

**Jean-Jacques
Rousseau
et la
Révolution**

**Jean-Jacques
Rousseau
and the
Revolution**

**Actes du Colloque de
Montréal (25–28 mai 1989)
publiés et
présentés par**

**Proceedings of the
Montreal Symposium
(25-28 May 1989)
edited by**

Jean Roy

Pensée libre, n^o 3

**Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau
North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau**

Ottawa 1991

Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, et grâce à l'aide de la Faculté des arts et sciences de l'Université de Montréal.

The publication of this volume was made possible by the co-operation of the North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, by a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, and by the support of the Faculty of Arts and Sciences of the University of Montreal.

© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau / North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 1991.

ISBN 0-9693132-2-5

Printed in Canada

L'IDÉE DE RÉVOLUTION DANS LE SECOND

DISCOURS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes*, Jean-Jacques Rousseau se propose pour objet d'éclaircir la question fort épineuse proposée par l'Académie de Dijon concernant l'origine de l'inégalité sociale, question qu'il qualifie d'« une des plus intéressantes que la philosophie puisse proposer » (*OC III*, 122). Bien plus qu'une simple formule de politesse destinée à s'attirer la sympathie du jury, cette remarque de Rousseau met l'accent sur l'importance de la question dans son œuvre. En effet, la question soulevée par l'Académie de Dijon fournit à Rousseau l'occasion de développer l'idée qui ne cesse d'émerger depuis son premier *Discours* et qui deviendra un aspect fondamental de sa pensée, à savoir le décalage entre l'être et le paraître. Déjà, le premier *Discours* déplorait le fait que l'« on n'ose plus paraître ce qu'on est » (*OC III*, 8).

Avant même de tenter de répondre à la question académique, Rousseau commence par établir d'emblée une opposition qui formera la base de son étude. Rousseau distingue en effet entre l'homme « tel que l'a formé la nature » (59) et l'homme « au sein de la société » (59), entre l'état primitif de la statue de Glaucus d'une part et sa défiguration d'autre part. Au départ donc, il s'agit pour Rousseau de poser un constat : la différence absolue entre la constitution originelle de l'homme (son état primitif) et l'état présent de sa constitution, résultat des circonstances, hasards ou progrès divers. On reconnaît ici l'opposition fondamentale de l'œuvre de Rousseau que l'on retrouvera dans chacun de ses ouvrages, qu'il s'agisse de textes théoriques ou littéraires, du premier *Discours* aux *Dialogues*. De ces deux extrêmes de la constitution humaine, seul le second s'offre à nos yeux : l'image corrompue de l'homme, que certains s'acharnent à faire passer pour la véritable nature humaine. L'image originelle, quant à elle, se dissimule à nous, et seul le regard attentif du philosophe écoutant son cœur pourra tenter de lever le voile qui le sépare de cet être authentique. Non seulement nous ne connaissons pas l'homme originel, déplore Rousseau, mais tout nous éloigne de plus en plus de lui, nous mettant de plus en plus hors d'état de le connaître.

C'est cette opposition fondamentale entre l'être originel et son image altérée qui conduit Rousseau à formuler sa méthode : soient donc ces deux extrêmes que Rousseau pose comme axiomes, il s'agit à présent de rendre compte des changements, des transformations, voire de la métamorphose qui nous fait passer de l'un à l'autre. On retrouvera cette méthode dans d'autres ouvrages de Rousseau, notamment dans l'*Émile* et dans les *Confessions*. Dans chaque cas, le but que se fixe Rousseau est de retrouver « les routes oubliées et perdues » (*OC I*, 191) qui ont mené l'homme de l'état d'enfance à celui d'adulte, et l'homme naturel à l'état social.

L'opposition entre les deux visages de la constitution humaine est illustrée de manière particulièrement éloquente dans le second *Discours* par la célèbre métaphore de la statue de Glaucus empruntée à la République de Platon¹.

... semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée, qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable. (*OC III*, 122)

Semblable à cette statue défigurée par les intempéries, l'homme est devenu méconnaissable, n'offrant plus au regard qu'une déformation de l'être naturel qu'il a été jadis. Mais, insiste Rousseau, derrière cette image corrompue et dépravée, cet « extérieur trompeur et frivole » (145), se cache un autre visage de l'homme : celui de l'homme naturel, à l'abri des vicissitudes de l'histoire. Et il ne tient qu'à nous, afin de retrouver cet être authentique, d'effectuer un travail de retour sur nous afin de lever les obstacles qui nous séparent de notre être originel, « tel qu'il a dû sortir des mains de la nature » (*OC III*, 134). Il est intéressant ici de noter le changement qui s'est effectué entre le premier et le second *Discours*. La métaphore dominante du premier *Discours* était celle du « voile uniforme et perfide de politesse » (*OC III*, 8) dissimulant le visage trompeur de l'homme sous l'allure de la politesse. Dans ce texte, Rousseau se faisait l'accusateur des lettres et des arts, coupables selon lui d'étendre « des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés » (*OC III*, 7). Dans le second texte, Rousseau continue de dénoncer le scandale du

1. Platon. *République*. X, 611.

double visage de l'homme, mais la métaphore est ici bien différente. Car la caractéristique de l'image de Glaucus, c'est que bien qu'elle se dérobe à l'homme, elle peut néanmoins faire l'objet d'une recherche. Tandis que le premier *Discours* se contentait d'accuser, le second propose une épistémologie de la connaissance humaine. Allant au-delà de la critique moralisatrice du premier *Discours*, Rousseau établit ici une véritable méthode de travail.

La statue de Glaucus symbolise donc les deux facettes qui composent l'être humain selon Rousseau. D'une part, l'homme « tel que l'a formé la nature » (*OC III*, 122), représenté par la « céleste et majestueuse simplicité » (*OC III*, 122) de la statue et d'autre part l'homme au sein de la société, dont le visage défiguré est le produit d'une histoire et d'une série de contingences. Ces deux visages de l'homme se définissent par leur différence absolue, clairement marquée par Rousseau : l'un est celui d'un Dieu, l'autre d'une bête féroce. L'état présent de la constitution de l'homme est aux antipodes de sa constitution originelle, « un espace immense sépare ces deux états » (*OC III*, 143). Toute l'œuvre de Rousseau va insister sur l'opposition radicale entre l'homme naturel et l'homme sociable, résumée ainsi par Rousseau : « l'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et des aspirations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir » (*OC III*, 143). Mais si cette différence occupe chacun des textes de Rousseau, elle n'est pas présentée comme un simple constat dans le second *Discours*. Bien plus, cette opposition est donnée comme le problème qu'il s'agit de résoudre. Comment l'homme a-t-il pu passer d'un état à l'autre; comment l'être a-t-il pu subir cette transformation si radicale; comment pourrait-il même y avoir un lien entre les deux états? C'est la question qui préoccupe Rousseau dans le second *Discours*.

C'est ainsi donc que Rousseau modifie les termes de la question de l'Académie de Dijon et décide de s'interroger non pas sur l'origine proprement dite de l'inégalité sociale, puisque Rousseau prétend déjà en connaître la réponse, mais sur le passage de l'égalité naturelle à l'inégalité sociale. Toute l'œuvre de Rousseau est préoccupée par cette question du passage : comment est-il possible d'envisager un lien historique ou chronologique entre des états qui semblent appartenir à deux ordres de choses tout à fait opposés? La méthode de Rousseau est double : il s'agit dans un premier temps de marquer la différence absolue entre deux états : l'état naturel de l'homme dans lequel règne l'égalité et l'état social, dominé par la servilité. Cet écart est posé comme axiome, comme le rappelle la célèbre formule du *Contrat Social* « L'homme est né libre, et

partout il est dans les fers » (*OC III*, 351). On sait combien il est essentiel à l'argumentation de Rousseau de détruire tout rapport de causalité entre l'état de nature et l'état social. Dans le *Contrat social*, c'est cette distinction fondamentale entre les deux états qui permet à Rousseau de réfuter toutes les théories antérieures sur l'origine de la société. Dans le second *Discours*, l'état de nature est défini par Rousseau négativement par rapport à l'état social : chacun est ce que l'autre n'est pas.

Une fois posée, cette différence est dans un deuxième temps transformée en problème, la deuxième étape du travail consistant à tenter de penser le lien fondamental entre les deux ordres mêmes que l'on s'est d'abord efforcé de distinguer radicalement. Confronté à « L'espace immense qui sépare ces deux états » (*OC III*, 192), il s'agit à présent de tenter de penser le lien entre les deux. Dans le second *Discours*, cette question du passage est résolue par le biais de la révolution qui fournit un schéma explicatif et permet ainsi d'expliquer l'inexplicable, le prodige par lequel l'homme a non seulement cessé d'être tel qu'il était à l'origine, mais s'est même transformé en son contraire. Ce sont deux grandes révolutions qui permettent à Rousseau de rendre compte des transformations qui vont mener l'homme naturel à sa socialisation. C'est en étudiant la fonction de l'idée de révolution dans le second *Discours* que nous pourrions retracer le processus qui conduit l'homme de l'état de nature à l'état social.

La première partie du second *Discours* nous présente le portrait de l'homme naturel. Reprochant à ses prédécesseurs d'avoir présenté l'état de nature pour un fait historique, Rousseau commence par « écarter tous les faits » (132) et par y substituer des « raisonnements hypothétiques et conditionnels » (133). C'est donc hors de l'histoire, dans une dimension anté-historique qu'est décrit ce « pur état de nature » (132), d'où sont exclus tous aléas ou contingences. Rousseau commence par supposer une « fertilité naturelle » de la terre (135) ainsi que la dispersion des hommes. Vivant dans l'abondance et dans la solitude, l'homme sauvage a pour unique soin sa propre conservation. Cet état de nature est un état non problématique, où les conflits restent passagers et sont résolus grâce à l'harmonie qui règne entre l'homme et la nature. Les conditions de la vie primitive permettent de maintenir cet état clos sur lui-même, isolé du devenir historique comme il l'est du reste du texte : « Les générations se multipliaient inutilement; et chacune partant toujours du même point, les siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours enfant » (160).

Ainsi, la particularité principale de l'état de nature dans le second *Discours* est de ne pas préparer à l'état social. Contrairement à ses prédécesseurs (Locke et Hobbes notamment) qui voient dans l'état de nature un schéma d'explication pour l'état social, Rousseau insiste sur la nullité de l'état de nature sur lequel nulle connaissance de la société ne peut être fondée et refuse toute causalité ou finalité entre l'état de nature et l'état social. Il n'y a donc point de préparation pour le passage au social et la deuxième partie du discours s'ouvre de manière brutale : « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le véritable fondateur de la société civile » (164). À la description statique de la première partie est soudain opposée, sans transition, le moment fondateur de la société civile dans toute sa violence.

La méthode de Rousseau est à présent claire : il va falloir lier par une série de faits ces deux grands moments de l'histoire de l'homme : l'état de nature et l'état social. La question que se pose Rousseau n'est pas de savoir si le passage entre ces deux états radicalement opposés est possible, mais de savoir comment, et par quelles étapes ce cheminement s'est effectué. L'antithèse produite par la juxtaposition brutale de la deuxième partie rend nécessaire l'idée de révolution. Sans la première révolution, l'état de nature aurait pu subsister dans sa durée pure, hors de l'histoire et de la chronologie. Les conditions d'abondance de « la vie d'un animal borné aux pures sensations » (*OC* III, 164) garantissaient la subsistance d'un état autorisé par la fertilité naturelle de la terre et la bonne constitution de l'espèce humaine. L'homme était voué à ne jamais connaître la socialisation. La deuxième partie du texte va introduire une série de bouleversements destinés à expliquer les changements de la condition de l'homme. On peut distinguer, parmi les nombreuses transformations dont le texte fait état, deux révolutions principales.

La première révolution va être constituée par un concours de causes étrangères qui viennent mettre fin à la permanence de l'état de nature. La première révolution est l'ouvrage de la nature. Des changements brusques dans les conditions naturelles détruisent les conditions qui garantissaient l'existence et la permanence de l'état de nature, c'est à dire l'abondance et la solitude. Les difficultés rencontrées par l'homme tenant à la nature du sol et du climat le forcent à faire preuve d'industrie et le font ainsi passer de l'état primitif à la socialisation. Rousseau énumère les diverses étapes qui nous conduisent au premier état social, à la « société commencée ».

Cette première époque dans l'histoire des progrès de l'inégalité voit « l'établissement et la distinction des familles » et l'introduction d'une « sorte de propriété » (sorte de droit du premier occupant). C'est également le moment de la naissance des langues ainsi que des nations. Ce premier état social est pour Rousseau « la véritable jeunesse du monde » (171), l'époque « la plus heureuse et la plus durable », « le meilleur état » pour l'homme. Tout comme dans l'état de nature, le genre humain était fait pour demeurer toujours dans cette première société. Rousseau insiste sur la stabilité de cet état :

Ce période [...] dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard, qui, pour l'utilité commune, eut dû ne jamais arriver (171).

Mais nous sommes encore très loin ici du dernier terme de l'inégalité auquel Rousseau se propose de nous acheminer. Il faudra une deuxième révolution (« grande révolution » [171]) pour accomplir le pas fatal vers la décrépitude de l'espèce. La deuxième révolution introduite par l'invention de la métallurgie et de l'agriculture va précipiter l'espèce humaine dans un « nouvel ordre de choses » (174). Elle est l'ouvrage de l'homme et non plus de la nature. C'est ici que l'histoire est véritablement introduite par Rousseau, comme en témoigne le changement dans le rythme du texte. Jusqu'ici, tout n'était que « progrès presque insensible » (OC III, 167), nous parcourions avec Rousseau « des multitudes de siècles » (167), des événements « lents à se succéder » (167).

La deuxième révolution entraîne une série de révolutions qui introduisent une autre dimension temporelle dans le texte. En suivant « le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions » (187), Rousseau distingue les étapes principales de ce développement : l'établissement de la loi et du droit de propriété, l'institution de la magistrature et le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire. Avec ces transformations, est introduite l'idée de nécessité historique : la grande révolution rend toutes les autres révolutions à venir nécessaires et inévitables. Le deuxième moment du texte décrit « ces courtes et fréquentes révolutions » (191). Le changement mène ainsi à l'instabilité, à la précarité. Le despotisme s'installe qui dissout le contrat de gouvernement et ramène les hommes à la loi de la nature. Nous retournons donc à l'ordre naturel, « à un nouvel État de Nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'État de Nature dans sa pureté, et

que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption » (191). L'accélération du mouvement de l'histoire nous a ainsi remis au point de départ.

La conclusion du texte offre une illustration intéressante des deux sens du terme « révolution » dans le second *Discours*. La révolution qui s'accomplit dans le texte est d'abord ce mouvement en courbe fermée qui nous conduit de l'état de nature à un nouvel état ne différant du premier que par sa corruption : « C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis » (191). Mais c'est également la série de changements brusques et importants dans l'ordre social et politique décrits dans la seconde partie du *Discours*. Cette dualité du sens est fort bien rendue par la métaphore que Rousseau donne de sa méthode : le parcours linéaire que nous avons suivi dans le texte se clôt sur lui-même dans ce retour à l'origine, la figure du cercle se doublant de celle de la ligne. Un double mouvement, circulaire et linéaire, caractérise donc la démarche de Rousseau.

Ourida Mostefai
Boston College