</sup> siècle une source inépuisable pour la connaissance de conditions de vie « exotiques » [...] Lorsque Rousseau écrit le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ce courant d'idées bat son plein, mais lui-même s'en montre à peine effleuré. Dès le début de ce texte, il a sans la moindre ambiguïté déclaré qu'il n'avait pas eu l'intention de dépeindre un état originel de l'humanité dont on eût pu démontrer historiquement l'existence [...] ce qui ne suffit pas à interdire qu'on doive s'en faire une idée pertinente afin de pouvoir rendre un juste verdict sur notre état *actuel*. Étendre dans l'espace notre horizon géographique ne nous aiderait pas plus que le retour, temporel, aux

---

<sup>2118</sup> « J'allois alors d'un pas plus tranquille chercher quelque lieu sauvage dans la forêt, quelque lieu desert où rien ne montrant la main des hommes n'annonçât la servitude et la domination, quelque asile où je puisse croire avoir pénétré le premier et où nul tiers importun ne vint s'interposer entre la nature et moi » (*LttM*, 3, *FA*, *OC* I, p. 1139-1140).

<sup>2119</sup> *LV*, *OC* IV, p. 1062.

origines [...] Ce n'est ni dans l'ethnographie ni dans le folklore qu'il faut puiser la connaissance véritable des hommes. Ce savoir n'a qu'une seule source vivante : la connaissance de soi et la réflexion sincère qu'on fait sur soi-même. C'est à elles et à elles seules qu'en appelle Rousseau, c'est d'elles qu'il entend de quoi justifier ses principes premiers et fondamentaux. Pour distinguer l'*homme naturel* de l'*homme artificiel*, point n'est besoin de se reporter vers des époques depuis longtemps disparues et révolues, pas plus que d'entreprendre un voyage autour du globe.<sup>2120</sup>

Si nous évoquons le chapitre III (*supra*), il est aisé de constater que ce texte résonne, du moins en partie, dans l'appréciation qu'en fait V. Goldschmidt, lorsqu'il considère qu'avec le « concept collectif » (la « plûpart des Sauvages »), nous n'avons pas affaire à une quelconque réalité ethnographique. Et par rapport à cela nous avons déjà donné des réponses à l'appui du texte de Rousseau. Si le concept des sociétés sauvages ne se constitue pas comme une appréhension locale de la réalité ethnographique des peuples sauvages, ce sont pourtant ces mêmes peuples qui fournissent les données observables d'une constitution proche de la constitution primitive<sup>2121</sup>. La réalité observable des sauvages est-elle retravaillée dans le registre de la fiction historique sous la forme d'un concept ? Oui. Mais d'un concept qui se nourrit de cette réalité-là en tant que composant issu de l'expérience, sans en faire donc une abstraction tout court, comme le prouvent les occurrences ultérieures au second *Discours*, soit dans l'*Émile* ou encore dans le *Contrat*. Nous avons souligné également à cette occasion, l'importance incontournable des études de voyage pour la connaissance de l'homme en général et de l'homme européen. Mais le fait le plus curieux est que Cassirer, comme tous ceux qui suivent la même ligne interprétative, cherche à justifier un tel écart par rapport aux données ethnographiques en s'appuyant sur un texte ultérieur à toute l'élaboration centrale du système de Rousseau, i. e., comme chacun le sait, du premier et du second *Discours* à l'*Émile* et au *Contrat*. Les *Dialogues* ne commencent à être rédigés qu'en 1771-1772, et ne sont publiés qu'à titre posthume. Cependant, sans vouloir nier l'importance des écrits autobiographiques dans le « système » de Rousseau, nous ne pouvons manquer de constater que sa pensée suit des étapes et que celles-ci ont des dates et un contexte spécifique. C'est l'une des raisons qui nous a induit à repérer les dates qui

---

<sup>2120</sup> E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 24-26.

<sup>2121</sup> La critique adressée à Montaigne laisse très clair que Rousseau cherche l'universel de l'homme au-delà des spécificités culturelles : « Mais que servent au sceptique Montaigne les tourmens qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice ? [...] Quelques usages incertains et bizarres, fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détrouiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, opposés en tout le reste et d'accord sur ce seul point ? » (*E*, IV, OC IV, p. 598).

clôturent le paradigme sauvage. Cassirer s’empare de la célèbre déclaration des *Dialogues* où Rousseau se déclare l’homme de la nature, étant lui-même la seule source fiable et réelle de son enquête formelle pour la théorie de l’homme, c’est-à-dire dans la recherche de l’appréhension de la constitution primitive de l’homme. Certes, Rousseau est là « dans la maturité de l’âge, [et] dans toute la force de l’entendement », comme il le dit lui-même<sup>2122</sup>. Il y a néanmoins quelques réserves à émettre. Voyons l’extrait du dialogue sur lequel s’appuie Cassirer :

D’où le peintre et apologiste de la nature aujourd’hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n’est de son propre cœur ? Il l’a décrite comme il se sentoit lui-même [...] Une vie retirée et solitaire, un gout vif de rêverie et de contemplation, l’habitude de rentrer en soi et d’y rechercher dans le calme des passions ces premiers traits disparus chez la multitude pouvoient seuls les lui faire retrouver. En un mot, il falloit qu’un homme se fut peint lui-même pour nous montrer ainsi l’homme primitif et se l’Auteur n’eut été tout aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eut écrits. Mais où est-il cet homme de la nature qui vit vraiment de la nature humaine, qui comptant pour rien l’opinion d’autrui se conduit uniquement d’après ses penchants et sa raison [...] ? On le cherchoit en vain parmi nous.<sup>2123</sup>

Cette recherche diffère peu de celle déjà évoquée, du Rousseau enfant qui, en cherchant, ne trouvait rien de semblable dans son environnement aux héros de Plutarque. Et déjà à cette époque, Rousseau prévoit l’abîme qui s’ouvre entre lui et la société. L’extrait ci-dessus doit être lu attentivement afin d’en saisir l’arrière-pensée. À qui s’adresse-t-il ? Rousseau paraît n’être engagé que dans une recherche *in loco*, au sein de la société présente, et non pas dans la recherche des ressources proprement dites de l’historicité génétique. Bien plus qu’un déni de la méthodologie employée dans le second *Discours*, où l’objectif était notoirement plus étendu (le « genre humain »), il s’agit là d’un sondage direct sur ce qui est à portée de son regard (« on le cherchoit en vain parmi nous »). Rousseau n’est plus à la recherche du naturel à l’origine, mais plutôt du naturel au présent. Il prétend justifier la reconstitution des qualités primitives, qui n’ont été conservées qu’en lui-même, et en lui seul.

Et pour reprendre une réflexion appartenant à la période de la publication du second *Discours*, rappelons la lettre à Philopolis, où Rousseau nous dit que lorsqu’il s’agit de réfléchir sur la nature humaine en général, la culture spécifique ou le repérage géographique de l’enquêteur ne doit pas s’imposer, car le « vrai Philosophe » ne doit

---

<sup>2122</sup> *D*, 3<sup>ème</sup> promenade, *OC I*, p. 1016.

<sup>2123</sup> *Ibid.*, p. 936.

penser nullement à l'homme en tant qu'indien, qu'euro péen, qu'oriental, etc., mais se placer, d'autre manière, tout simplement comme homme. Car il s'agit alors de rechercher la généralité, et non pas, comme dans les *Dialogues*, une condition adaptée aux configurations des facultés intellectuelles dans la « multitude ». Dans le cas de l'extrait des *Dialogues*, Rousseau enquête sur le naturel et le primitif, mais en tant que moraliste du présent, ou plutôt observateur<sup>2124</sup> : son enquête est précisément circonscrite dans ce « parmi nous » ; comme en témoigne aussi les *Rêveries*<sup>2125</sup>. Il n'est plus nécessaire, et il ne pourrait plus l'être, de rechercher l'homme primitif au sens de revenir en arrière « jusqu'à l'homme Naturel » dans l'état de nature<sup>2126</sup>. Cet *excursus* a déjà été entrepris (bien que largement critiqué et combattu), et les résultats ont été obtenus : « l'homme est né bon ; je le pense et crois l'avoir prouvé »<sup>2127</sup>, mais « une triste et continuelle expérience » démontre que « les hommes sont méchants »<sup>2128</sup>. Le problème ne porte donc nullement sur les données ethnographiques qui ont servi de source d'étude sur la constitution primitive commune à tous les hommes, car pour ces exemples, de force, de simplicité, etc., « il ne faut que des yeux pour [les] observer », comme l'ont fait tant de « témoins oculaires »<sup>2129</sup>, certains plus crédibles que d'autres. Dans les *Dialogues*, Rousseau se place comme étant lui-même un témoin oculaire de son temps. C'est bien cela que la suite de l'extrait utilisé par Cassirer rend expressément visible, et même flagrant. Rousseau ne trouve rien qui ressemble à son *Émile* (tel qu'il était antérieurement aux *Solitaires*) ni à lui, car là il ne s'agit plus d'enquêter sur l'homme naturel d'avant la raison, d'avant l'expérience proprement humaine, et qui vivait comme une bête ; la question qui s'impose dès lors est : « où est cet homme de la nature qui vit vraiment de la vie humaine »<sup>2130</sup>, i. e. « l'homme de la nature éclairé par la raison »<sup>2131</sup> ? Si un prolongement doit être pris en compte, ce n'est pas comme négation ou abandon des thèses du second *Discours*, mais d'après l'idée de l'homme naturel vivant en société de l'*Émile*. Les sauvages américains sont-ils *parmi nous*, afin de donner l'exemple d'une vie vécue en soi et pour soi ? Certainement pas. Et l'homme sauvage, fictif, bête, a déjà accompli la tâche de démontrer le développement des affections dans la réalité

<sup>2124</sup> « Je suis observateur et non moraliste » (*FA*, Mon portrait, 3, *OC I*, p. 1120).

<sup>2125</sup> Dans « mes *Dialogues* [...] je cherchois encore dans ce siècle un cœur juste » (*RPS*, 1<sup>er</sup> promenade, *OC I*, p. 998).

<sup>2126</sup> *DI*, Notes, *OC III*, note IX, p. 202.

<sup>2127</sup> *LdA*, *OC V*, p. 22.

<sup>2128</sup> *DI*, Notes, *OC III*, note IX, p. 202.

<sup>2129</sup> *Ibid.*, note VI, p. 199.

<sup>2130</sup> *D*, 3<sup>ème</sup> promenade, *OC I*, p. 936.

<sup>2131</sup> *Ibid.*, 2<sup>ème</sup> promenade, p. 864.

hypothétique de l'origine. Rousseau n'a aucune raison d'entreprendre à nouveau une recherche de cet homme sensible ; mais il faut certainement la justifier par rapport au présent. La question est celle de la coupure entre l'être et le paraître, entre le monde vécu en soi et cet autre dirigé par l'opinion : où trouver *un* homme naturel « qui comptant pour rien l'opinion d'autrui se conduit uniquement d'après ses penchans et sa raison, sans égard à ce que le public approuve ou blâme ? »<sup>2132</sup> Ainsi se clôt le cycle d'une recherche inlassable, entreprise depuis la petite enfance de Rousseau, lorsqu'il était encore sous la garde de son père et nourri des lectures des héros de l'antiquité. Et une fois de plus il constate, bien entendu, que la recherche est vaine : « Tous avec un beau vernis de paroles tâchent en vain de donner le change sur le vrai but [...] Tous cherchent leur bonheur dans l'apparence, nul ne se soucie de la réalité », car « tous mettent leur être dans le paroître », tous se sont éloignés de l'amour de soi et sont devenus des « esclaves et dupes de l'amour-propre et », ainsi, « ne vivent point pour vivre, mais pour faire croire qu'ils ont vécu »<sup>2133</sup>. Dans les deux cas il s'agit de chercher « parmi ses contemporains l'homme d'un tems qui n'étoit plus »<sup>2134</sup>.

Pour donner suite à notre question et bientôt la conclure, nous prendrons une autre considération de Cassirer qui influe sur toute une génération de lecteurs, en vue de restreindre la réflexion sur le sauvage du second *Discours* à une théorie dépassée du système de Rousseau. D'abord le passage du *Contrat* auquel il fait référence :

Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grandes, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame tout entiere s'élève à tel point, que *si* les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au dessous de celle dont il est sorti, *il devroit* bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.<sup>2135</sup> (Nous soulignons).

Voici le commentaire :

La thèse que semblait soutenir le *Discours sur l'origine de l'inégalité* est ainsi complètement abandonnée. En effet, le passage au monde de l'esprit était encore interprété comme une sorte de chute hors de l'état heureux de nature, comme une dégénérescence biologique.<sup>2136</sup>

---

<sup>2132</sup> Ibid., 3<sup>ème</sup> promenade, p. 936.

<sup>2133</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>2134</sup> *DI*, 2<sup>e</sup> partie, *OC* III, p. 192.

<sup>2135</sup> *CS*, I, III, *OC* III, p. 364.

<sup>2136</sup> E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 33-34.

Et tout de suite l'auteur évoque un autre passage du second *Discours*, où Rousseau affirme que l'homme qui médite est l'analogue d'une bête dépravée ; puis un extrait du premier *Discours* conseillant aux hommes de se préserver des sciences. Pour ainsi se demander : « Comment expliquer et justifier ce nouveau tournant ? » Mais s'agit-il là vraiment d'un « nouveau tournant » ? Nous ne reprenons ici les exemples de Cassirer que pour leur valeur d'exemples, car de telles interprétations résonnent encore aujourd'hui. On compterait au moins quelques dizaines de cas où les historiens ont repris ce dernier extrait de Rousseau pour affirmer un changement par rapport aux thèses du second *Discours*. Et tous affirment, pleins de certitude, les bienfaits de cette nouvelle condition, en témoignant du nouveau regard sur l'esprit (« un être intelligent »). Par manque d'attention à la syntaxe et à la structure de l'énoncé, ou par prédisposition à trancher certaines thèses, on a négligé le détail qui change l'interprétation. La condition progressive des facultés virtuelles ne recèle pas en elle-même une monstruosité. Comme il n'y a pas de téléologie dans le processus involutif-évolutif des révolutions historiques du second *Discours*, l'homme aurait pu devenir cet être intelligent et complet. Si l'âme s'élève à un tel point, c'est parce qu'il s'agit d'une disposition « naturelle » de l'espèce, même si elle n'est pas déterminée téléologiquement. De même pour l'esprit, sa nature est d'atteindre un autre niveau, en s'éloignant de la condition physique de l'homme sauvage, car cette condition-là n'est pas naturelle au développement de l'espèce ; elle n'est naturelle qu'à l'origine, dans sa fiction démonstrative. Sinon, il ne s'agirait pas de l'homme, mais toujours d'une bête, faite pour demeurer sensible à jamais. L'éloge de ce changement dans l'esprit manifeste une bifurcation de sens presque toujours mal comprise. Tout l'ennoblissement de l'esprit, des sentiments, etc., *serait* louable « si » on ne constatait pas toujours les excès qui apparaissent avec cette nouvelle condition. Pourrait-il être différent ? Oui, puisqu'il n'y a pas de déterminisme ontologique dans l'historicité de Rousseau, comme on le trouve chez tous les juristes et même chez certains *philosophes* des Lumières. À quoi bon conserver l'aspect élogieux de la citation, s'il est mis au conditionnel ? L'homme, dans cette nouvelle condition, s'éloigne de la bête insensible de l'état de nature, mais pour devenir pire et non pas meilleur. Le texte est assez clair : « *si* les abus de cette nouvelle condition *ne le dégradent* souvent *au-dessous* de celle dont il est sorti, *il devrait* bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais » (nous soulignons à nouveau). C'est là, précisément dans ce « si », que Rousseau a marqué le caractère conditionnel qu'on oublie à chaque fois. L'homme « devrait », est lié au « si ». Et pour bien conclure ce raisonnement sur l'abandon supposé des thèses du

second *Discours*, nous rappelons qu'à plusieurs occasions Rousseau fait référence à l'historicité du second *Discours*, soit dans l'*Émile* soit dans le *Contrat* ; et cela non pas pour la nier, mais toujours pour signaler que cette question a bien déjà été résolue. Et précisément sur le *Contrat*, Rousseau dit : « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* étoit auparavant dans le *Discours de l'inégalité* »<sup>2137</sup>. Nous n'avons donc pas assez de motifs sûrs pour que l'oubli du sauvage se justifie par l'abandon de certaines thèses. Et l'*Émile* est la plus grande preuve que le sauvage, pas seulement le sauvage réel, jalonne toute la théorie de l'homme, et la couronne avec la métamorphose du sauvage éclairé.

Nous espérons avoir mis en ordre les pièces du puzzle, en démontrant l'utilisation conceptuelle, mais surtout systématique que Rousseau fait du sauvage dans son anthropologie. La bonté, la vie autocentrée, l'expérience du présent sont des éléments pensés depuis l'homme sauvage, puis avec le sauvage réel et, à la fin, dans l'expérience d'un *Émile* sauvage. Le puzzle ainsi composé expose l'ensemble de qualités issues du paradigme sauvage, c'est la sauvagerie que Rousseau a voulu garder, transmuter et mener au sein de la société. Pourtant, l'expérience vécue et racontée dans les écrits biographiques, et l'épreuve fictionnée dans les *Solitaires* prouvent que le sauvage civilisé ne peut être ainsi qu'en soi, au-dedans de ses rêveries, dans un lieu désert, sauvage, une île imaginaire qui ne serait peuplée que d'êtres imaginaires, vu que l'homme naturel cherché dans la société tout au long de sa vie ne se trouve pas dans son siècle si éclairé. Jean-Jacques est, au moins selon son appréciation, l'exemplaire unique de l'homme naturel. La *civilis* est dès lors détaché de la *societas*, et celle-ci devient rêverie, société imaginaire, utopie d'un nouvel absolu, encore sensuel, mais aussi doté de langage et de raison.

Ce que les *Solitaires* porte à l'extrême, c'est (i) le calcul au préalable de la méchanceté de la société, de ses vices et masques, avec (ii) le sort, le hasard, l'ordre des contingences. Comme résultat symbolique de ce calcul : les trois morts – celles qui ébranlent Sophie – deviennent l'équivalent d'un événement ou d'un accident. Sophie, *être-à-l'appui*, ne s'éloignerait jamais des préceptes de son éducation, pour ainsi dire, précaire. Il ne faut pas qu'un moment intensif, mais deux, trois, tous enchaînés pour mener la femme vertueuse, chaste, pauvre et simple aux bras d'un tiers et revenir enceinte : c'est le double accouchement du monstre, ou bien le triple (Sophie, l'enfant à

---

<sup>2137</sup> C, IX, OC I, p. 407.

venir et Émile lui-même), c'est le crime majeur. Et comme conséquence, un Émile aussi criminel. Sophie est la *nouvelle Eve* ! Elle seule peut produire la chute d'*Adam*. Elle seule a le pouvoir de naturaliser la sociabilité pour la dénaturer ensuite. En plus d'être le concept de sociabilisation d'Émile, et de préservation de l'espèce, Sophie est le concept qui relie les maux venant de la société aux maux du hasard, de la contingence. La femme réintroduit l'homme de la nature dans l'ordre de la nécessité, en-deçà de la liberté morale, des devoirs civils, des engagements sociaux. Mais même là, Émile est encore sauvage, *presque* homme sauvage, *presque* homme des sociétés sauvages ; car, enfin, il est aussi le miroir du Jean-Jacques homme naturel, rêvant sa dernière demeure sauvage et solitaire.

FIN



## BIBLIOGRAPHIE

On trouvera ici non seulement les ouvrages qui ont été cités, mais aussi des ouvrages qui ont simplement fait partie de nos lectures et qui, d'une façon ou d'une autre, ont contribué à notre étude.

### I. Œuvres de Rousseau :

#### a. Œuvres complètes :

*Œuvres complètes*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 5 vols., 1955-1995.

*Œuvres complètes*, Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger (dir.), Genève – Paris, Slatkine – Honoré Champion, 24 vols., 2012.

*Œuvres complètes*, Jacques Berchtold, François Jacob, Christophe Martin, Yannicke Séité (dir.), Paris, Classiques Garnier, « Bibliothèque du XVIII<sup>e</sup> siècle ».

*Œuvres complètes*, notes de P. R. Auguis, Paris, chez Dalibon, 1825.

#### b. D'autres éditions :

« Lettre sur la vertu, l'individu et la société », éd. Jean Starobinski et Charles Wirz, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. XLI, 1997, p. 313-327.

*Discours sur l'économie politique* [1755], éd., introduction et commentaire de B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002.

*Discours sur les sciences et les arts* [1750], éd. J. Berchtold, Paris, Le Livre de poche, 2004.

*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. B. Bernardi et B. Bachofen, Paris, GF-Flammarion, 2008.

*Du Contrat social* [1762], éd. B. Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 2001.

*Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République* (Manuscrit de Genève), éd. de B. Bachofen, B. Bernardi et Gilles Olivo, Paris, Vrin, 2012.

*Du contrat social* [1762], éd. B. de Jouvenel, Genève, Editions du Cheval Ailé, 1947.

*Émile ou de l'éducation*, chronologie et introduction par M. Launay, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

*Émile ou de l'éducation*, présentations, notes et bibliographie par A. Charrak, Paris, GF Flammarion, 2009.

*Institutions chimiques*, texte revu par B. Bernardi et B. Bensaud-Vincent, Paris, Fayard, 1999.

*Profession de foi du Vicaire Savoyard*, éd. de B. Bernardi et *Dossier sur le mal* de Grabielle Radica, Paris, GF-Flammarion, 1996-2010.

## **II. Auteurs Anciens (l'antiquité gréco-romaine) et Modernes (du XVI<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècles)**

### **a. Antiquité**

PLATON, *Les Loix*, trad. et introduction par Marc-Michel Ray, Amsterdam, chez Marc-Michel Ray, MCDDLXIX.

\_\_\_\_\_, *Les Loix* (Livres I à IV), trad. et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006.

\_\_\_\_\_, *Les Loix* (Livres VII à XII), trad. et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006.

\_\_\_\_\_, *Le Politique*, trad. et notes par A. Petit, Paris, Hachette, 1996.

\_\_\_\_\_, *La République*, trad., introduction et notes par R. Baccou, Paris, GF Flammarion, 1966.

ARISTOTE, *Les Politiques*, trad., introduction, présentation et notes de P. Pellegrin, Nouvelle édition, Paris, GF Flammarion, 2015.

\_\_\_\_\_, *De la génération et de la corruption*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 2005.

\_\_\_\_\_, *La physique*, trad. de A. Stevens et introduction de L. Couloubaritsis ; 2<sup>ème</sup> éd., Paris, Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_, *Métaphysique*, trad., présentation et notes par M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008.

\_\_\_\_\_, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. et présentation par P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

\_\_\_\_\_, *Problemata* (vol. I), trad. de P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1991.

\_\_\_\_\_, *Éthique de Nicomaque*, trad., préface et notes par J. Voilquin ; 1<sup>e</sup> éd. Garnier-Frères 1965, Paris, GF Flammarion, 1992.

DA MESSINA, Dicearco, *I Frammenti di Dicearco da Messina* (vol. I et II), Palermo, Presso Lorenzo Dato, 1822.

LUCRÈCE, *De la nature - De Rerum naturæ*, éd. bilingue ; trad. et présentation de J. Kany-Turpin ; 1<sup>e</sup> éd. 1993, Paris, GF Flammarion, 1997.

QUINTILIEN, *Institution oratoire (Tome VI, Livres X e XI)*, trad. de J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

VITRÚVIO, *Tratado de Arquitetura*, trad. de M. J. Maciel, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

#### **b. Auteurs du XVI<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècles**

ARNAULD, Antoine, *Seconde Dénonciation de la nouvelle hérésie du Péché Philosophique* [1690], Cologne, chez les Héritiers de Balthazar d'Égmond, MDCLCX.

\_\_\_\_\_, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, chez Prault fils l'aîné, 1754.

BARBEYRAC, Jean, « Epite, Préface et Notes », in *Le droit de la guerre et de la paix* [1625], t. I et II, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1724.

BUFFON, Jean Leclerc, comte de, *Œuvres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2007.

CAJOT, Jean-Joseph, *Les plagiats de M. J. J. R. de Geneve, sur l'éducation*, La Haye, chez Durand, 1766.

CONDILLAC, Étienne Bonnot, abbé de, *Traité des sensations* [1754] & *Traité des animaux* [1755], Paris, Fayard, 1984.

\_\_\_\_\_, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746], éd. critique, introduction et notes par J.-C. Pariente et M. Pécharman, Paris, Vrin, 2014.

\_\_\_\_\_, *Réponse à un reproche*, in *Traité des sensations & Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984, p. 277-281.

CONNOR, Bernardo, *Evangelium medici : sev medicina mystica*, (Editio quarta), Londre, Apud Henricum Christophorum Crockerum, 1724.

CUMBERLAND, Richard, *Traité Philosophique des Loix Naturelles* [1672], trad. et notes par J. Barbeyrac, Amsterdam, chez Pierre Mortier, 1744, reprint Bibliothèque de

philosophie politique et juridique (sous la direction de S. Goyard-Fabre), Caen, Université de Caen/ URA-CNRS, 1989.

D'ALEMBERT, Jean le Rond, *Essai sur les Éléments de Philosophie ou sur les Principes des Connaissances humaines* [1759], Paris, Fayard, 1986.

DÉGERANDO, Joseph-Marie, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, 1800.

DELISLE, Louis-François, de La Drevetière, *Arlequin sauvage, Comédie*, Paris, chez Briasson, 1721.

DELISLE DE SALES, Jean-Baptiste-Claude, *Histoire philosophique du monde primitif*, Tome VI (quatrième éd.), Paris, 1793.

DE MAISTRE, Joseph, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Tome Premier, Paris/ Lyon, Librairie Écclésiastique de Rusand/ chez Rusand, 1822.

\_\_\_\_\_, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes* [1795], in *Œuvres complètes (VII-VIII)*, réimpression de l'édition de Lyon, 1884-1886, Genève, Stalkine Reprints, 1979.

DE PAW, Cornelius, *Recherches philosophiques sur les américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine*, t. I, Berlin, chez Georges J. D, 1768.

\_\_\_\_\_, « Amérique », in *Supplément à l'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. de Marc-Michel Ray, Charles-Joseph Panckoucke et Jean-Baptiste-René Robinet ; 4 vol., Amsterdam, 1776-1777.

DIDEROT, Dennis, *Œuvres*, éd. André Billy, Paris, Gallimard, 1951.

\_\_\_\_\_, *De l'interprétation de la Nature* [1753-1754], in *Œuvres philosophiques*, éd. P. Vernière ; 1<sup>ère</sup> éd., 1998, Paris, Classiques Garnier, 2018.

\_\_\_\_\_, *Supplément au voyage de Bougainville* [1796], in *Œuvres philosophiques*, éd. P. Vernière ; 1<sup>ère</sup> éd., 1998, Paris, Classiques Garnier, 2018.

\_\_\_\_\_, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, textes établis et présentés par G. Goggi, Paris, Hermann, 2011.

\_\_\_\_\_, « Hobbisme », in Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers* [1751-1772], vol. VIII,

Neufchastel, chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 232-241.

\_\_\_\_\_, *Lettre sur les sourds et les muets*, Paris, 1751.

\_\_\_\_\_, *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences* [1813-1814], in *Œuvres complètes*, t. III, éd. J. Assézat, Paris, Garnier Frères, 1875.

\_\_\_\_\_, *Essai sur les études en Russie*, in *Œuvres complètes*, t. III, éd. J. Assézat, Paris, Garnier Frères, 1875.

DUCLOS, Charles, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* [1751], (6<sup>ème</sup> édition), Paris, Chez Prault et Durand, 1772.

FÉNELON, François de Salignac, de la Mothe-Fénelon, l'abbé de, *Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, suivies *Des aventures de Aristonoüs* [1699], éd. classique, avec notice par A. Chassang, Paris, Hachette, s/d.

\_\_\_\_\_, *De l'éducation des filles*, Paris, chez Pierre Aubouin/Pierre Emery/Charles Clousier, 1687.

\_\_\_\_\_, *Fables, composées pour l'éducation du Duc de Bourgogne*, Paris, chez La Hachette, 1840.

FLEURY, Claude, l'abbé, *Traité du choix et de la méthode des études* [1686], Paris, J.-J. Blaise, 1829.

GERDIL, Giacinto Sigismondo, *Réflexions sur la théorie, & la pratique de l'éducation contre les principes de Mr. Rousseau*, Turin, chez les frères Reycends, & Guibert, 1763.

GRACIAN, Baltasar, *Le Héros* [1637], trad. et préface par J. Courbeville, Paris, Gérard Lebovici, 1989.

GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix* [1625], Tome Premier, trad., Epitre, Préface et notes par J. Barbeyrac, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1724.

\_\_\_\_\_, *Le droit de la guerre et de la paix* [1625], Tome Seconde, trad., Epitre, Préface et notes par J. Barbeyrac, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1724.

\_\_\_\_\_, *De origine Gentium Americanarum. Dissertatio Altera*, Paris, Sebastianum Cramois, MDCXLIII.

HEGEL, *A razão na história – Introdução à Filosofia da História Universal*, Lisboa, Ed. 70, 1995.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, chez La Société Typographique, 1773.

\_\_\_\_\_, *De l'esprit*, Paris, chez Durand, 1758.

HOBBS, Thomas, *De la nature humaine ou Exposition des facultés, des actions & des passions de l'AME, & de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus* [1650], trad. par d'Holbach, Londres, 1772.

\_\_\_\_\_, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad., introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_, *Le Citoyen ou Les fondements de la politique* [1642-1647] chronologie, introduction, bibliographie et notes par S. Goyard-Fabre ; trad. de S. Sorbière, Paris, GF Flammarion, 1982.

\_\_\_\_\_, *Du Corps politique* [1655], in *Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*, t. II, Neufchatel, Imprimerie de la Société Typographique, 1787.

JAUCOURT, Luis de, « Sauvages », in Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers* [1751-1772], vol. XIV, Neufchastel, chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 729.

KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique* [1798], trad. de M. Foucault (1<sup>er</sup> éd. 1964), Paris, Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. de L. Ferry, dossier par H. Barré, lecture d'image par C. Cadot, Paris, Folio Gallimard, 1985-2009.

\_\_\_\_\_, *La philosophie de l'histoire (opuscules)*, éd. établie et traduite par Stéphane Piobetta, Paris, Denoël / Éditions Montaigne, 1947.

\_\_\_\_\_, *Réflexions sur l'éducation*, trad., introduction et notes par A. Philonenko (1<sup>er</sup> éd. 1967), Paris, Vrin, 2018.

LA BARRE, François Poulain de, *De l'éducation de Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs. Entretiens*, Paris, chez Jean du Puis, 1674.

\_\_\_\_\_, *De l'égalité de deux sexes, discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des Préjugés*, Paris, chez Jean Du Puis, 1676.

LA BOÉTIE, Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire*, éd. conçue et réalisée par M. Abensour ; texte établi par P. Léonard (1<sup>e</sup> éd., 1976), Paris, Payot, 2002.

LA BRUYÈRE, Jean de, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, in *Œuvres complètes* [1687-1696], t. I, nouvelle éd. par A. Chassang, Paris, Garnier Frères, 1876.

LA METTRIE, Julien Offray de, *Histoire naturelle de l'ame*, trad. de M. Sharp, La Haye, chez Jean Neaulme, 1745.

\_\_\_\_\_, *Les animaux plus que machines*, in *Œuvres philosophiques de Mr. de La Mettrie*, t. II, Amsterdam, MDCCLIII.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Œuvres philosophiques de Leibniz*, t. I, introduction et notes par P. Janet ; 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Félix Alcan, 1900.

\_\_\_\_\_, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie, bibliographie, introduction et notes par J. Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710], chronologie et introduction par J. Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, t. I, Amsterdam, chez François Changuion, 1734.

\_\_\_\_\_, *Œuvres de Leibniz*, t. III, « Histoire et politique », notes et introductions par A. Foucher de Careil, Paris, Librairie de Firmin Didot, Frères, Fils, Etc., 1861.

\_\_\_\_\_, *Opera omnia*, t. V, éd. L. Dutens, Genevae, Fratres de Tournes, 1768.

\_\_\_\_\_, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903.

LINNÉ, C., *L'équilibre de la nature*, trad. B. Jasmin ; introduction et notes par C. Limoges, Paris, Vrin, 1972.

LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil* [1690], introduction, bibliographie, chronologie et notes par S. Goyard-Fabre ; trad. de D. Mazel, Paris, GF Flammarion, (1<sup>e</sup> éd., 1984), 1992.

\_\_\_\_\_, *Essai sur l'entendement humain* [1690], Livres I et II, trad., préface, index et notes par J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_, *Essai sur l'entendement humain* [1690], Livres III et IV et Annexes, trad., notes et index par J.-M. Vienne ; 2<sup>ème</sup> édition revue et corrigée, Paris, Vrin, 2006.

\_\_\_\_\_, *De l'éducation des enfants* [1693], t. I et II, trad. par Coste ; revue par M. Thurot, Paris, chez Bossange et Firmin Didot, 1821.

LONGUEVILLE, Paul, « Notice », in *Alzire, tragédie*, introduction et notes par P. Longueville, Paris, Jules Delalain, 1845, p. I-III.

MARIVAUX, Pierre Carlet de Chamblain de, *L'Île des esclaves, Comédie*, Paris, chez Noel Pisot, Pierre Delormel, François Flamaut, 1725.

\_\_\_\_\_, *La Dispute, Comédie*, Paris, chez Jacques Clousier, 1744.

MAUPERTUIS, Pierre Louis Moreau de, *Vénus physique*, Paris, Bibliothèque Royale, 1745.

\_\_\_\_\_, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* [1748], in *Les œuvres de Mr. de Maupertuis*, Dresde, chez George Conrad Walther, 1752.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF (Quadrige), 2004.

\_\_\_\_\_, *Lettres*, in *Œuvres complètes*, texte établi par A. Thibaudet et M. Rat ; introductions et notes par M. Rat), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1962.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de, *De l'esprit des lois* (vols. I et II) [1748], présentation par V. Goldschmidt, Paris, GF Flammarion, 1979.

\_\_\_\_\_, *Lettres persanes* [1721], présentation de L. Versini, Dossier L. Macé, Paris, GF Flammarion, 2019.

\_\_\_\_\_, *Essai sur le goût* [1753], précédé de *Éloge de la sincérité* [1717], Paris, Armand Colin, 1993.

NIEUWENTYT, Bernard, *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Amsterdam, chez J. Pauli, 1727.

WARBURTON, William, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, (Tome I et II), Paris, chez Hippolyte-Louis Guérin, MDCCXLIV.

POLIGNAC, Melchior, Cardinal de, *Anti-Lucrèce, Poème sur la Religion Naturelle*, trad. de M. de Bougainville, (Tomes I et II), Paris, chez Hippolyte-Louis Guérin, & Jacques Guérin, 1749.

POPE, Alexander, *Essai sur l'homme* [1734], Utrecht, chez Etienne Neaulme, MDCCXXXVII.



PUFENDORF, Samuel Von, le baron de, *Le droit de la Nature et des Gens, ou Système general de principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence et de sa Politique* [1672], Tome Premier, trad., épître, préface et notes par J. Barbeyrac), Amsterdam, chez Henri Schelte, 1706.

\_\_\_\_\_, *Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils sont prescrits par la Loi Naturelle*, Tome premier et Tome seconde, trad. et préface par J. Barbeyrac, (5<sup>e</sup> éd.), Amsterdam/ Leipzig, chez Arstée & Merkus, MDCCLVI.

RAY, Marc-Michel, « Introduction », in Platon, *Les Loix*, Amsterdam, chez Marc-Michel Ray, MCDLXIX.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley-Cooper, 3<sup>ème</sup> comte de, *Principes de la Philosophie Morale ou Essai de M. S\*\*\* sur le Mérite & la Vertu* [1699], trad. et épître de D. Diderot, Amsterdam, 1745.

VOLTAIRE, *Alzire ou Les Américains, tragédie*, Paris, chez Jean-Baptiste et Claude Bauche, 1736.

\_\_\_\_\_, *Alzire*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, 3, (Théâtre – tome deuxième), Paris, Garnier Frères, 1877.

\_\_\_\_\_, *Alzire, tragédie*, introduction et notes par P. Longueville, Paris, Jules Delalain, 1845.

\_\_\_\_\_, *Essais sur les Mœurs* (t. I), in *Œuvres de Voltaire*, t. XV, préfaces, avertissements et notes par M. Beuchot, Paris, chez Lefèvre, MDCCCXXIX.

\_\_\_\_\_, *La philosophie de l'Histoire*, in *Les Œuvres complètes de Voltaire*, t. 59, Oxford, Voltaire Fondation Oxford, 2004.

\_\_\_\_\_, *Apologie de la fable*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, 9, (La pucelle – petits poèmes – premiers contes en vers), Paris, Garnier Frères, 1877.

\_\_\_\_\_, *Discours préliminaire*, in *Œuvre complètes de Voltaire*, 3, (Théâtre – Tome deuxième), Paris, Garnier Frères, 1877.

\_\_\_\_\_, *Épître à Madame La Marquise du Chatelet*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, 3, (Théâtre – Tome deuxième), Paris, Garnier Frères, 1877.

\_\_\_\_\_, « L'A, B, C, ou Dialogues entre A, B, C » (« Dixième entretien – Sur la religion »), in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 27, (Mélanges VI), Paris, Garnier Frères, 1879.

\_\_\_\_\_, *Profession de foi des théistes*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 27, (Mélanges VI), Paris, Garnier Frères, 1879.

\_\_\_\_\_, *Le loup moraliste*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 10, (contes en vers – satires – épîtres – poésies mêlées), Paris, Garnier Frères, 1877.

### III. Littérature des voyages (récits, relations, recueils, lettres et dialogues)

ACOSTA, José, *Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'Occidentales* [1590], Paris, chez Marc Orry, MDCXVIII.

ANSON, Georges, *Voyage au tour du monde*, (4 vols.), Amsterdam/ Leipzig, chez Arkstee & Merkus, 1749.

BALBOA, Vasco Núñez, in *Histoire générale des voyages*, t. XII.

CHARDIN, Jean, *Voyage en Perse et aux Indes Orientales*, 3 vol., Amsterdam, 1711.

CHARLEVOIX, *Histoire de l'Isle espagnole ou de S[aint]-Domingue*, Paris, 1731.

CORRÉAL, François, *Voyages aux Indes Occidentales*, 2 vols. Paris, Noël Pissot, 1722.

D'ABBEVILLE, Claude, père, *Histoire de la mission de Pères Capucins en l'Isle de Maragnan*, Paris, 1614.

DAPPER, Olfer, *Description de l'Afrique*, Amsterdam, chez Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1686.

DU TERTRE, Jean-Baptiste, *Histoire générale des isles des Christophe, de la Gvadelype, de la Martinique et autres dans l'Amérique*, Paris, chez Jacques Langlois, 1654.

\_\_\_\_\_, *Histoire générale des Antilles, habitées par les François*, Paris, 1667.

GAUTIER, M., *Observations sur l'Histoire Naturelle*, t. I, Paris, 1752.

LA CONDAMINE, *Relation abrégé d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale*, (Avec une Carte du Maragnon, ou de la Riviere des Amazones), Paris, Chez la Veuve Pissot, MDCCXLV.

LAËT, Jean, *L'Histoire du Nouveau Monde ou description des Indes Occidentales*, Leyde, 1650.

LAFITAU, Joseph-François, père, *Histoire des découvertes et conquêtes des Portugais dans le Nouveau Monde*, vol. I, Paris, 1773.

\_\_\_\_\_, *Mœurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps* [1724], Tome second, Paris, Chez Saugrain/ C. Estienne Hochereau, MDCCXXIV.

LAHONTAN, Louis-Armand de Lom d'Arce, le Baron de, *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale*, Tome Premier, La Haye, Chez les Frères l'Honoré, MDCCIII.

\_\_\_\_\_, *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique. Contenant une description exacte de mœurs & des coutumes de ces Peuples Sauvages* [1702-1703], Amsterdam, chez la veuve de Boeteman, MDCCIV.

LA LOUBERE, *Du Royaume de Siam*, t. I, Paris, chez la Veuve de Jean- Baptiste Coignard & Jean- Baptiste Coignard, 1691.

LE BEAU, Claude, *Les aventures du sieur Le Beau, avocat en parlement, ou voyage curieux et nouveau, parmi les sauvages de l'Amérique Septentrionale*, Amsterdam, chez Herman Uytwerf, 1738.

LÉRY, Jean de, *Cosmographie Universelle*, Paris, 1575.

MAUPERTUIS, Pierre Louis Moreau de, *Relation d'un Voyage fait dans la Laponie Septentrionale, pour trouver un ancien monument*, in *Les œuvres de Mr. de Maupertuis*, Dresde, chez George Conrad Walther, 1752.

\_\_\_\_\_, *Discours lu dans l'Assemblée publique de l'Académie royale des sciences, sur la mesure de la terre au cercle polaire* [1737], Paris, L'Imprimerie Royale, 1740.

MEROLLA, Girolamo, *Breve succincta relazione del viaggio nel regno del Congo*, Napoli, per Francesco Mollo, 1692.

MOCQUET, Jean, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, Paris, 1616.

GEXMELIN, Alexandre-Olivier, *Histoire des aventuriers flibustiers...*, Tome I, Trévoux, par la Compagnie, 1744.

PRÉVOST, *Histoire générale des voyages ou Nouvelle Collection de toutes les relations de voyage par terre et par mer... avec les mœurs et les usages des habitants, leur religion, leur gouvernement, leurs arts et leurs sciences*, Paris, Didot, t. V, 1746/ 1748.

THEVET, André, *Singularitez de la France Antarctique*, Paris, 1878.

RAYNAL, Guillaume-Thomas, abbé, *Histoire philosophique et politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes* [1770-1820], Tome troisième, Genève, Chez Jean-Leonard, MDCCLXXX.

ROCHEFORT, Charles de, *Histoire naturelle et morale des Iles Antilles de l'Amérique. Avec vn Vocabulaire Caraïbe*, Rotterdam, chez Arnould Leers, 1658.

#### **IV. Dictionnaires et ouvrages collectifs**

##### **a. Dictionnaires**

*Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* [1996], Publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, Paris, Honoré Champion, (Champions Classiques), 2006.

*Dictionnaire de l'Académie française*, (12 vols.), Paris, chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy & de l'Académie Française, 1694.

*Dictionnaire de l'Académie française*, (12 vols.), Paris, chez la Veuve de Bernard Brunet, Imprimeur de l'Académie Française, 1762.

*Dictionnaire de l'Académie française*, (12 vols.), cinquième édition, Paris, chez J. J. Smits, 1798.

*Dictionnaire de l'Académie française*, sixième édition, Tome second, Paris, Imprimerie et Librairie de Firmin Didot Frères, 1835.

*Dictionnaire historique et critique*, par Mr. Pierre Bayle, cinquième éd. revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'auteur par Mr Des Maizeaux, Tome troisième K-P, Basle, chez Jean Louis Brandmuller, 1738.

*Dictionnaire Universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, Tome quatrième Q-Z, Recueilli & compilé premièrement par Mre. Antoine Furetiere, La Haye, 1727.

*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, de Dennis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert, Neuf Chastel, chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, t. I-XVII, 1751-1765.

*Le Thresor de langue françoise, tant Ancienne que Moderne*, de Jean Nicot, Paris, David Douceur, 1606.

*Vocabulaire européen des philosophies. Le Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil/ Dictionnaires le Robert, 2019.

## **b. Ouvrages collectifs**

*A outra margem do ocidente*, A. Novaes (dir.), São Paulo, MINC-FUNARTE/ Companhia das Letras, 1999.

*Aux origines de l'Anthropologie française*, textes publiés et présentés par J. Copans et Jean Jamin ; préface de Jean-Paul Faivre, Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII, Paris, Le Sycomore, 1978.

*Hegel et le siècle des Lumières*, J. D'Hondt (dir.), Paris, PUF, 1974

*La fabrique du sauvage dans la culture nord-américaine*, V. Béghain et L. Larré (dir.), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.

*La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, G. Gliozzi (dir.). Milano, 1971.

*L'Amérique des Lumières*, (Partie littéraire du Colloque du bicentenaire de l'indépendance américaine – 1776-1976), Genève-Paris, Librairie Droz, 1977.

*La préhistoire des autres. Perspectives archéologiques et anthropologiques*, sous la direction de Nathan Schlanger et Anne Christine Taylor, Paris, La Découverte, 2012.

*La Question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, Jean-Luc Guichet (dir.), Classiques Garnier, 2012.

*Les équivoques de la civilisation*, B. Binoche (dir.), Seyssel, Champ Vallon, 2005.

*Les savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre au XVIIIe et XIXe siècles*, F. Le Borgne, O. Parsis-Barubé et N. Vuillemin (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2018.

*L'homme perfectible*, B. Binoche (dir.), Seyssel, Champ Vallon, 2004.

*Os Selvagens de Rousseau*, organisé par Leonardo O. Moreira, Fabien Pascal Lins et Milton Meira do Nascimento, Campinas, Editora Phi, 2021.

*Passages par la fiction - Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, B. Binoche et D. Dumouchel (dir.), Paris, Hermann, 2013.

*Penser l'homme - treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, C. Habib et P. Manent (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2013.

*Pensée de Rousseau*, textes réunis par G. Genette et T. Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

*Philosophie de Rousseau*, B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak, F. Guénard (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2014.

*Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, C. Grell et C. Michel (dir.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989.

*Rousseau et les sciences*, B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), Paris, L'Harmattan, 2003.

*Rousseau et la philosophie*, J. Salem et A. Charak (dir.), Éditions de la Sorbonne, 2004.  
*Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps de Lumières*, B. Binoche et F. Tinland (dir.), Seyssel, Champ Vallon, 2000.

## **V. Littérature critique**

ABENSOUR, Miguel, *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018.

\_\_\_\_\_, “Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astérion*, n° 13 / juin. 2015 « La démocratie à l'épreuve du conflit », p. 1-16.

\_\_\_\_\_, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, suivi de « Démocratie sauvage » et « principe d'anarchie », Paris, Éditions du Félin (2<sup>e</sup> éd. 2004), 2012.

ALTHUSSER, Louis, *Sobre o contrato social*, trad. de L. I. Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1976.

\_\_\_\_\_, *Cours sur Rousseau*, édition établie par Y. Vargas, Montreuil, Le Temps des Cerises, 2015.

ANSART, Jacqueline-Michèle, « Quête d'identité et temporalité chez Rousseau », *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, t. 168, n° 3 « Jean-Jacques Rousseau », juil.-sept., 1978, p. 261-272.

ATKINSON, Geoffroy, *Les nouveaux horizons de la renaissance française*, Paris, Droz, 1935.

\_\_\_\_\_, *Les relations de voyages au XVIIe siècle et l'évolution des idées. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIIIe siècle* [1927], réimpression de l'édition de Genève, 1972, Genève, Slatkine Reprints, 2010.

AUBERT, Isabelle, « Rousseau dans la reformulation du projet critique », *Lumières*, n°15, 2010.

AUGÉ, Marcel, « Montesquieu, Rousseau et l'anthropologie politique », in *Cahiers internationaux de sociologie*, jan. – juin, 1966, p. 17-42.

BACHOFEN, Blaise, *La condition de la liberté - Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002.

\_\_\_\_\_, « Rousseau, une anthropologie du 'moi relatif' », in P. Manent et C. Habib (dir.). *Penser l'homme – Treize études sur J. -J. Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

\_\_\_\_\_, « “Les douceurs d'un commerce indépendant” : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », *Astérion*, n°. 5, 2007 [<https://journals.openedition.org/asterion/778#bodyftn5>].

\_\_\_\_\_, « O selvagem, os selvagens: teoria das sociedades iniciadas », in Leonardo O. Moreira, Fabien P. Lins et Milton Meira, *Os selvagens de Rousseau*, Campinas-São Paulo, Editora Phi, 2021, p.

BALMAS, Enea, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Fasano di Puglia, Schena editore, 1984.

BAILLON, Jean-François, « Sauvageons, enfants sauvages et processus de civilisation : Autour de *Sweet Sixteen* (2002) de Ken Loach », in *La fabrique du sauvage dans la*

*culture nord-américaine*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, p. 219-225.

BARRIÈRE, Pierre, « Montesquieu et l'Espagne », *Bulletin Hispanique*, tome 49, n° 3-4, 1947, p. 299-310.

BÉNICHOU, Paul, « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », in G. Genette et T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 125-145.

BENRUBI, I., « Tolstoï continuateur de Rousseau », *ASJJR*, t. III, trad. de Julia Cartier, Genève/Paris/Leipzig, Chez A. Julien/Honoré Champion/Karl W. Hiersemann, 1907, p. 83-

\_\_\_\_\_, « Rousseau et le mouvement philosophique et pédagogique en Allemagne », *ASJJR*, t. VIII, 1912, p. 99-130.

BERNARDI, Bruno, *La fabrique des concepts – Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.

\_\_\_\_\_, « L'homme civil, l'homme naturel. L'heuristique en miroir du second *Discours* », in P. Manent et C. Habib (dir.), *Penser l'homme – Treize études sur J.-J. Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

\_\_\_\_\_ et Bernadette Bensaude-Vincent, « Introduction », in *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003.

BESSE, Guy de, *Jean-Jacques Rousseau – L'apprentissage de l'humanité*, Paris, Messidor/ Éditions sociales, 1988.

\_\_\_\_\_, « Jean-Jacques Rousseau : maître, laquais, esclave », in J. D'Hondt, (dir.), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, PUF, 1974, p. 71-99.

BINOCHE, Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.

\_\_\_\_\_, *La raison sans l'Histoire*, Paris, PUF, 2007.

\_\_\_\_\_, « Rousseau : histoire hypothétique, histoire exemplaire, histoire sincère », in G. PAOLETTI (dir.), *Que faire de l'histoire ? Philosophie et conscience historique au siècle des Lumières*, Pise/Paris, ETS/Vrin, coll. « Philosophica », 2015, p. 117-132.

\_\_\_\_\_, *Nommer l'histoire – Parcours philosophiques*, Paris, Éd. EHESS, 2018.

\_\_\_\_\_, « *Écrasez l'infâme !* ». *Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La fabrique, 2018.

BIRNBAUM, Pierre, « Sur les origines de la domination politique. A propos d'Etienne de La Boétie et Pierre Clastres », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, fév. 1977, p. 5-21.

BOUCHARDY, François, « Notes et variantes », in *Œuvres complètes*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. III, 1964.

BURGELIN, Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, t. II (La Philosophie Moderne), fasc. II, Paris, Félix Alcan, 1938.

CARDOSO, Sérgio, « Variações em torno da felicidade dos selvagens » [1999], in Leonardo O. Moreira, Fabien Pascal Lins et Milton Meira do Nascimento (dir.), *Os selvagens de Rousseau*, Campinas, Ed. Phi, 2021, p. 53-65.

\_\_\_\_\_, « Do Desejo à Vontade - A constituição da sociedade política em Rousseau », *Discurso*, vol. 5, n° 6, 1975, p. 35-60.

CARNEVALI, Barbara, *Romanticismo e riconoscimento – Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Mulino, 2004.

CARLSON, Marvin, *Voltaire and the theatre of the Eighteenth Century*, Westport, Greenwood Publishing Group, 1998.

CASINI, Paolo, « Philosophia naturalis, matière, attraction : 1690-1750 », in Olivier Bloch (dir.), *Philosophies de la nature*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000.

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques - 2, La pensée mythique*, (1<sup>er</sup> éd. 1953), trad. de J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_, *La philosophie des Lumières* [1951], trad. et présentation de P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.

\_\_\_\_\_, *Rousseau, Kant, Goethe*, trad. et présentation de J. Lacoste, Paris, Belin, 1991.

\_\_\_\_\_, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* [1932], trad. de M. B. de Launay et préface de J. Starobinski, Paris, Hachette, 1987.

CERTEAU, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CASTRO, Eduardo Viveiros de, *Méthaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

\_\_\_\_\_, « Le lieu de l'autre – Montaigne : 'Des cannibales' », in POLIAKOV (dir.) *Le racisme – mythes et sciences*, Bruxelles, Éd. Complexe, p. 187-200.



CHANTEUR, Janine, « Nature humaine et pouvoir politique chez Hobbes et chez Rousseau », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 20, n° 61, La référence Hobbienne du XVIIe siècle à nos jours (1982), Droz, p. 191-208.

CHARBONNEL, Nanine, *Logiques du naturel 3 – Philosophie de Rousseau*, Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006.

CHARRAK, André, *Rousseau - De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013

\_\_\_\_\_, « Mythes, fictions et naturalité : des cosmogonies aux genèses psychologiques à l'âge classique », in B. Binoche et D. Dumouchel (dir.), *Passages par la fiction - Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, 2013, p. 57-74

\_\_\_\_\_, « Le rôle des fictions dans la théorie de l'homme », in B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak, F. Guénard (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 145-154

\_\_\_\_\_, *Le vocabulaire de Rousseau*, Paris, Ellipses, 2002.

\_\_\_\_\_, « Introduction », in Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, GF, 2009.

CHAUÍ, Marilena, « O mau encontro », in A. Novaes (org.), *A outra margem do ocidente*, São Paulo, MINC-FUNARTE/Companhia das Letras, 1999, p. 453-473.

CHINARD, Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe. et au XVIIIe. Siècles* [1913], Paris, Librairie E. Droz, 1934.

\_\_\_\_\_, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIème siècle*. Paris, Hachette, 1911.

\_\_\_\_\_, « L'influence des récits de voyage sur la philosophie de J.-J. Rousseau », *PMLA*, vol. 36, n° 3 (1911), p. 476-495.

CLASTRES, Pierre, *Archéologie de la violence – La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions de l'Aube, 2016.

\_\_\_\_\_, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

\_\_\_\_\_, « De l'Ethnocide », *L'Homme*, tome 14, n° 3-4, 1974, p. 101-110.

COCCHIARA, Giuseppe, *L'eterno selvaggio* [1961], Palermo, Sellerio editore, 2002.

\_\_\_\_\_, *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messina, D'Anna, 1948.

COLMAN, John, *The moral philosophy of John Locke*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983.

D'AILLY, Pierre, *Imago Mundi* (3 vols.), trad. et notes de E. Buron, Paris, Éd. Maisonneuve, 1930.

DEFAUX, Gérard, *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1987.

DELEUZE, Gilles, « Jean-Jacques Rousseau – Précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge » [1962], in *L'île deserte - textes et entretiens 1953-1974*, éd. préparée par D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002.

\_\_\_\_\_ et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe - Capitalisme et schizophrénie (t. I)*, Paris, Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_ et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

DENIEUIL, Pierre-Noël, *Le sauvage et le civilisé au siècle des Lumières – Essai sur l'origine de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan, 2007.

DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* [1950], Paris, Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_, « L'homme selon Rousseau », in G. Genette et T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 109-124.

DEMONET, Marie-Luce (dir.), *Montaigne et la question de l'homme*, Paris, PUF, 1999

DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

DESCOLA, Philippe, « Le sauvage et le domestique », *Communications* (« Nouvelles figures du sauvage »), n° 76, 2004, p. 17-39.

DESTAIN, Christian, *Jean-Jacques Rousseau (Idées reçues)*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007.

DICKASON, Olive P., *Le mythe du sauvage* (1<sup>er</sup> éd. 1984), trad. de J. Des Chênes, Sillery, Septentrion, 1993.

\_\_\_\_\_, « The concept of l'homme sauvage », in M. M. Halpin et M. Ames (dir.), *Manlike monsters on trial: early records and modern evidence*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1980.

DION-SIGODA, Françoise, « Une contradiction chez Helvétius : l'herbivore et le carnassier », *Dix-huitième siècle*, n° 18, 1986, « Littératures françaises », p. 325-335.

DUMÉZIL, Georges, *Mythe et Épopée I, II, III* [I. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 1968 ; II. *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, 1971-1986 ; III. *Histoires romaines*, 1973, 1978 et 1981], préface de J. H. Grisward, Paris, Gallimard (Quarto), 1995.

\_\_\_\_\_, *Esquisses de Mythologie* [*Apollon sonore*, 1982-1987 ; *La Courtisane et les seigneurs colorés*, 1983 ; *L'Oubli de l'homme et l'honneur des Dieux*, 1985 ; *Le Roman des Jumeaux*, 1994], préface de J. H. Grisward, Paris, Gallimard (Quarto), 2003.

DUBARLE, Dominique, « La nature chez Hegel et chez Aristote », *Archives de Philosophie*, vol. 38, n° 1, jan.-mar., 1975, p. 3-32.

DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* [1971], Paris, Albin Michel (Édition de poche), 1995.

\_\_\_\_\_, « Monde civilisé et monde sauvage au siècle de lumières », *French Review*, p. 7-28.

\_\_\_\_\_, « Bougainville, Raynal, Diderot et les sauvages du Canada. Une source ignorée de l'« Histoire de deux Indes » », *Revue de l'Histoire littéraire de la France*, 63<sup>e</sup> année, n° 2, apr.-jun., 1963, p. 228-236.

DURKHEIM, Émile, *Montesquieu e Rousseau*, trad. de J. Vidili, São Paulo, Madras, 2008.

EIGELDINGER, Marc, *Jean-Jacques Rousseau – Univers mythique et cohérence*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1978.

EHRARD, Jean, « Savoirs sauvages, savoirs barbares selon *L'Esprit des lois* de Montesquieu », in F. Le Borgne, O. Parsis-Barubé et N. Vuillemin (dir.), *Les savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre au XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.

\_\_\_\_\_, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

EON, Jeanine, « Jean-Jacques Rousseau et l'Amérique », in *L'Amérique des Lumières*, Genève-Paris, Droz, 1977, p. 103-115.

FELLOWS, Otis, « Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship », *Publications of the Modern Language Association of America*, LXXV, 3, juin 1960, p. 184-196.

FERRONE, Vincenzo, « Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano », in *Studi Storici*, Anno 27, n° 1, jan. - mar., 1986, p. 149-171.

FLEURET, Colette, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1980.

FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_, « Introduction » [aux *Dialogues* ; A. Colin, 1962], in *Dits et écrits I. 1954-1975*, éd. établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald (1<sup>ère</sup> éd. 1994), Paris, Gallimard (Quarto), 2001.

\_\_\_\_\_, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

FREDOUILLE, Jean-Claude, « Lucrèce et le “double progrès contrastant” », *Revue d'études antiques*, n° 19, Pallas, 1972, p. 11-27.

FREITAS, Jacira de, « Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica do dinheiro », *Argumentos*, ano 4, n° 8, 2012, p. 78-88.

\_\_\_\_\_, « Imagination en Diderot e em Rousseau », *Discurso*, vol. 45, n°1, 2015, p. 169-186.

FURET, François, « De l'homme sauvage à l'homme historique : l'expérience américaine dans la culture française », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 33<sup>e</sup> année, n°4, jul.-aug., 1978, Cambridge University Press, p. 729-739.

GABILONDO, Simón Gallegos, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

GALLOTTI, Jean, « Le bon sauvage avant Rousseau », *Le Monde français*, 2<sup>e</sup> année, vol. IV, n° 14, nov., 1946, p. 380-392.

GANNIER, Odile, « De l'usage des notes dans le *Discours sur l'inégalité* de Rousseau : récits de voyages et ethnographie », *Loxias*, n° 27, dez.-2009, URL : <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=3169>.

GAUCHET, Marcel, *La condition politique*, Paris, Gallimard (Tel), 2005.

GERBI, Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo* [1955]. Milano, Adelphi Edizioni, 2000.

\_\_\_\_\_, *La natura delle Indie nove - Da Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1975.

GLIOZZI, Giuliano, « Il mito del “buon selvaggio” nella storiografia tra Ottocento e Novecento », *Rivista di filosofia*, LVIII, 1967.

\_\_\_\_\_, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, a cura di A. Strumia, Napoli, Vivarium, 1993.

\_\_\_\_\_, *Adam et le Nouveau Monde - La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, (Préface de Frank Lestringant ; Traduit par Arlette Estève et Pascal Gabellone), Lecques, Théetète, 2000.

\_\_\_\_\_, « Rousseau : mythe du bon sauvage ou critique du mythe des origines », in Chantal Grell et Christian Michel (dir.), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières (1688-1820)*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 1989, p. 193-203.

GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et Politique - les principes du système de Rousseau* [1974], Paris, Vrin, 2<sup>ème</sup> éd. 2019.

\_\_\_\_\_, « Individu et communauté chez Rousseau », in G. Genette et T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 147-161.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI siècle en France*, Paris, PUF, 2000.

GOUHIER, Henri, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* [1970], Paris, Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_, « Ce qui le Vicaire doit à Descartes », *ASJJR*, t. XXXV, Genève, 1959-1962.

GOYARD-FABRE, Simone, « Introduction », in Hobbes, *Le Citoyen*, Paris, GF Flammarion, 1982.

GRANGÉ, Ninon, « L'état de nature, modèle et miroir de la guerre civile », *Asterion*, vol. 2, 2004.

GRONDIN, Marcelo et Moema Viezzer, *O maior Genocídio da História da Humanidade – mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas – Resistência e Sobrevivência*, Toledo, Princeps, 2018.

GRÆTHUYSEN, Bernard, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949.

\_\_\_\_\_, *Anthropologie philosophique*, avant-propos de H. Meschonnic, Paris, Gallimard (*Tel*), 1953.

GUARIGLIA, Guglielmo, *Il mondo spiritual dei primitivi*, Milano, EDUCatt, 2007.

GUATTARI, Félix, *La révolution moléculaire* [1977], Paris, 10-18, 1980.

GUEROULT, M., « Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 131, n° 9/12, sep.-déc., 1941, p. 379-397.

GUICHET, Jean-Luc, « Sexualité, égalité, liberté ? Déterminations et ouvertures du rapport sexuel et amoureux chez Rousseau », in J.-L. Guichet (dir.), *La question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 193-215.

\_\_\_\_\_, *Rousseau l'animal et l'homme - l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Cerf, 2006.

\_\_\_\_\_, « L'homme et la nature chez Rousseau - L'homme de la nature, l'homme absolument isolé ou détenteur déjà d'une certaine culture ? », *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, t. 86, n° I, 2002/1, p. 69-84.

GUYAU, Jean-Marie, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* [1878], Paris, Félix Alcan, 1927.

GUSDORF, Georges, *Les sciences humaines et la conscience occidentale IV. Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.

\_\_\_\_\_, *Les sciences humaines et la conscience occidentale VI. L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973.

HARTOG, François, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Galaade Éditions, 2005.

\_\_\_\_\_, *Le miroir d'Hérodote - Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

\_\_\_\_\_, « Préface – Diodore et le vieillard de Crète », in Diodore de Sicile, *Naissance des dieux et des hommes – Bibliothèque historique - Livres I e II*, Trad. de M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

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

HAVENS, Georges-R., « La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez J.-J. Rousseau », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 32<sup>e</sup> année, n° 1 (1925), PUF, p. 24-37.

HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin & Cie, 1935 ; *apud*, Paris, Fayard, 1961.

HEIMSOETH, H., *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 3<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1954.

HOCHART, Patrick, « Droit naturel et simulacre », exposé à l'École Normale Supérieure en 1967, disponible en : <http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa8.3.hochart.pdf>.

HÖFFDING, Harald, « Rousseau et le XIX<sup>e</sup> siècle », trad. de Mm. D. Plan, *ASJJR*, t. VIII, 1912, p. 69-98.

ISHIGAMI, Mitchiko, « Montaigne et la relativité », in *Études montaignistes* (en hommage à P. Michel), Par le concours de C. Blum et de F. Moureau, Paris, Éditions Champion, 1984.

JACOB, Annie, *Le travail, reflet des cultures - du sauvage indolent au travailleur productif*, Paris, PUF, 1994.

JANET, Paul, *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, Paris, Librairie CH. Delagrave, 1890.

JAQUET, Chantal, « La statue de Condillac : une fiction contre le scepticisme », in B. Binoche et D. Dumouchel (dir.), *Passages par la fiction*, Paris, Hermann, 2013, p. 95-113.

JENSEN, Adolphe E., *Mythes et cultes chez les primitifs*, trad. de M. Metzger & J. Goffinet, Paris, Payot, 1954.

JIMACK, Peter D., « Les influences de Condillac, Buffon et Helvétius dans l'*Emile* », *ASJRR*, t. XXXIV, 1956-1959, p. 107-138.

KANY-TURPIN, José, « Introduction », in *De la nature - De Rerum naturæ*, éd. bilingue, trad. et présentation de J. Kany-Turpin (1<sup>er</sup> éd. 1993), Paris, GF Flammarion, 1997, p. 5-48.

KANT, Immanuel, « Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? (*Aufklärung*) », in KANT, *Textos seletos*, trad. de F. de Souza Fernandes), Petrópolis, Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_, « Das diferentes raças humanas », trad. de A. Hahn, in *Kant e-Prints*, Série 2, v. 5, n° 5 (edição especial), jul. -dez., Campinas/São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_, « Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita », in KANT. *A paz perpétua e outros textos*, trad. de A. Mourão, Lisboa, Ed. 70, 2004.

KILANI, Mondher, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, trad. e introd. di A. Ravera), Bari, Dedalo, 1997.

KNÜFFER, Aurélie, « À quoi bon lire Rousseau en féministe ? », *Nouvelles questions féministes*, vol. 39, 2022/2, Éd. Antipodes, p. 107-122.

KUNTZ, Rolf, « Observação e imaginação na teoria de Rousseau », *Discurso*, vol. 3, n°3, São Paulo, 1972, p. 67-78.

L'AMINOT, Tanguy, *Réfractions. Recherches et expressions anarchistes*, n° 30, De l'État, printemps 2013, p. 127-144.

\_\_\_\_\_, « Introduction » [à l'*Émile*], in *Œuvres complètes VII, Écrits pédagogiques I*, Genève-Paris, Slatkine/ Champions, 2012, p. 273-301.

LANSON, Gustave, « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *ASJRR*, t. VIII, Genève-Paris-Leipzig, chez A. Jullien/ Honoré Champion/ Karl W. Hiersemann, 1912, p. 1-31.

LAUNAY, Michel, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, 2<sup>e</sup> éd., Genève/ Paris, Éditions Slatkine, 1989.

LANDUCCI, Sergio, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari, Ed. Laterza, 1972.

LARRÉ, Lionel, « En introduction, pensées vagabondes dans une jungle de notions sauvages », in V. Béghain et L. Larré (dir.), *La fabrique du sauvage dans la culture nord-américaine*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, p. 7-11.

LATIÈRE, A.-M., « Une épopée de la connaissance. Réflexions sur la poésie de Lucrèce », *Revue des études anciennes*, t. 76, n° 1-2, 1974, p. 61-84.

LEBRUN, Gerard, « O cego e o filósofo ou o nascimento da antropologia », *Discurso*, vol. 3, n° 3, São Paulo, 1972, p. 127-140.

LE DANTEC, F., « L'ordre des sciences », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, année 32, t. LXIV (juillet-décembre 1907), Paris, Félix Alcan, 1907, p. 1-21.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974.

LEFORT, Claude, *Les formes de l'histoire – Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard (Folio essais), 1978.

\_\_\_\_\_, « Dialogue avec Pierre Clastres », in *Écrire – A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 303-335.

\_\_\_\_\_, « Sauvages & Sauvageries », in *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 16 février 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com.janus.bis-sorbonne.fr/encyclopedie/sauvages-et-sauvagerie/>.

LE GOFF, Jean-Pascal, « Emile entre l'enfant de nature et le citoyen », in C. Grell et C. Michel (dir.), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989, p. 165-175.

LEONE, Maria, « Jean-Jacques Rousseau, de Lucrèce à Julie », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 103, n° 1, 2003, p. 31-48.

LESSAY, Franck, « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », *Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, (Actes du Colloque : « Mémoire et création dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles, 1983), p. 3-14.

LESTRINGANT, Frank (choix des textes, introduction et notes), *Le Brésil de Montaigne – Le Nouveau Monde des « Essais » (1580-1592)*, Paris, Chandeigne, 2005.

\_\_\_\_\_, « À espera do outro. Nota sobre a antropologia na Renascença. Um desafio ao espírito de sistema », in A. Novaes, *A outra margem do ocidente*, São Paulo, MINC-FUNART/Companhia das Letras, 1999, p. 33-51.

\_\_\_\_\_, « É necessário expiar o Renascimento? A abertura antropológica do século XVI », *Revista de História – USP*, n° 160 (1° Semestre de 2009), p. 213-214.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire* [1952], Paris, Denoël/Éditions Gonthier/Unesco, 1961.

\_\_\_\_\_, *Anthropologie structurale deux* [1973], Paris, Plon, 1996.



- \_\_\_\_\_, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- \_\_\_\_\_, *De Montaigne à Montaigne*, (Édition établit et présenté par Emmanuel Désveux), Paris, Éd. EHESS, 2016.
- LYON, Georges, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Félix Alcan, 1893.
- LOVEJOY, Arthur O., « The Supposed Primitivism of Rousseau's 'Discourse on Inequality' », *Modern Philology*, vol. 21, n° 2, nov., 1923, p. 165-186.
- \_\_\_\_\_ and Georges Boas, *Primitivism and related Ideas in Antiquity* [1935], Baltimore/ London, The Johns Hopkins University Press, 1997.
- MAIRET, Gérard, « Introduction : Hobbes, matérialisme et finitude », in Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 9-47.
- MALL, Laurence, *Émile, ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Fondation - University Oxford, 2002.
- MANENT, Pierre, *Naissances de la politique moderne* [1977], Paris, Gallimard, 2007.
- MARQUER, Éric, *Art de penser et art de parler. Politique et poétique du langage dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Léviathan et la loi des marchands. Commerce et civilité dans l'œuvre de Thomas Hobbes*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- \_\_\_\_\_, « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes », *Methodos*, n° 16/ 2016, p. 1-17.
- \_\_\_\_\_, « Le langage comme lieu commun : logique et vie civile chez Locke », *Astérion*, n° 22, juillet/ 2020.
- \_\_\_\_\_, « Gracián : l'héroïsme ou l'art de cacher les passions », in P.-F. Moreau (dir.), *Les passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions, II*, Paris, PUF (« Léviathan »), 2006, p. 99-117.
- MARTIN-HAAG, Éliane, *Voltaire : du cartésianisme aux Lumières*, Paris, Vrin, 2002.
- MASTERS, Rogers, *La philosophie politique de Rousseau* [1968], trad. de Gérard C. et Jean-Pierre G., Paris, ENS Éditions, 2002.
- MATTÉI, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 2015.
- MELO FRANCO, Afonso Arinos de, *O índio brasileiro e a revolução francesa (as origens brasileiras da teoria da bondade natural)* [1937], Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1976.

MCGUIRE, John P., « Défendre le matérialisme, Rousseau contre Buffon sur l'histoire naturelle de l'âme », in B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak, F. Guénard (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 113-129.

MELZER, Arthur M., *Rousseau : La bonté naturelle de l'homme*, Paris, Belin, 1998.

MERCIER, R., « Maupertuis et le problème du langage », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 83, n° 4, 1976, « La Bretagne littéraire au XVIIIe siècle », p. 763-769.

MÉTHAIS, Pierre, « Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau », in Jacques D'Hondt. (dir.), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, PUF, 1974, p. 101-148.

MICHEL, André, « Deux portraits de Rousseau », *ASJJR*, t. II, Genève/Paris/Leipzig, Chez A. Jullien/Honoré Champion/Karl W. Hiersemann, 1906, p. 137-152.

MORAVIA, Sergio, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni Editore, 1982.

MOREIRA, Leonardo O., « Moléculas orgânicas, molde interior e forma: a plasticidade na "antropologia" de Buffon », *Ipseitas*, vol. 4, n° 2, ago.-dez., 2018, p. 149-176.

\_\_\_\_\_, « História, perfectibilidade e devir em Voltaire e Rousseau – entre sociedades civilizadas e selvagens », *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, vol. 2, n° 29 (2016), p. 32-39.

\_\_\_\_\_, « O canibal sob o crivo da razão: minoridade ou maioridade-selvagem? », in J.-F. Dupeyron et Fabien Lins (dir.), dossier « Montaigne. Essais sobre o Novo Mundo/ Montaigne. Essays on the New World » (vol. 2), *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, vol. 5, n° 11 (2021), p. 35-59.

MOREL, Jean. « Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité* », *ASJJR*, t. V, Paris, Honoré Champion, 1909, p. 119-198.

MOTA, Vladimir de Oliva, *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório*, São Cristóvão; Aracaju: Ed. UFS/Fundação Oviedo Teixeira, 2010.

NASCIMENTO, Milton Meira do, « Arte e natureza no Contrato social », *Argumentos – Revista de Filosofia (UFC)*, Ano 4, n° 8, Dossiê Rousseau, 2012, p. 7-19.

\_\_\_\_\_, « Emile Robinson ou Emile Vendredi », *Sexta-Feira*, vol. 2, n° 2, São Paulo 1998, p.176-183.

MOURALIS, Bernard, *Montaigne et le mythe du bon sauvage, de l'Antiquité à Rousseau*, Paris, Pierre Bordas et fils, 1989.

MUNNICH, David, *L'art de l'amitié. Jean-Jacques Rousseau et la servitude volontaire*, (lettre préface de M. Abensour), Paris, Sens & Tonka, 2010.

OUELLET, Réal, *La relation de voyage en Amérique - Au carrefour des genres (XVIe-XVIIIe siècles)*, PU Laval, 2011.

PASQUINO, Pasquale, « Thomas Hobbes – La condition naturelle de l'humanité », *Revue française de science politique*, vol. 44, n° 2 (avril-1994), p. 294-307.

PATOU-MATHIS, Marylène, *Le Sauvage et le Préhistorique, miroir de l'Homme occidental*, Paris, Odile Jacob, 2011.

PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Le traité du mal*, Paris, Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_, « Introduction – Kant et le problème de l'éducation », in Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 2018.

PIRE, Georges, « J.-J. Rousseau et les relations de voyages », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 56<sup>e</sup> année, n° 3, jul.-sept., 1956, p. 355-378.

POHLENZ, M., *Grund-fragen der stoischen Philosophie*, Göttingen, 1940.

POT, Olivier, *L'inquiétante étrangeté. Montaigne : la pierre, le cannibale, la mélancolie*, Paris, Honoré Champion, 1993.

PRADO JR., Bento, « Lecture de Rousseau », *Discurso*, v. 3, n° 3, São Paulo, 1972.

QUINTILI, Paolo, « Sciences de la vie politique et histoire naturelle dans l'Encyclopédie », in Olivier Bloch (dir.), *Philosophies de la nature*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000.

REICH, Wilhelm, *La fonction de l'orgasme*, trad. de l'anglais revue et corrigée par l'auteur, Paris, L'Arche Editeur, 1952-1970.

ROBIN, Léon, « Platon et la Science sociale », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, 1913.

\_\_\_\_\_, « Sur la conception épicurienne du progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 23, n° 5, sept., 1916, p. 697-719.

SANCHEZ, Jean-Pierre, « Voltaire et sa tragédie américaine *Alzire* (1736) », *C.M.H.L.B. Caravelle*, Toulouse, n° 58, 1992, p. 17-38.

SOZZI, Lionello, *Immagini del selvaggio – Mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2002.

SPALLANZANI, Mariafranca, « Les êtres et les signes. Rousseau et l'histoire naturelle », in B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 115-132.

SPECTOR, Céline, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire fondation, 2011.

SPITZ, J.-F., *Leçons sur l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau – Les fondements du système*, Paris, Ellipses, 2015.

\_\_\_\_\_, « Le concept d'état de nature chez Locke et chez Pufendorf. Remarques sur le rapport entre épistémologie et philosophie morale au XVII<sup>e</sup> siècle », *Archives de philosophie*, vol. 49, n° 3, « The Age of Enlightenment », juil.-sept., 1986, p. 437-452.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, suivi de sept essais sur Rousseau, Paris, Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_, *Montaigne en mouvement* [1982], Paris, Gallimard (Folio Essais), 1993.

STEUCKARDT, Agnès, « *Barbare et sauvage* dans les grands dictionnaires de langue française (1680-1798) », in F. Le Borgne, O. Parsis-Barubé et N. Vuillemin (dir.), *Les savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 23-38.

SRIVAY, Lucienne, *Les enfants sauvages. Approches anthropologiques*, Paris, Gallimard, 2006.

STRAUSS, Léo, « Le droit naturel », trad. de E. Patard, in *Archives de philosophie*, vol. 3, tome 79, (2016), p. 453-484.

TERRASSE, Jean, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, Palais des Académies, 1970.

TCHANG, K. S., *Les sources antiques des théories de J.-J. Rousseau sur l'éducation*, Lyon, J.-B. Roudil, 1919.

TINLAND, Franck, *L'homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris, de l'animal à l'homme* [Payot, 1968], Paris, L'Harmattan, 2003.

\_\_\_\_\_, « “Ô homme, de quelque contrée que tu sois, [...] écoute : voici ton histoire” – Perfectibilité humaine, hasard des événements, logique des enchaînements historiques et liberté selon J.-J. Rousseau », in B. Binoche et F. Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps de Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 112-142.

TOBIASSEN, Rolf, *Nature et nature humaine dans l'Émile*, Oslo/ Paris, Presses Universitaires d'Oslo/ Boyveau & Chevillet, 1961.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique - La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

\_\_\_\_\_, *Nous et les autres - La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

TOUCHEFEU, Yves, « Rousseau et Homère », *Dix-Huitième siècle*, n° 27 (1995), p. 179-190.

\_\_\_\_\_, « Le sauvage et le citoyen – le mythe des origines dans le système de Rousseau », in C. Grell et C. Michel (dir.), *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières (1680-1820)*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 1989, p. 177-191.

TREMBLAY, Marc-Adélar et THIVIERGE, Josée, « La nature et la portée de l'œuvre amérindienne de Jean-Jacques Rousseau », *Anthropologie et sociétés*, v.10, n° 2, 1986, p. 163-182.

VARGAS, Yves, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1995.

\_\_\_\_\_, *Rousseau, l'énigme du sexe*, Paris, PUF, 1997.

\_\_\_\_\_, « Les femmes de Rousseau », in *La Question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, J.-L. Guichet (dir.), Classiques Garnier, 2012, p. 151-164.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythes et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.

VILLEY, Pierre, *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, Hachette, 1911.

VINCENTI, Luc, « La civilisation chez Rousseau et Kant », in B. Binoche (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

VOLPATO, Marco, « Il doctor Roldán e la teoria dell'origine ebraica degli amerindi nel primo cinquecento », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 2020, Vol. 56. issue 1, p. 21-61.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*, trad. de J. Freund ; préface de Raymond Aron ; 1<sup>ère</sup> ed. 1959, Paris, Plon (Bibliothèques 10/18), 1963.

WEIL, Éric, « Rousseau et sa politique », in G. Genette et T. Todorov (dir.), *Pensées de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 9-39.

WEIL, Simone, « Méditation sur l'obéissance et la liberté », in La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2002, p. 113-120.

WERNER, Charles, « Compte rendu », in « Bibliographie », *ASJJR*, t. II, 1906, Paris-Genève-Leipzig, Honoré Champion, p. 272-273.

WIRZ, Charles, « Notes sur *Émile et Sophie, ou les solitaires* », *ASJJR*, t. XXVI, 1963-1965, p. 291-303.

ZANIN, Sergey, *Société idéale et horizon d'utopie chez J.-J. Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012.