

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ROUSSEAU ET L'UNITÉ D'EXISTENCE : LA VOIE DU SOLITAIRE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

MARC-ANTOINE MORIN

JANVIER 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier en premier lieu ma famille et tout particulièrement mes parents qui m'ont toujours encouragé à poursuivre mes (trop) longues études. Sans votre soutien, je n'aurais sans doute jamais poursuivi mes études au-delà du strict minimum.

Je tiens aussi à dire merci à tous mes amis et surtout aux amis du G. qui m'ont permis d'oublier le monde universitaire pour embrasser la décadence et l'insouciance en toute simplicité.

Je dois tout particulièrement remercier Marie-Pier pour son amour profond et Jean-François pour sa patience quasi sans limites.

Merci à Yves Couture et à Vincent Philippe Guillin pour leurs commentaires qui ont considérablement augmenté la qualité de ce mémoire. Et finalement, je dois tout spécialement remercier ma directrice de recherche, Dominique Leydet, qui a toujours été présente pour lire et relire mes idées brouillonnes. Sans son appui, ce mémoire n'aurait tout simplement jamais vu le jour.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	V
ABSTRACT.....	VI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I LA PERTE D'UNITÉ.....	8
1.1 L'homme bon naturellement.....	10
1.2 La source des maux.....	15
1.3 Unité d'existence	18
1.3.1 L'unité temporelle	19
1.3.2 L'unité psychique	21
1.3.3 Les tribus	23
1.4 L'imagination.....	24
1.5 La dépendance mutuelle	28
1.6 Amour-propre et désirs non naturels.....	31
1.7 La contradiction de la société	35
1.8 Conclusion	39
CHAPITRE II LE REMÈDE DU SOLITAIRE.....	42
2.1 Remède collectif et individuel	45
2.2 <i>Les Rêveries du promeneur solitaire</i>	49
2.2.1 Le retour à la nature.....	50
2.2.2 Le retour comme purification de l'amour-propre.....	53

2.2.3 Le vieillissement : l'affaiblissement de l'imagination	60
2.3 Objections à l'interprétation du retour à la nature : communication et sentiment amoureux	67
2.3.1 Rousseau et la communication restreinte	68
2.3.2 Rousseau et le sentiment amoureux	76
2.4 Retour au problème fondamental.....	83
2.5 Conclusion	85
CHAPITRE III L'INDIVIDU SOCIAL ET POST-SOCIAL.....	88
3.1 L' <i>Émile</i> et la voie de l'individu social.....	90
3.1.1 La première naissance : l'individu naturel et l'éducation négative.....	91
3.1.2 La seconde naissance : l'individu social et l'éducation positive.....	94
3.1.3 <i>Émile</i> et la dépendance envers autrui	107
3.2 <i>Émile</i> : être naturel et social.....	109
3.3 <i>Émile et Sophie ou Les Solitaires</i>	112
3.4 L'individu post-social	116
3.5 Conclusion	118
CONCLUSION.....	120
BIBLIOGRAPHIE.....	130

RÉSUMÉ

Ce mémoire analyse deux grands pans de la pensée de Jean-Jacques Rousseau : sa critique de la société moderne, qu'il considère comme responsable de notre malheur, et les remèdes auquel individu peut recourir afin de faire face à ces maux, c'est-à-dire le remède du solitaire et celui de l'individu social. Nous montrons comment la société, d'après la vision de Rousseau, pervertit le sentiment d'existence des individus et par quels moyens (remèdes) un être peut retrouver une unité dans son existence, un principe qui guide positivement sa vie.

À l'aide d'une étude du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, nous exposons l'essence de la critique de Rousseau illustrant par quel mécanisme les sociétés modernes produisent des individus sociaux en excitant leur égoïsme. Ce procédé par lequel les sociétés réunissent l'espèce humaine, que nous définissons comme un égoïsme social, explique pourquoi l'homme moderne est dépossédé de son unité d'existence. Nous présentons ensuite le remède du solitaire que l'on peut faire ressortir d'une lecture des *Rêveries du promeneur solitaire*. D'après notre interprétation, ce remède prend la forme d'un retour à la nature, un retrait physique et psychologique par rapport à l'influence de la société. Finalement, nous étudions le remède de l'individu social que l'on retrouve dans l'*Émile*, qui propose une possible union positive, mais fragile entre la nature de l'homme et l'artificialité de la sociabilité. Nous soutenons que cette fragilité met en lumière une continuité entre la voie de l'individu social et celle du solitaire.

Mots clés : retour à la nature, remède du solitaire, Rousseau, unité d'existence.

ABSTRACT

This M.A. thesis analyses two crucial components of Jean-Jacques Rousseau's thought: his criticism of modern society, which is responsible for our misery, and the means through which an individual is able to alleviate these woes, namely the remedy of the solitary and the remedy of the social individual. We demonstrate how society, from Rousseau's standpoint, has perverted the individual's feeling of being and how one's may regain existential unity which acts as a guiding principle.

Through a close reading of the *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, we shed light on the core of this criticism which shows by which mechanism modern societies produce social individuals by exacerbating their selfishness. We discover that this process, that we define as a social egoism and by which societies gather human beings, explains why modern humans are bereft of their unity of existence. Afterwards, we present the remedy of the solitary, that can be found in an examination of the *Rêveries du promeneur solitaire*. According to our interpretation, this remedy takes the form of a return to nature, a physical and psychological withdrawal from societal influence. Lastly, we consider the remedy of the social individual found in *Émile* which proposes a feasible but fragile positive union between human nature and artificial sociability. We argue that this fragility highlights a continuity between social individual and the remedies of the solitary.

Keywords : return to nature, remedy of the solitary, Rousseau, existential unity.

INTRODUCTION

Quelle est l'essence de la critique formulée par Jean-Jacques Rousseau envers la société moderne ? Cette question, en apparence simple, est au cœur d'une controverse entre les commentateurs du penseur genevois. Certains d'entre eux, à l'image d'Ernst Cassirer, soutiennent que Rousseau critique la société moderne essentiellement parce que celle-ci ne se conforme pas à des principes d'égalité et de justice (Cassirer, 2012, p. 30). Inversement, d'autres commentateurs, à l'instar d'Arthur Melzer, affirment que cette critique est plus profonde puisqu'elle met en lumière la manière dont les sociétés modernes, par leur structure, anéantissent l'unité d'existence des individus (Melzer, 1998, p. 36), phénomène qui cause tous les maux affligeant le genre humain, y compris l'injustice et l'inégalité. Définie sommairement, l'unité d'existence est, pour reprendre les termes de Melzer, « une cohérence interne de l'âme » (1998, p. 79), le fait de posséder un principe qui guide positivement notre vie. Selon les partisans de cette interprétation, l'homme selon Rousseau possède naturellement une unité d'existence et c'est le caractère propre aux sociétés modernes qui, en rassemblant les individus par leur égoïsme, détruit cette unité. De surcroît, le nœud du problème découle du fait que les sociétés modernes excitent l'égoïsme de l'homme tout en le rendant interdépendant, elles donnent au genre humain des pulsions contradictoires qui le mettent en opposition avec lui-même, ce qui cause cette perte d'unité.

Malgré que l'expression d'unité d'existence ne soit pas présente dans les écrits du penseur genevois, nous croyons que ce concept illumine l'essence de sa critique puisqu'il nous permet de comprendre comment la société peut transformer un être naturellement bon, à la fois pour lui-même et pour les autres, en un individu misérable et cruel. En plus de refléter adéquatement les propos de Rousseau,

identifier la perte d'unité comme étant au fondement de l'état avilissant de l'humanité nous permet de relier les différentes solutions proposées par l'auteur pour y remédier. De manière générale, les commentateurs de Rousseau considèrent que ce dernier propose, à travers son œuvre, trois types de remèdes permettant aux hommes de combattre les maux de l'époque moderne : la voie politique (*Du Contrat social, Considérations sur le gouvernement de Pologne*), la voie de l'individu social ou moral (*Émile*) et la voie du solitaire (*Les Confessions, Les Rêveries du promeneur solitaire*). Nous croyons, au même titre que Laurence Cooper, que ces trois types de remèdes tentent de répondre, par différentes méthodes, au problème fondamental que constitue la perte d'unité :

Each of Rousseau's theoretical solutions to the human problem can be easily formulated in terms of overcoming separateness. The citizen avoids separateness by being connected to the city – not just legally but in the most personal sense. He is part of a larger whole. Jean-Jacques avoids separateness by becoming a whole unto himself: he achieves a level of consciousness at which other people are no longer meaningfully present and at which he is at one with nature. And Emile first *avoids* separateness by being kept ignorant of his moral relations with others and then *overcoming* it by falling in love and marrying. (1999, p. 158)

Sans cette conceptualisation, il est par exemple difficile de rendre compte du gouffre qui sépare la proposition *Du Contrat social*, des *Rêveries* et de l'*Émile*. Ainsi, si l'on considère que la recherche de la justice est l'ultime visée de Rousseau, on ne peut donner sens à la voie du solitaire et à celle de l'individu social puisqu'il n'est pas question, avec ces remèdes, de transformer l'ordre social. Il n'y aurait donc que la solution politique qui traiterai réellement le problème. Notre intuition est que la pensée de Rousseau autorise d'autres types de réponses face aux maux qui frappent l'humanité¹, des solutions n'impliquant pas une refonte de l'État, mais plutôt une réforme de l'individu, soit à travers un retour à la nature (le remède du solitaire) ou

¹ Joseph Lane et Rebecca Clark affirment ainsi que « [each] of Rousseau's models provides a formal imitation of the unity that characterized natural man » (2006, p. 72).

par une éducation selon la nature (la voie de l'individu social). En substance, nous affirmons que ce qui est à l'origine des maux du genre humain, c'est le phénomène de perte d'unité et non l'inégalité ou même l'injustice, qui ne sont en réalité que des symptômes d'un mal plus profond.

Afin de soutenir cette thèse, le premier chapitre de notre mémoire propose d'analyser le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*², texte fondateur de la pensée de Rousseau dans lequel, au moyen d'une reconstitution fictive du développement de l'humanité, le penseur retrace la transformation de l'être essentiellement bon et solitaire qu'est l'homme primitif en un individu cruel et dépendant. Nous allons montrer comment l'injustice, l'inégalité et la distance entre être et paraître se sont insérées dans l'univers de l'homme au fur et à mesure de l'implantation d'un système social anéantissant l'unité d'existence de l'individu. Nous soutenons ainsi que cette perte d'unité est produite par un système social qui met l'homme en contradiction avec lui-même puisqu'il cultive sa sociabilité (amour-propre) sans pour autant restreindre son égoïsme naturel (amour de soi). Cette contradiction révèle donc une tension produite par les sociétés modernes entre nature et société, entre intérêt et devoir, qui engendre le phénomène de perte d'unité.

Le second chapitre de notre mémoire propose une étude des *Rêveries du promeneur solitaire*³ ayant pour objectif de mettre en lumière le remède du solitaire auquel Rousseau à recours lors des derniers moments de sa vie. Si de nombreux commentateurs se sont intéressés au *Contrat social* afin d'identifier des solutions aux problèmes posés dans le *Discours sur l'inégalité*⁴, notre mémoire s'écarte de cette

² À travers notre mémoire, nous utiliserons les abréviations *Second Discours* et *Discours sur l'inégalité* afin de faire référence au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

³ Dans notre mémoire, nous utiliserons les abréviations de *Rêveries* ou de *Promenades* afin de faire référence aux *Rêveries du promeneur solitaire*.

⁴ Pour une bonne analyse de la voie politique, voir la troisième partie du livre d'Arthur Melzer *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme: essai sur le système de pensée de Rousseau* (1998, p. 153).

interprétation en se focalisant sur un texte plus intime, à la frontière entre l'œuvre autobiographique et théorique. Ce choix peut surprendre puisque *Les Rêveries* n'apparaissent pas au premier regard comme un texte renfermant une réponse aux problèmes soulevés par le *Second Discours*. Nous croyons toutefois que cette œuvre reprend les thèmes développés dans le *Discours sur l'inégalité*, et plus particulièrement le problème de la perte d'unité. La seule différence notable est que dans cet écrit, c'est Jean-Jacques Rousseau lui-même qui tente de faire face à la perte d'unité en entamant un retour à la nature. Par ailleurs, nous soutenons que la voie du solitaire n'est pas seulement la réponse personnelle de Rousseau face à la perte d'unité ; elle peut être interprétée comme une invitation à vivre une existence plus naturelle. Notre étude du remède du solitaire ne cherche aucunement à remettre en question l'intérêt que représente la voie politique. Ce que nous souhaitons faire, c'est mettre en lumière une voie souvent négligée par les commentateurs de Rousseau, négligence qui est sans doute due au caractère plus personnel de ce remède.

À propos de ce projet de retour à la nature, Rousseau relate dans *Les Confessions* son choix de quitter Paris en 1756 afin de réformer sa personne en renonçant à tout projet de fortune et de gloire, choisissant plutôt la pauvreté et l'indépendance (Rousseau, 1965b, p. 61). Cette quête d'isolement étonne, d'autant plus que Rousseau se définit comme étant « né pour l'amitié » (1965b, p. 61). Toutefois, par cet exercice de réforme, le penseur cherche à harmoniser sa vie avec ses « sévères principes » (1965b, p. 60) afin de retrouver une unité dans son existence. Selon notre interprétation, pour réellement concevoir l'étendue de cette réforme entreprise par le penseur, il faut impérativement comprendre ce que sont ces sévères principes et comment leur adoption redonne à l'individu une unité dans son existence. D'après notre interprétation, ces principes renvoient à deux grands piliers de la pensée rousseauiste : (i) le caractère avilissant des institutions ayant perverti l'homme (Rousseau, 2008a, p. 148) et (ii) la bonté originelle du genre humain lui assurant d'être bon pour lui-même (2008a, p. 70) et pour les autres (2008a, p. 98).

Conjointement, ces deux principes innocentent la nature humaine de toute faiblesse pouvant engendrer le mal en société et accusent les institutions modernes de produire des vices qui dégradent la condition de l'homme. C'est dans ce sens que l'on peut concevoir la voie du solitaire comme un remède sérieux qui dépasse le cadre intime de la vie de Rousseau, puisque cette voie découle directement de sa théorie. Donc, en quittant Paris, Rousseau passe de la théorie à la pratique, il tente de s'émanciper de l'effet corrupteur de la société afin de retrouver cette unité naturelle, source de sa bonté. Ainsi, nous soutenons que la voie du solitaire est une réponse valable au problème de la perte d'unité en proposant un retour à la nature revoyant l'individu à sa bonté originelle.

Or, il faut noter qu'il n'existe pas de consensus clair chez les commentateurs de Rousseau quant à ce retour à la nature. En effet, bien que la communauté philosophique ait retenu l'expression de « retour à la nature » afin de caractériser l'entreprise de Rousseau dans *Les Rêveries*, il subsiste toujours un flottement en ce qui concerne le fonctionnement précis de ce retour. Certains commentateurs affirment qu'il s'agit en quelque sorte d'un renouvellement de l'amour de soi (Cooper (2012), Goldschmidt (2012)), tandis que d'autres soutiennent l'idée selon laquelle ce retour prend la forme d'une élévation de l'amour-propre (Lane et Clark (2006)). À la lumière de ces interprétations divergentes, nous développerons notre propre vision du retour à la nature.

Notons que l'idée même d'effectuer un tel retour peut sembler poser problème à la pensée de Rousseau puisque ce dernier est conscient que « la nature humaine ne rétrograde pas » (Rousseau, 2011, p. 346), et qu'il est impossible de retrouver l'innocence du passé. Nous devons ainsi confronter cette aporie qui surgit lorsqu'on interprète l'entreprise décrite dans *Les Rêveries* comme un retour à la nature. Pour ce faire, nous présenterons une lecture de ce retour qui se veut compatible avec les autres thèses de Rousseau, interprétation qui expose les limites temporelles et physiques de ce retour, ainsi que le rôle qu'y joue l'affaiblissement de l'imagination.

En somme, dans ce second chapitre nous proposons une lecture de la voie du solitaire en tant que remède au problème de la perte d'unité et nous soutenons que ce remède est en continuité avec le reste de la pensée de Rousseau.

Mais le remède du solitaire n'est pas l'unique voie qu'un individu peut emprunter afin de faire face au problème de la perte d'unité. En effet, la voie de l'individu social, que l'on retrouve dans l'*Émile*, constitue une réponse intéressante à l'aviissement des sociétés modernes, puisqu'elle propose une union possible et favorable entre la nature et la société. Ainsi, le troisième chapitre de notre mémoire analyse cette voie en étudiant l'*Émile* et sa suite inachevée, *Émile et Sophie ou Les Solitaires*⁵.

Or, si certains commentateurs interprètent la voie de l'individu social comme la fin des tensions entre les pulsions naturelles et les inclinations sociales (Bloom (1979, p. 28), Cooper (1999, p. 171), Todorov (1985, p. 74)), nous avançons plutôt que, malgré que cette alliance soit possible, elle demeure précaire et peut potentiellement être corrompue par l'influence de la société et mener l'individu vers ce phénomène de perte d'unité. Cette interprétation est fondée sur une analyse des *Solitaires*, récit dans lequel le personnage d'Émile se retrouve dans une situation d'opposition entre son désir naturel d'indépendance et ses devoirs sociaux. Compte tenu de notre analyse de ce texte, la voie de l'*Émile* ne peut être considérée comme une réconciliation de l'opposition puisqu'elle n'implique pas la fin des conflits entre nature et société. Il serait plus juste d'interpréter cette voie comme présentant un équilibre fragile qui peut potentiellement se rompre.

De plus, l'échec possible de cette union atteste d'une continuité entre la voie de l'individu social et celle du solitaire. En effet, il semble que ces deux voies ne soient pas tant deux modes de vie distincts, mais plutôt deux moments possibles d'une

⁵ Dans le but d'alléger le texte, nous allons utiliser l'abréviation « *Les Solitaires* » afin de faire référence au texte *Émile et Sophie ou Les Solitaires*.

même existence : l'un dans lequel on tente d'unir notre naturel avec les considérations sociales (voie de l'individu social) et l'autre, qui fait suite à l'échec de cette union, à travers lequel on redécouvre la pureté de notre sentiment d'existence, purifié de l'opinion sociale (voie du solitaire). Ainsi, nous soutenons que la fragilité de la voie de l'*Émile* appelle à un retour à la nature, précisément celui incarné par Rousseau à la fin de sa vie. Cela explique pourquoi une analyse de la voie de l'individu social ne peut faire l'économie d'une étude du remède du solitaire puisque ce n'est qu'en combinant les deux voies que l'on obtient une vision complète de l'individu. Donc, l'objectif du troisième chapitre est de spécifier les modalités propres à la voie de l'individu social en vue d'éclairer les liens présents chez Rousseau entre cette dernière et le remède du solitaire.

En substance, ce mémoire gravite autour du concept d'unité d'existence. Nous cherchons à comprendre comment, selon Rousseau, les sociétés modernes anéantissent cette cohérence interne et par quels moyens un individu peut se réapproprier cette unité : le remède du solitaire et celui de l'individu social.

CHAPITRE I

LA PERTE D'UNITÉ

Toute tentative cherchant à systématiser la pensée de Rousseau risque de la fragmenter et, au final, de la dépouiller de sa puissance. Rousseau lui-même semble nous mettre en garde puisqu'il affirme préférer « honorer la vérité » (2008a, p. 63) que de suivre aveuglément un système (1966, p. 112). Malgré cela, on ne peut s'empêcher de percevoir, à travers ses différentes thèses, un mouvement constant et complexe qui se relance sans cesse (Cassirer, 2012, p. 8), quelque chose comme « le développement [d'un] grand principe » (Rousseau, 2011, p. 345). C'est donc avec prudence que nous proposons d'identifier ce qui, pour Rousseau, est à l'origine des maux de l'homme moderne.

Nous allons soutenir la thèse selon laquelle, dans la pensée de Rousseau, c'est la perte d'unité qui produit tous les maux de l'humanité. On peut caractériser d'emblée la perte d'unité chez Rousseau comme une division dans l'esprit de l'homme, qui empêche d'atteindre la satisfaction dans son existence. En effet, dans les sociétés modernes, les hommes ne pouvant vivre ni pour eux-mêmes ni vivre à travers les autres, leur existence n'est jamais unifiée par un principe qui guiderait positivement leur vie. Afin de montrer que c'est bien la perte d'unité qui est à la source des maux de l'humanité, nous nous appuyerons principalement sur une analyse du *Second Discours*, tout en nous référant à d'autres textes de Rousseau tels l'*Émile* et *Les Rêveries du promeneur solitaire*. À l'instar de nombreux commentateurs de Rousseau, nous croyons qu'il est possible d'établir des relations entre les différents textes du penseur genevois. Cette méthode, qui présume une certaine continuité dans sa pensée, permet de mieux souligner la portée et l'importance de certains concepts mobilisés dans le *Discours sur l'inégalité*.

Dans le *Second Discours*, Rousseau met en scène le développement hypothétique de l'humanité, de sa condition naturelle, quasi idyllique, jusqu'à la période moderne, au plus fort de l'inégalité (Rousseau, 2008a, p. 145). Cette histoire de l'humanité⁶, telle que Rousseau la conçoit, est le récit d'une chute qui a conduit le genre humain vers l'état civil. C'est aussi le récit de l'aliénation de la nature humaine, qui a transformé un être bon, heureux et solitaire en un individu social ne vivant que pour lui-même, mais aux dépens des autres (Rousseau, 2008a, p. 146). Nous entreprendrons ainsi une reconstruction de l'argumentation de Rousseau afin de mettre en lumière le phénomène de la perte d'unité, que nous tenons pour la source des maux de l'humanité. Cette reconstruction montrera qu'il ne faut pas imputer à la nature humaine l'état désolant dans lequel l'homme se trouve et que ce sont bel et bien certaines formes d'organisations sociales qui, en rendant les individus interdépendants et égoïstes, anéantissent toute possibilité d'accéder à une unité dans l'existence⁷. De plus, nous chercherons à démontrer que, pour Rousseau, c'est la

⁶ Le débat se poursuit chez les commentateurs de Rousseau relativement à la signification à donner à cette histoire hypothétique de l'humanité. Doit-on l'interpréter comme une fiction utile ou comme une réalité historique ? Comme l'explique Marc Plattner, ce qu'il y a de grandement problématique c'est que « [both] sides in this debate find ample evidence for their interpretations in explicit statements to be found in the *Second Discourse* itself » (1979, p. 17). Dans ce débat, nous suivons Frederick Neuhouser qui juge que Rousseau ne s'intéresse pas réellement à la question de la réalité historique de l'état de nature, l'important étant plutôt de savoir « [what] element of human psychology must be added to his picture of human nature in order to understand why humans create inequalities beyond those that nature bestows on them » (2012, p. 337). Cela étant dit, le fait que Rousseau utilise dans le *Second Discours* l'exemple des « sauvages des Caraïbes » pour étayer ses thèses nous porte à présumer qu'il croyait en l'existence de l'état de nature, ou du moins en sa possibilité. De plus, comme l'affirme Plattner, il apparaît raisonnable d'affirmer que Rousseau présente l'état de nature de façon *hypothétique* afin de se protéger d'une éventuelle accusation de la part des autorités ecclésiastiques (Plattner, 1979, p. 19). En ce qui concerne ce débat, Christopher Kelly expose parfaitement les points de vue divergents concernant le statut de l'état de nature chez Rousseau. Il met en lumière la manière dont ces diverses interprétations ont la fâcheuse tendance à mettre de côté certains aspects importants de sa pensée. À titre d'alternative, il propose de prendre au sérieux la possibilité de l'état de nature, sans pour autant supposer sa réalité historique (Kelly, 2006, p. 79). À première vue, l'interprétation de Kelly nous apparaît fidèle au *Second Discours*, elle rend compte de la possibilité de l'état de nature et surtout de sa fragilité. En somme, notre point de vue quant au statut de l'état de nature balance entre l'interprétation de Kelly et celle de Neuhouser : nous croyons en la thèse de la possibilité de l'état de nature tout en considérant que cette possibilité n'est pas l'objet d'étude principal de Rousseau.

⁷ Cette thèse est fortement influencée par les idées développées par Arthur M. Melzer (1998).

faculté d'imagination qui ouvre la possibilité au fractionnement de l'existence. Selon notre lecture, l'imagination, bien que moralement neutre, permet à l'espèce humaine de dépasser les limites physiques de ses besoins. Dès lors, elle déstabilise l'adéquation naturelle entre les besoins et la possibilité de les satisfaire.

1.1 L'homme bon naturellement

Rousseau peint, dans le *Second Discours*, un portrait de l'homme naturel⁸ en tant qu'être solitaire qui se satisfait de peu et qui possède une aversion naturelle à faire le mal. Pour reprendre les mots d'Arthur Melzer, « l'homme est par nature bon pour *lui-même*, et il est également bon pour *autrui* » (1998, p. 37). Cette double bonté de l'être humain primitif est, selon nous, la, sinon une des grandes leçons du *Second Discours*. Dans un même mouvement, Rousseau attribue ainsi à l'homme primitif des qualités qui garantissent à la fois son bonheur et celui de ses semblables. Étant donné que ce dernier se satisfait de peu et qu'il possède toutes les capacités nécessaires afin

⁸ À travers les différents écrits de Rousseau, le terme « nature » ou « naturel » varie dans sa signification. Parfois, Rousseau utilise ces termes pour indiquer l'origine, mais à d'autres moments, il renvoie à un contenu prescriptif : ce qui est conforme à la nature humaine. Comme l'explique Derathé, « [le] mot naturel est ambigu et Rousseau n'a pas évité l'ambiguïté : chez lui, *naturel* désigne à la fois ce qui est *authentique* ou *essentiel* à la nature de l'homme et ce qui est *originel* ou *primitif* » (1984, p. 114). Procéder à une analyse exhaustive du concept de nature serait une tâche colossale qui nous éloignerait du propos principal de notre travail. Cela étant dit, nous allons faire nôtre la thèse de Derathé qui explique que, dans le cadre du *Second Discours*, le thème de « nature » renvoie d'abord à ce qui est originel à l'homme (Derathé, 1984, p. 114). Ainsi, lorsque nous utilisons le terme « nature » dans ce chapitre, nous nous référons à ce qui est originel ou primitif dans l'homme. Dans le deuxième et troisième chapitre de notre mémoire, nous verrons que cette signification limitée de « nature » comme origine ne peut pas s'appliquer lorsqu'on étudie l'*Émile* et *Les Rêveries*, car dans ces textes, le terme « nature » renvoie parfois à un mode de vie conforme à l'ordre naturel ou à la nature de Rousseau en tant qu'individu. Ainsi, alors que dans ses premiers écrits philosophiques Rousseau s'intéresse à l'origine de l'homme, à la nature humaine primitive, dans l'*Émile* il s'interroge plutôt sur ce qui est vrai ou authentique chez l'homme, ce qui participe à son existence. Dans *Les Rêveries* Rousseau sonde sa propre nature, son *individualité*.

d'assouvir ses désirs simples, l'être humain primitif « ne respire que le repos de la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif » (Rousseau, 2008a, p. 146).

La bonté envers autrui est plus complexe : elle résulte à la fois de la capacité à satisfaire seul ses besoins et d'une répulsion naturelle au spectacle de la souffrance, ce que Rousseau nomme la pitié naturelle. La manifestation de cette pitié naturelle ne nécessite ni raisonnement, ni un sentiment primitif de moralité⁹ ; c'est plutôt une sensation instantanée de dégoût à l'égard de la souffrance (Rousseau, 2008a, p. 95). Elle agit immédiatement et sans filtre lorsqu'un individu est témoin de la douleur d'autrui. Ce mal, dont il est le spectateur, lui rappelle sa propre douleur passée, sensation hautement déplaisante¹⁰. En fin de compte, puisque le sauvage recherche la solitude, qu'il se satisfait de lui-même et qu'il a une aversion à voir souffrir, la maxime qui guide ses actions est la suivante : « *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.* » (Rousseau, 2008a, p. 98) Toute la bonté de l'être humain primitif¹¹ provient donc de deux penchants, l'amour de soi, qui le pousse à veiller à sa

⁹ Comme l'explique Nicolas Dent, le statut de la pitié chez Rousseau diffère entre le *Second Discours* et l'*Essai sur l'origine des langues*. En effet, si la pitié est présentée dans le *Second Discours* comme une pulsion ne nécessitant aucun raisonnement (Dent, 2005, p. 72), celle-ci, afin d'être active, exige l'apport de la réflexion et de la connaissance dans l'*Essai sur l'origine des langues* (2005, p. 73). Étant donné que l'*Essai sur l'origine des langues* est un ouvrage inachevé, nous allons nous référer principalement à l'examen de la pitié que l'on retrouve dans le *Discours sur l'inégalité*.

¹⁰ Notre interprétation de la pitié naturelle diffère de celle présentée par David Gauthier puisque, selon ce dernier, la pitié fonctionne comme une identification directe avec l'être qui souffre (Gauthier, 2006, p. 5) et ce n'est qu'à la suite du développement de la raison que les individus réussissent à se détacher de ce sentiment naturel. En trouvant des raisons pour la souffrance de leurs semblables, les hommes auraient réussi à faire taire leur pitié naturelle. Nous sommes en accord avec Gauthier sur le fait que, chez Rousseau, c'est le développement de la raison qui permet de faire taire la pitié naturelle ; par contre, nous ne croyons pas que la pitié fonctionne par l'identification, mais bien par remémoration. Afin de réellement s'identifier avec la personne qui souffre, l'être humain doit solliciter l'aide de l'imagination (Rousseau, 1966, p. 289). Ainsi, puisque l'homme de la nature possède une pitié sans pour autant disposer de la faculté d'imagination, il semble que cette pitié ne fonctionne pas réellement par l'identification, mais bien par remémoration.

¹¹ Leo Strauss affirme que, dans la pensée de Rousseau, l'homme primitif n'est ni naturellement moral ni immoral, mais plutôt amoral (1984, p. 84). N'ayant pas de relation ni même de conception de la justice, l'homme sauvage ne possède ni éthique ni vertu, seulement des penchants. Cette interprétation est juste, mais elle ne remet pas en question la bonté naturelle de l'homme puisque malgré sa non-moralité, l'homme présocial, en vertu de ses penchants pour la solitude et pour la pitié, n'est jamais

propre conservation (Rousseau, 2008a, p. 190), et la pitié naturelle, qui est un sentiment de répulsion envers la souffrance.

Si Rousseau insiste sur la bonté de l'homme originel, c'est afin de démontrer qu'il n'y a rien dans la constitution de celui-ci qui peut justifier l'état avili et désolé (Rousseau, 2008a, p. 125) dans lequel le genre humain se trouve à l'époque moderne. En rejetant l'idée que la méchanceté puisse dériver de notre nature, le penseur genevois transforme notre vision des institutions sociales. En effet, celles-ci ne sont plus le reflet de notre nature, ni même une réponse à notre méchanceté naturelle, qu'elles tenteraient de contrôler ; elles représentent plutôt, dans leur forme moderne, la source de tous nos malheurs. Ainsi, suivant la logique de Rousseau, si la méchanceté et le malheur qui sévissent dans la société moderne ne sont pas les corollaires de notre nature, c'est la société qui les produit. Reste donc à savoir comment l'ordre social peut être coupable de ces maux.

Avant d'aller plus loin, il faut mettre en lumière un désaccord chez les commentateurs de Rousseau en ce qui concerne l'utilisation de l'idée de l'homme primitif dans le contexte d'une réflexion sur la société. Dans la littérature relative à l'homme primitif et à l'état de nature chez Rousseau, il est possible de distinguer deux grands courants de pensée (Marks, 2002, p. 481) : le premier affirme que Rousseau souscrit à une vision de la nature humaine comme guide, comme modèle pour éclairer notre existence (Gauthier, Melzer) ; le second soutient que l'homme primitif de Rousseau est un être infrahumain qui ne peut servir de modèle pour nos actions ou nos institutions (Strauss, Derathé). Strauss soutient ainsi que « [si] l'état de

amené à faire du mal aux autres. Ce n'est que pour se nourrir ou se défendre qu'il va commettre des actes qui peuvent heurter autrui ; jamais un être naturel ne souhaite faire le mal sans raison. On peut alors affirmer que, de notre point de vue, l'homme primitif est un être bon, bien que ce dernier ne possède pas une conception du bien et du mal, ces concepts étant trop abstraits pour son esprit peu développé. Cette nature humaine, à la fois bonne et amoral, pointe, comme l'a justement souligné Paul Bénichou, vers une double conception de la nature humaine chez Rousseau : « Selon l'une de ces idées, l'homme commence aussi peu homme que possible, en deçà de toute expérience de moralité ; selon l'autre, il porte en lui naturellement l'idée du juste et du légitime. » (1984, p. 144)

nature est sous-humain, il est absurde de revenir à l'état de nature afin d'y trouver la norme humaine » (2005, p. 237). Il faut noter que Strauss suggère cet argument dans le contexte d'une réflexion sur le droit et que, dans cette perspective, il apparaît raisonnable d'affirmer que l'état de nature chez Rousseau ne peut pas être utilisé en tant que modèle pour l'établissement d'un système juridique. Étant donné que Rousseau introduit une scission entre l'état de nature et l'état civil, il n'est pas possible de trouver dans l'état originel une justification ou un modèle qui préfigure ce que devraient être nos institutions ou nos lois. En effet, selon Rousseau l'objectif du législateur est de transformer la liberté naturelle de l'homme en liberté civile (Rousseau, 2012a, p. 57).

Il est néanmoins possible de formuler un argument en faveur de l'abandon de l'état de nature comme aspiration indépendamment d'une réflexion sur le droit. C'est précisément ce que fait Robert Derathé lorsqu'il explique que l'état de nature n'est pas convenable pour le genre humain puisqu'il ne lui permet pas de développer toutes ses capacités virtuelles telles que l'imagination et la raison (1948, p. 14). Ce que l'interprétation de Strauss et celle de Derathé ont en commun, c'est l'idée qu'il n'y a pas, chez Rousseau, de véritable nostalgie à l'endroit de l'état de nature immaculé. Ainsi, comme l'explique Rousseau dans le *Contrat social*, l'humanité devrait bénir l'instant heureux qui l'arracha à jamais de l'état de nature et qui « d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme » (2012a, p. 56).

Pour autant, Strauss et Derathé ont tort de sous-estimer l'intérêt que peut avoir l'utilisation de l'idée de l'homme naturel comme référence pour notre existence puisque cet être primitif est encore présent en nous. Rousseau affirme ainsi, dans la préface du *Second Discours*, que l'âme humaine est « 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 » (2008a, p. 51). C'est donc cette

vision de la nature humaine¹² comme défigurée et non détruite qui nous pousse vers le premier courant. Nous croyons que sans cette connaissance de l'homme de la nature, « c'est en vain que nous voudrions déterminer la Loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution » (Rousseau, 2008a, p. 56). Ainsi, puisque la nature humaine n'est pas anéantie, mais bien altérée, sans une connaissance de cette nature primitive, il n'est pas possible d'identifier ce qui participe effectivement au bonheur des individus. Nier l'intérêt de cette recherche équivaut à rejeter la quête d'un bonheur authentique.

Nous avons la forte intuition que, dans la pensée de Rousseau, l'homme civil et l'homme primitif ne sont pas si différents, le premier possédant peut-être plus d'esprit ; leur visée ultime est néanmoins commune, c'est celle de l'unité ou, pour reprendre les termes de Jason Neidleman, la communion dans l'existence (2013, p. 53). Cette unité ou communion renvoie au désir inné d'exister au sein d'un ordre (Burgelin, 1962, p. 31), de vivre en union complète avec notre univers. Cet ordre peut à la fois être l'unité de notre être (amour de soi) ou l'union avec la société (amour de la patrie). Afin de réaliser cette unité, l'individu ne doit pas ressentir une fragmentation dans son existence, il doit soit être entièrement un – l'unité absolue de son monde –, soit entièrement social – un être qui ne vit qu'à travers ses semblables. Si l'homme n'est unifié ni par sa nature, ni par la société, il n'obtiendra jamais le bonheur émanant de l'unité d'existence, il travaillera continuellement sans atteindre le calme et la félicité. Ainsi, bien que l'homme de la nature n'est pas l'homme civil,

¹² Selon l'interprétation de Richard Velkley, Rousseau, en utilisant l'exemple de la statue de Glaucus (Glaucos) compare la nature humaine à un objet artificiel (statue) et utilise un procédé naturel (l'érosion par la mer) pour illustrer l'aspect artificiel de l'homme (2002, p. 37). Velkley utilise cette comparaison afin d'insister sur le fait que dans la pensée de Rousseau l'homme de la nature est une abstraction, une œuvre d'art qui est produite par un être rationnel. Ainsi, l'homme de la nature chez Rousseau serait une fiction et l'utilisation de l'image de la statue de Glaucus en tant qu'objet d'art, en serait la preuve. Au contraire, Christopher Kelly affirme que ce que Rousseau veut réellement démontrer, c'est qu'en deçà des événements externes et contingents, la nature originelle de l'homme existe encore, elle est simplement recouverte (2006, p. 81). En ce qui concerne cette divergence de points de vue, nous penchons du côté de Kelly puisque dans l'*Émile* et *Les Rêveries* Rousseau évoque la possibilité de se rapprocher de notre condition originelle.

c'est seulement en comprenant le premier que l'on peut contribuer au bonheur du second. Comme l'affirme aussi Neidleman, « [peu importe] les différences entre le solitaire et le citoyen, ils sont unis par [...] le désir de communion » (2013, p. 53, notre traduction). Ainsi, tout le développement de l'esprit ne change en rien notre besoin d'être un, d'appartenir entièrement à quelque chose, que cela soit la société ou nous-mêmes. La réelle différence qu'il importe donc de souligner entre l'homme primitif et l'homme civil, c'est que le premier possède naturellement une unité dans l'existence, tandis que l'autre l'a perdue lorsqu'il a quitté son état originel. Mais avant d'expliquer ce que signifie ce principe de communion ou d'unité dans l'existence, il nous faut avant tout rendre compte de la manière dont sont apparus les maux qui affligent l'humanité.

1.2 La source des maux

Si le genre humain n'est plus dans l'état de nature, c'est qu'il a en lui la capacité, et donc la liberté, de transformer sa constitution afin de l'adapter à une nouvelle réalité. C'est par la fusion de la liberté et de l'habileté à s'adapter que Rousseau distingue l'être humain du reste du règne animal¹³. Le penseur nomme cette capacité

¹³ La thèse selon laquelle c'est la liberté qui distingue l'être humain du reste du règne animal est au cœur d'un débat chez les commentateurs de Rousseau. Andrew Billing affirme ainsi que l'objectif de Rousseau est de mettre en lumière l'inégalité produite par nos institutions et pour ce faire, il évoque l'image d'une humanité primitive qui, au même titre que les autres animaux, possède un goût naturel pour la liberté (2013, p. 8). Ainsi, Rousseau aurait donc cherché volontairement à brouiller la distance entre le genre humain et le règne animal pour soutenir que l'esclavage et l'inégalité de nos institutions sont contre nature, l'homme naturel, au même titre que le « coursier indompté [qui] se débat impétueusement à la seule approche du mors » (Rousseau, 2008a, p. 132) ne pouvant être soumis à la servitude et « préfèr[ant] la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille » (2008a, p. 132). À cette lecture, on peut opposer celle de Jean-Luc Guichet qui affirme que le portrait de l'homme selon Rousseau suppose non seulement une liberté animale (physique), mais aussi une liberté métaphysique (2006, p. 269).

d'adaptation la perfectibilité qui est la « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres » (Rousseau, 2008a, p. 79). La signification du concept de perfectibilité ne fait toujours pas consensus chez les commentateurs de Rousseau. Victor Goldschmidt insiste sur le fait qu'il y a une certaine indépendance entre liberté et perfectibilité (1983, p. 288), tandis que selon Jean-Luc Guichet, « tout indique bien la liberté comme la source de cette perfectibilité » (2006, p. 250)¹⁴. Le débat concernant la faculté de perfectibilité chez Rousseau dépasse largement le cadre de notre mémoire. Cela étant, l'interprétation de Guichet nous apparaît conforme à la pensée de Rousseau. Il semble en effet que la perfectibilité est le reflet extérieur de la liberté, « la différence visible de l'homme avec toute machine, différence qui confirme ce que, intérieurement, [l'homme] se sent être, c'est-à-dire libre » (Guichet, 2006, p. 250). Notons que laissée à elle-même, la perfectibilité est une faculté en latence¹⁵, qui est effectivement la condition de possibilité d'une éventuelle sortie de la nature, mais elle n'est pas ce qui pousse un être primitif à quitter la plénitude de sa situation originelle. Cette sortie ne fut donc pas l'œuvre de la liberté, mais bien de la nécessité, car rien dans la condition primitive de l'être humain ne devait l'encourager à s'éloigner de l'état de nature. Sans pour autant être spécifique, Rousseau attribue cette sortie à des causes extérieures à l'homme : une période glaciaire ou une sécheresse transforma la condition matérielle de l'humanité et l'obligea à coopérer pour survivre (2008a, p. 110). Comme l'indique

¹⁴ Voir aussi Jacques Derrida (1967, p. 250) pour une interprétation similaire.

¹⁵ Selon l'interprétation de J.-L. Guichet, il semble que l'homme de l'état de nature fait déjà usage de sa perfectibilité, mais sous une forme restreinte. Ce dernier explique que « [cette] perfectibilité prend ainsi effet sous la forme de la polyvalence qu'acquiert l'homme sauvage par l'imitation des autres animaux » (2002, p. 74). Suivant les propos de Guichet, il semble qu'il y ait deux manières dont la perfectibilité est limitée dans l'état de nature : (i) elle fonctionne par l'imitation du règne animal (mimétisme), règne qui est dirigé par l'instinct et (ii) toutes acquisitions disparaissent à la mort de l'individu. En effet, l'inexistence de société et par le fait même de culture, fait en sorte que le savoir d'un individu disparaît avec son existence. À ces deux limites de la perfectibilité, on peut sans doute en ajouter une autre qui est (iii) la restriction engendrée par les besoins simples de l'homme naturel. Ayant peu de besoins, l'homme primitif est rarement insatisfait, ce qui n'encourage pas l'adaptation. Ainsi, même si la perfectibilité peut agir dans l'état de nature, sa portée est très limitée.

avec justesse Leo Strauss, « l'humanité de l'homme doit être comprise comme le fruit d'une causalité fortuite » (2005, p. 235).

Dès lors que les conditions de possibilités de la sortie de la nature ont été explicitées, il faut saisir comment les maux tels que l'injustice, l'hypocrisie et l'inégalité ont été introduits dans l'univers du genre humain. D'après notre lecture du *Second Discours*, c'est la structure des sociétés modernes ou bourgeoises qui, en rendant les hommes interdépendants, a détruit leur unité. Cette interprétation de la pensée de Rousseau qui émerge du *Second Discours*, et qui est entre autres soutenue par Melzer, insiste sur le fait que la structure sociale propre aux communautés modernes place les individus en position de dépendance mutuelle, ce qui ruine leur unité d'existence. La thèse que nous allons soutenir est que la perte d'unité est responsable des maux de l'humanité. Notons au passage que cette interprétation s'oppose à une autre lecture de l'œuvre de Rousseau, qui soutient que c'est l'injustice qui est à la base du malheur du genre humain et non la perte d'unité. Cette interprétation, dont l'un des représentants principaux est Ernst Cassirer (2012, p. 30), affirme que c'est la dignité humaine qui intéresse principalement Rousseau et que celle-ci nécessite l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme afin d'être respectée.

La difficulté que présente cette interprétation de Rousseau réside dans le fait que le penseur, comme le souligne justement Melzer, « adhère à la conception traditionnelle voulant que le bien prévale sur le juste, ou que la valeur [...] de la justice soit ultimement jugée devant le tribunal du bonheur » (1998, p. 112)¹⁶. Ainsi, Rousseau

¹⁶ Melzer utilise aussi la grande admiration que Rousseau éprouvait pour Rome et Sparte afin de justifier la thèse selon laquelle la justice n'est pas ce qui est au fondement des préoccupations philosophiques du penseur : « Rousseau regarded the constant imperialism of Rome and especially the slavery of Sparta as unjust, but in the end what counted more for him was the magnificent freedom and health of the men they produced » (1980, p. 1020). À ce sujet, il est légitime de souligner que Rousseau loue les sociétés spartiates et romaines tout en étant conscient que ces États n'étaient pas des communautés où la justice régnait (Rousseau, 2012a, p. 131).

s'intéresse à la justice, ou plus précisément à l'injustice¹⁷, mais toujours dans l'optique d'une réflexion sur le bonheur des individus. Comme insiste Melzer, Rousseau « ne se plaint pas uniquement que la distribution des biens dans la société n'est pas conforme à certains principes de justice ou d'équité » (1980, p. 1019, notre traduction). Il s'attache plutôt aux effets néfastes qui résultent de la soumission à autrui. Autrement dit, ce n'est pas la soumission en soi qui est critiquée par Rousseau, mais le malheur qui découle de cette soumission. Dans la suite de ce chapitre, nous montrerons comment l'injustice peut émerger de la perte d'unité.

Afin de comprendre la thèse de la perte d'unité comme la source des maux de l'humanité, tout en démontrant qu'elle s'enracine directement dans les écrits de Rousseau, nous devons répondre à ces trois questions : (i) En quoi l'unité d'existence est-elle un bien primordial pour le genre humain ? (ii) Comment la dépendance mutuelle peut-elle représenter un obstacle à l'unité des individus ? (iii) Comment la structure sociale rend-t-elle à la fois les hommes interdépendants et égoïstes, et en quoi est-ce déplorable ? Les prochaines sections chercheront donc à répondre à ces questions.

1.3 Unité d'existence

Vivre, 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. (Rousseau, 1966, p. 43)

¹⁷ Christopher Kelly (2012) soutient ainsi que le fondement de la pensée de Rousseau est un sentiment d'injustice et non une recherche de justice.

Selon Rousseau, l'homme primitif possède naturellement une unité d'existence¹⁸ et ce n'est qu'à la suite de changements historiques que cette unité s'est perdue. Avant de comprendre comment cette unité peut disparaître ou se transformer, nous devons auparavant saisir en quoi elle représente un bien pour celui qui la possède et une source de malheur pour celui qui l'a perdue. Si l'on suit l'interprétation qui nous est offerte par Melzer, l'unité d'existence peut être perçue de manière temporelle et psychique¹⁹. Notons d'emblée que, d'un point de vue général, cette unité dans l'existence est la condition d'un bonheur authentique. Chez l'homme primitif, cette unité se présente notamment à travers l'équilibre de ses désirs, par l'union à un monde qu'il perçoit comme une extension de sa personne et via une cohésion à travers le temps qui lui assure d'être toujours lui-même.

1.3.1 L'unité temporelle

L'unité temporelle renvoie tout simplement au fait d'étendre notre existence à travers la durée. C'est uniquement lorsque « la mémoire étend le sentiment de l'identité sur

¹⁸ L'unité d'existence n'est pas un terme qui apparaît textuellement dans les ouvrages de Rousseau, mais il s'avère très utile lorsqu'on cherche à saisir la différence entre un individu qui vit réellement et un autre qui ne fait que respirer. Lorsqu'on lit Rousseau, on comprend qu'exister véritablement pour ce dernier n'est pas synonyme d'être en vie. Cela explique pourquoi il affirme que si Émile suit le modèle des hommes de son époque, il « sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien » (1966, p. 40). Il y a donc chez Rousseau différents types d'existence ; même si tous les hommes naissent égaux, tous ne vivent pas aussi pleinement. C'est cette différence dans les modes d'existence que nous souhaitons exposer ; et nous croyons que l'expression « unité d'existence », en tant qu'outil conceptuel, peut nous aider à saisir ce qui est en jeu. Il serait aussi possible d'utiliser le concept de communion, tel que le fait Jason Neidleman (2013) pour identifier le phénomène que nous cherchons à éclaircir.

¹⁹ Dans son livre *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, Melzer utilise les expressions « unité au cours du temps » et « unité de la volonté ou de l'inclination » (1998, p. 117). Nous allons utiliser « unité temporelle » et « unité psychique » afin d'alléger le texte tout en sachant que des expressions plus exactes sont utilisées par le commentateur.

tous les moments de son existence [qu'un individu] devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère » (1966, p. 91), nous dit Rousseau. Pour Melzer, l'unité temporelle d'un être peut être interprétée comme différentes notes au sein d'une mélodie, chaque instant représentant l'expression de l'unité de l'individu (1998, p. 119).

Ce type d'unité se manifeste notamment dans la tendance à l'oisiveté de l'homme primitif (Rousseau, 2008a, p. 146), qui est sans doute l'expression la plus saisissante d'un être qui n'a besoin que du sentiment de sa propre existence (amour de soi) pour être comblé. Aucune activité superflue ne vient troubler le repos de l'homme naturel. Dès qu'il le peut, il cesse toute occupation pour se livrer entièrement au farniente²⁰. L'importance de l'unité dans le temps²¹ n'apparaît que si on compare la situation de l'homme sauvage à celle de l'homme moderne²². Contrairement au sauvage qui « ne

²⁰ Étant donné que le traitement que fait Rousseau de l'oisiveté n'est pas constant à travers son œuvre, cela nous pousse à croire qu'il faut distinguer deux sens à ce terme : l'oisiveté du sauvage et l'oisiveté du bourgeois. Lorsqu'il est question de l'oisiveté du sauvage, Rousseau donne à ce penchant un sens positif (2008a, p. 77, 146). Il oppose l'oisiveté du sauvage à l'agitation de l'homme civilisé. À ce propos, dans le *Premier Discours* Rousseau critique cette « foule d'écrivains obscurs et de lettrés oisifs, qui dévorent en pure perte la substance de l'État » (1987a, p. 60). La différence de traitement semble provenir du fait que l'homme primitif n'a de devoir qu'envers lui-même tandis que l'homme civilisé devrait contribuer au bien-être de la société au lieu de perdre son temps et les ressources de l'État à travers des recherches oiseuses. Ce que Rousseau critique, c'est que le bourgeois ou l'artiste obtient son oisiveté sur le dos de la misère de ses concitoyens qui eux ne pourront jamais connaître ce luxe. De plus, ce qui est produit dans ces moments d'oisiveté ne tend qu'à accentuer la distance entre la masse d'ignorants et la minorité savante. Comme l'explique Nicolas Dent dans son analyse du *Discours sur les sciences et les arts*, « Rousseau is arguing that in very many cases what people value and enjoy is prestigious distinction, standing out from and above the crowd who can be looked down on as common, coarse and ignorant » (2005, p. 53). Ainsi, l'oisiveté produite par l'inégalité est utilisée afin de renforcer et même de justifier la séparation artificielle entre savants et ignorants. Le statut de l'oisiveté devient encore plus complexe lorsqu'on prend en compte le fait que Rousseau se considère comme un être oisif (Rousseau, 1965c, p. 127).

²¹ Il est intéressant de noter que Rousseau avait personnellement de la difficulté à être constant à travers le temps. À ce propos il explique dans *Le Persifleur* : « Quelquefois je suis un dur et féroce misanthrope ; en d'autres moments, j'entre en extase au milieu des charmes de la société et des délices de l'amour. » (1999, p. 4)

²² Nous utilisons l'appellation « homme moderne » pour éviter de confondre celui-ci avec « le citoyen » qui représente pour Rousseau une forme de perfection de l'être humain dans l'état civil, un être qui est animé par l'amour de la patrie. Contrairement au citoyen, l'homme moderne n'est pas réellement attaché à ces concitoyens ; il souhaite être en leur présence, mais désire les utiliser. De plus,

respire que le repos et la liberté » (Rousseau, 2008a, p. 146), l'homme civilisé « toujours actif, sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses » (2008a, p. 147). Ainsi, alors que l'homme primitif est immergé dans le présent²³, l'homme civilisé est constamment en deçà et au-delà du présent, toujours dans la nostalgie ou l'anticipation (Melzer, 1998, p. 118). Tout cela explique pourquoi Rousseau critique si sévèrement l'éducation de son époque ; qui sacrifie le bonheur immédiat de l'enfant à la perspective d'un avenir toujours incertain (Rousseau, 1966, p. 91) et qui rend l'enfant misérable dans le but de le préparer à un prétendu bonheur dont jamais il ne jouira.

1.3.2 L'unité psychique

L'unité psychique représente pour le sauvage une simple adéquation entre ses désirs et la capacité à les satisfaire. Il n'y a pas de désirs qui dépassent ses besoins, ni de besoins qui dépassent son pouvoir à les satisfaire. Rousseau imagine l'homme primitif « se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits » (2008a, p. 70). Ainsi, puisqu'il a des besoins simples qui sont aisément satisfaits, l'homme primitif ne ressent presque jamais l'insatisfaction qui caractérise

il semble que lorsque Rousseau critique l'homme de son siècle, il vise en particulier les citoyens. À travers ses écrits, Rousseau célèbre la vie paysanne étant donné le contact avec la nature qu'elle permet (1966, p. 66).

²³ Nous ne croyons pas que l'homme primitif soit dénué de mémoire, même si Rousseau semble affirmer dans le *Second Discours* que la mémoire est une faculté qui provient de la perfectibilité (Rousseau, 2008a, p. 123). Selon notre analyse, la mémoire du sauvage est composée d'impressions ; elle n'est pas réellement développée puisqu'il n'a pas besoin d'amasser une grande somme d'informations pour survivre.

l'existence de l'homme moderne²⁴. En effet, l'homme civilisé n'est jamais rassasié, « il travaille jusqu'à la mort [...] ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité » (Rousseau, 2008a, p. 147). Ce qu'il y a de véritablement cruel dans l'existence de l'homme moderne, c'est que ses désirs irréalistes et infinis ne possèdent pas une visée claire. Comme Rousseau l'explique, son contemporain est « [toujours] en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs » (1966, p. 40). Dans la suite de ce chapitre, nous verrons que ce flottement entre les penchants égoïstes de l'homme moderne et ses devoirs sociaux est au fondement des maux de l'humanité.

Ainsi, les désirs de l'homme moderne, qui dépassent largement ses besoins réels, sont constamment en contradiction. Au final, cela ne peut représenter autre chose qu'une entrave insurmontable à sa satisfaction. Notons que si l'homme moderne peut atteindre une forme de bonheur, celui-ci n'est jamais authentique ni complet, c'est le bonheur superficiel d'un esclave heureux qui aime ses chaînes (Rousseau, 1987a, p. 45). L'oisiveté et le contentement, deux états naturels de l'homme, ont été remplacés par le travail et l'agitation. Dorénavant, nul ne vit en soi et pour soi, tous vivent en l'autre et aux dépens de l'autre.

²⁴ Bien que l'homme primitif ressente très peu d'insatisfactions, il peut expérimenter certaines tensions entre ses inclinations. En effet, comme l'explique Richard Velkley, les deux pulsions de l'homme de la nature – l'amour de soi et la pitié – peuvent produire des penchants qui s'opposent (2002, p. 39). En effet, l'homme primitif peut être poussé par sa pitié à agir contre son intérêt. Ainsi, l'unité de l'homme de la nature n'est peut-être pas aussi complète qu'elle pourrait paraître au premier abord. Malgré tout, cette insatisfaction ne sera jamais aussi profonde que celle de l'homme moderne.

1.3.3 Les tribus

Il est important de noter que ce n'est pas la sortie de la nature qui, en elle-même, détruit l'unité de l'homme. En effet, l'état qui lui fait suite est l'époque des tribus, qui est, selon Rousseau, le véritable âge d'or de l'humanité, une situation tellement avantageuse pour l'homme qu'il aurait dû y demeurer à jamais (2008a, p. 118). Selon David Gauthier, ces petites communautés tribales sont aptes à maintenir une unité dans l'existence puisqu'elles transforment l'amour de soi des individus en un « amour de nous ». En effet, puisque ces communautés sont formées de liens familiaux, « [chaque] famille exprime son propre *amour de soi*, dans lequel le sentiment d'existence qui s'identifiait d'abord avec le soi, le *moi*, s'étend au groupe, le *nous* » (Gauthier, 2006, p. 14, notre traduction). Selon cette interprétation, l'état tribal est une forme d'extension de l'état originel qui convertit la liberté primitive en une liberté familiale, chaque membre de cette famille concevant le pouvoir du groupe comme la continuité de son propre pouvoir (2006, p. 10). Cette identification directe avec le groupe est l'une des raisons qui explique pourquoi cette situation n'engendre pas de dépendance mutuelle entre les membres, l'autre raison étant que chaque membre de cette communauté s'adonne à des tâches qu'un seul peut réaliser (Rousseau, 2008a, p. 119). Par conséquent, ce que révèle cette conception rousseauiste de la tribu, c'est que ce n'est pas réellement l'association qui détruit l'unité, mais plutôt les sociétés mal structurées qui, en rendant les hommes dépendants et égoïstes, empêchent l'accès à une unité d'existence. Dans la suite de ce chapitre, nous montrerons comment la dépendance mutuelle peut entraîner la perte d'unité et par quel processus la structure des sociétés unit les individus en exploitant leur égoïsme.

1.4 L'imagination

L'imagination, qui fait tant de ravage parmi nous, ne parle point à des cœurs Sauvages ; chacun attend paisiblement l'impulsion de la Nature, s'y livre sans choix, avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait, tout le désir est éteint. (Rousseau, 2008a, p. 100)

Comprendre comment l'être humain est passé d'une condition d'unité à une division de l'esprit nécessite de prendre en considération le rôle prédominant de l'imagination. Notre hypothèse est que cette faculté n'est pas seulement un élément parmi d'autres qui participe à la désunion, mais bien *la faculté virtuelle* qui rend possible la désunion. D'après notre lecture, le schéma est le suivant : la perfectibilité engendre l'imagination qui déstabilise l'adéquation entre les besoins et les désirs.

L'imagination, au même titre que le langage et la raison, est une faculté virtuelle de l'humanité. Cela veut dire qu'elle est le produit de la perfectibilité (Rousseau, 2008a, p. 123). Ce qui distingue l'imagination des autres facultés virtuelles, et qui lui donne une importance particulière dans le cadre de notre étude, c'est qu'elle se développe la première, bien avant le langage ou la raison nous dit Derathé (1948, p. 10). Ainsi, analyser l'effet de l'imagination sur l'esprit humain devrait nous permettre d'éclairer la distance entre la condition de l'homme naturel et celle de l'individu qui a quitté cet état. Comme nous l'avons souligné, l'homme dans l'état de nature ne ressent pas de distance entre ses désirs et la capacité à les satisfaire. Cet équilibre n'est pas le résultat d'un effort, mais découle plutôt du fait que ses désirs n'outrepassent jamais ses besoins physiques. Cependant, cette adéquation est déstabilisée par « l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles, soit en bien, soit en mal, et qui, par conséquent, excite et nourrit les désirs par l'espoir de les satisfaire »

(Rousseau, 1966, p. 94). Ainsi, ce que l'imagination produit, ce sont des désirs dépassant le domaine des possibles, c'est-à-dire des désirs n'étant pas reliés à un réel besoin (Rousseau, 1965c, p. 142). Cette faculté laisse à l'homme la liberté de former des désirs infinis et irréalistes, ce qui au final détruit l'unité psychique²⁵. Comme Allan Bloom, nous croyons que « [dès] que l'imagination s'est ouverte au-delà du simple besoin physique, le désir d'acquisition devient infini » (1990, p. 219, notre traduction). Compte tenu de cette insatiabilité des désirs, ceux qui ont la possibilité d'acquérir de la terre et de l'argent ne feront qu'en accumuler, creusant de plus en plus l'espace entre les puissants et les faibles. De plus, en rendant possible la projection dans le temps, l'imagination anéantit l'unité temporelle. Sans cesse, l'imagination nous fait vivre dans l'appréhension d'un malheur futur (perspective de la mort²⁶), ce qui compromet notre sentiment de satisfaction.

L'un des effets de l'imagination qui nous apparait extrêmement nocif pour l'individu, c'est qu'elle peut potentiellement pervertir notre instinct et altérer notre perception de la réalité. Ainsi, dans son analyse de l'imagination chez Rousseau, Jonathan Marks souligne que :

our desire to preserve ourselves causes us to imagine unseen causes of danger, and our imagination, once it is activated, knows no boundaries. Thus, the unfolding of our given nature leaves the imagination dangerously unrestrained. (2002, p. 493)

Cette angoisse, que l'on peut associer à l'activité d'une imagination effarouchée, fut directement expérimentée par Rousseau. Le penseur genevois, qui éprouvait

²⁵ C'est peut-être dans ce sens que Rousseau affirme qu'il y a du bon et du mauvais dans l'imagination. D'un côté elle détruit l'unité de nos inclinations, mais de l'autre elle ouvre un espace de liberté.

²⁶ D'après Philonenko, « [l'homme] Sauvage de Jean-Jacques, parce qu'il n'a pas cette distance intellectuelle, supposant prévoyance et domination du temps, en tant que possibilité de *subsister* un instant *imaginé* à un instant *vécu immédiatement*, ne peut redouter la mort. La pensée de la mort, qui nous tourmente si fort, n'est pas une détermination existentielle et *a priori* de l'essence humaine, c'est une *acquisition* » (1984b, p. 184).

régulièrement des souffrances liées à ses maladies, affirme que c'est l'imagination qui nous donne l'idée de la santé parfaite (1965b, p. 364). C'est donc l'imagination, la plus active des facultés virtuelles (Rousseau, 1966, p. 94), qui nous fait miroiter un idéal inaccessible, cette faculté nous laissant inutilement lutter contre la nécessité²⁷. Par conséquent, l'insatisfaction se présente comme une conséquence cruellement nécessaire de l'imagination²⁸.

Le sommeil de l'imagination chez l'homme primitif garantit l'adéquation entre ses désirs et sa capacité à les satisfaire. Ainsi, comme l'explique Robert Derathé :

au lieu d'étendre fictivement son horizon et de multiplier ses tourments avec ses désirs par les prestiges de l'imagination, l'homme de la nature a la sagesse de se concentrer en lui-même et de "resserrer son existence au-dedans de lui-même". (1984, p. 118)

Comme nous le verrons dans le troisième chapitre, c'est le caractère instable et perturbateur de l'imagination qui justifie le contrôle démesuré de l'univers d'Émile par le Gouverneur (Rousseau, 1966, p. 282). L'imagination, une fois qu'elle est activée, peut aisément détourner le genre humain du réel et le confiner à ses chimères.

Même si, à de nombreuses reprises, Rousseau insiste sur le caractère négatif de l'imagination, cette faculté peut aussi entraîner des bienfaits, tant au niveau individuel que collectif²⁹. En ce qui concerne l'individu, l'imagination peut être source de refuge face à un monde décadent. Ainsi, dans *Les Rêveries*, Rousseau déclare trouver un

²⁷ « Émile est laborieux, tempérant, patient, ferme, plein de courage. Son imagination, nullement allumée, ne lui grossit jamais les dangers ; il est sensible à peu de maux et il sait souffrir avec constance, parce qu'il n'a point appris à disputer contre la destinée ». (Rousseau, 1966, p. 270)

²⁸ « Le pouvoir immédiat des sens est faible et borné : c'est par l'entremise de l'imagination qu'ils font leurs plus grands ravages ; c'est elle qui prend soin d'irriter les désirs, en prêtant à leurs objets encore plus d'attraits que ne leur en donna la Nature ». (Rousseau, 1987b, p. 309)

²⁹ Un excellent exemple qui illustre les deux facettes de l'imagination se trouve dans *Les Confessions* lorsque Rousseau écrit ceci : « Ma cruelle imagination, qui se tourmente sans cesse à prévenir les maux qui ne sont point encore, fait diversion à ma mémoire, et m'empêche de me rappeler ceux qui ne sont plus. » (1965b, p. 383)

certain bonheur lorsqu'il se laisse « transporter chaque jour sur les ailes de l'imagination » (1965c, p. 100). Pour ce qui est de la communauté, l'imagination permet le développement d'un sentiment moral³⁰. En effet, c'est la faculté d'imagination qui étend la portée de la pitié vers l'humanité (Rousseau, 2008a, p. 97), donnant à l'individu la possibilité de partager la douleur de ses semblables (Rousseau, 1966, p. 289). Ainsi, sans l'apport de l'imagination, l'individu est, pour le meilleur et pour le pire, indépendant de toutes relations.

Même si l'imagination peut, dans certaines conditions, élargir la portée de la pitié naturelle, le développement de facultés virtuelles, rendu possible par l'éclosion de la perfectibilité, n'est pas synonyme de moralité. En effet, si le sentiment de pitié est obscur et vif chez l'homme sauvage, il se transforme chez l'homme civil : il devient développé, mais faible (Rousseau, 2008a, p. 97). L'idée ici est que dans le pur état de nature, la pitié n'a aucun filtre, c'est un sentiment brut qui touche directement l'individu. Malheureusement, ce sentiment perd de sa force primitive lorsque l'homme entre en société. En effet, l'homme social peut rationaliser la souffrance de ses semblables en élaborant des justifications. Par la raison, l'homme moderne peut se détacher émotionnellement de ce qui trouble sa pitié (Rousseau, 2008a, p. 97). Ainsi, tel que Rousseau l'indique :

La nature humaine [...] n'était pas meilleure ; mais les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnait bien des vices. (1987a, p. 47)

Donc, ayant en sa possession les outils conceptuels afin de rationaliser la souffrance, l'homme moderne peut se détourner de la misère de ses semblables ; il peut se libérer de la pitié.

³⁰ Pour une bonne analyse de l'apport de l'imagination dans le développement du sentiment moral chez Rousseau voir Nguyen (1991, p. 86) et de Rohan Chabot (2013, p. 11).

1.5 La dépendance mutuelle

C'est donc une chose bien merveilleuse que d'avoir mis les hommes dans l'impossibilité de vivre entre eux sans se prévenir, se supplanter, se tromper, se trahir, se détruire mutuellement ! (Rousseau, 2008b, p. 38)

Nous allons tenter dans cette section d'expliquer comment la dépendance envers autrui peut produire la désunion. D'après la lecture que fait Melzer du *Second Discours*, « le développement de la désunion de l'âme comprend essentiellement deux étapes : d'abord la perte d'autosuffisance » (1998, p. 126) causée par l'apparition de désirs non naturels et ensuite « la perte de l'unité, du fait que la dépendance envers les autres gagne en importance » (1998, p. 126). Ce sont donc ces deux révolutions³¹ et les transformations qu'elles ont causées chez l'homme que nous allons mettre en évidence.

Dans la section portant sur l'unité de l'existence, nous avons indiqué en quoi la situation de l'homme dans l'état tribal, bien que représentant une sortie de l'état de nature, n'équivalait pas pour autant à une perte d'unité. Cela s'explique essentiellement par le fait que ces individus maintiennent leur indépendance grâce à leur capacité à obtenir seul tout ce dont ils ont besoin. L'unique lien qui unissait ces petites communautés familiales était celui de la liberté (Rousseau, 2008a, p. 114), c'était le règne de « l'amour de la famille » pour reprendre les termes de David

³¹ La première révolution s'opère avec le sédentarisme, époque de l'apparition des premières tribus (Rousseau, 2008a, p. 113). La seconde révolution, celle qui a réellement engendré la destruction de l'unité de l'homme, se produit avec la division du travail (Rousseau, 2008a, p. 119). Ainsi, la division du travail accentue la dépendance, et plus un être est dépendant d'un autre, plus il ressent une désunion dans son existence.

Gauthier (2006, p. 21). Comme le suggère Rousseau, cette époque représente « un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre » (2008a, p. 118). Il est vrai la sédentarisation, qui coïncide avec la création des premières tribus, est un état artificiel engendré par la diminution des ressources naturelles. Mais cette première révolution équivaut aussi à un retour de l'équilibre entre les besoins et la capacité à les satisfaire, équilibre qui avait été perdu lors de l'événement inconnu qui obligea les individus à s'entre-aider. En effet, comme l'explique Gauthier :

based on family relationships [...] these groups brought stability to human affairs, [...] each group was able to establish self-sufficiency without coming into frequent conflict with its neighbours. (2006, p. 10)

Pour Gauthier, la création de ces familles sert l'unité des êtres humains en leur permettant de satisfaire leurs besoins sans pour autant engendrer une dépendance. Dans cet état, il existe probablement une forme inoffensive de dépendance physique, mais non une dépendance psychologique. Les membres des tribus s'entraident en rassemblant leurs forces, mais cette association n'est pas imposée puisqu'ils collaborent librement et maintiennent une forme d'indépendance. Ainsi, selon Rousseau :

tant qu'ils [les hommes] ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur Nature [...]. (2008a, p. 119).

L'unité naturelle est donc liée à l'indépendance de la volonté et à la capacité à satisfaire ses besoins. En effet, cette unité ne peut exister que chez des êtres indépendants qui sont libres et capables de satisfaire leurs besoins. Dès qu'un individu nécessite l'assistance d'un autre pour assouvir ses besoins, l'équilibre originel entre les désirs et la capacité à les satisfaire est anéanti ; les individus seront toujours dépendants d'une volonté extérieure pour atteindre la satisfaction.

C'est alors que la destruction de l'unité de l'homme s'est véritablement produite, lorsque ce dernier a perdu la capacité de satisfaire seul tous ses besoins. Autrement dit, c'est l'apparition d'une interdépendance entre les hommes, le moment où une personne sollicite l'assistance d'une autre par le fameux « aidez-moi », qui détruit l'indépendance des individus³² et du même coup leur unité³³. Cette perte d'autonomie, ou seconde révolution, représente une destruction de l'unité puisqu'à partir de ce point, le regroupement d'individus n'est plus une association libre, guidée par l'amour sincère, mais bien une nécessité. Ainsi, comme l'explique Rousseau :

dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on aperçut qu'il était 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 fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. (2008a, p. 119)

Cet extrait ne peut être plus limpide : aussitôt que l'indépendance disparut, l'unité fut détruite et cette perte engendra tous les autres maux de l'humanité tels que l'inégalité, le travail forcé et l'esclavage. « L'aimez-moi » des premières communautés s'est

³² Nous présentons la chute de l'homme comme si elle n'était pas le résultat de son action, comme si c'était une volonté étrangère qui avait mis en place la structure de la société. Mais Rousseau nous dit bien que « l'homme n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même » (2008a, p. 161). Il existe dans la pensée de Rousseau une réelle tension quant à la question de l'établissement de la société. Il attribue cette création à des causes externes à l'homme : une sécheresse ou une période glaciaire ; mais au final les individus ont tout de même « choisi » de s'associer même s'il s'agissait d'un contrat de dupe n'avantageant qu'une minorité.

³³ Si on suit la pensée de Rousseau comme elle se formule dans le *Second Discours*, toute coopération, la plus bienveillante soit-elle, implique une part d'aliénation et donc de malheur. Étant donné que l'homme est un être qui se définit par sa liberté et sa solitude, le seul fait d'insérer une volonté étrangère dans son univers est contre-nature. Bien que cette vision de la coopération fonctionne à l'intérieur de la pensée de Rousseau, nous pouvons critiquer cette thèse puisqu'elle limite toute forme positive de coopération, même celle qui suppose une réciprocité entre les membres d'une communauté. Cela explique peut-être pourquoi chez Rousseau, il faut transformer (dénaturer) la nature humaine afin d'instaurer une société contribuant au bonheur des individus.

transformé en « l'aidez-moi » qui est le triste cachet des sociétés modernes³⁴. En dehors de l'avantage économique de la division du travail³⁵, les raisons qui poussent les individus à participer à la société, si celle-ci est contraire à leurs penchants naturels pour la solitude et l'indépendance, demeurent nébuleuses. Notons que, pour Rousseau, l'homme naturel a une haine mortelle pour toute forme de travail continu (Rousseau, 2008a, p. 83). Afin de comprendre les raisons qui poussent le genre humain à abandonner sa liberté primitive, il nous faudra étudier plus en profondeur le concept d'amour-propre et, surtout, les nouveaux désirs et phénomènes qui accompagnent son apparition.

1.6 Amour-propre et désirs non naturels

Afin de bien distinguer les inclinations de l'homme primitif de celles de l'homme civilisé, Rousseau introduit les concepts d'amour de soi et d'amour-propre. Ces deux concepts renvoient respectivement au fait que l'homme de la nature ne vit que pour lui (amour de soi) tandis que l'homme civilisé ne vit qu'à travers le jugement des autres (amour-propre). C'est en comprenant la différence entre ces deux concepts que l'on peut concevoir ce qui incite le genre humain à vivre en société.

³⁴ Dans le *Second Discours*, Rousseau expose d'autres transformations qu'a subies l'humanité et qui ont accentué l'inégalité, l'injustice ou la distance entre être et paraître. À titre d'exemple, on peut citer l'union des puissants afin d'assujettir les faibles, ce qui équivaut pour l'auteur à la création de la magistrature (Rousseau, 2008a, p. 126). En revanche, d'après notre lecture, dès l'établissement de la division du travail, le genre humain s'est donné les conditions de possibilité pour l'avènement de la société moderne.

³⁵ L'augmentation de la productivité peut être considérée comme un progrès de l'humanité, mais même ce phénomène amène son lot de conséquences négatives. Tel que l'explique Gauthier, « [in] seeking better ways of satisfying existing needs and desires, we find also new desires and passions that demand satisfaction. And so human beings find themselves on a treadmill; each step that they take toward restoring the balance between their powers and their desires leads them to new desires and passions that dislocate the balance » (2006, p. 8).

L'amour de soi est un sentiment naturel à l'homme, qui lui fait aimer tout ce qui participe à son existence et détester tout ce qui peut y constituer un obstacle. On peut interpréter l'amour de soi comme le désir d'exister et, surtout, d'augmenter notre sentiment d'existence. C'est dans cette perspective que la valeur positive de l'unité d'existence apparaît. En effet, étant donné que son existence est unifiée, l'homme de la nature recherche uniquement ce qui contribue à la santé de son corps et de son esprit. Ainsi, selon Rousseau, « [l'amour] de soi-même est toujours bon, et toujours conforme à l'ordre » (1966, p. 275), le pur sentiment de l'amour de soi étant, dans le contexte de l'état de nature, ce qui pousse invariablement les individus vers leur satisfaction.

Puisque l'homme originel est autosuffisant, Rousseau ne lui attribue aucun désir ou intérêt social, mis à part certaines pulsions sexuelles momentanées. Cette solitude, qui est la marque de l'homme primitif, disparaît avec la formation des premières tribus. Ce rapprochement des individus en familles « fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour Paternel » (Rousseau, 2008a, p. 114). Dans cette situation, il n'est pas encore question de l'amour-propre de l'époque moderne, mais il n'est plus uniquement question d'amour de soi : on se trouve ici confronté à un état intermédiaire qui allie tout ce qu'il y a de positif dans l'état de nature (liberté) aux bienfaits de la communauté (l'amour familial). Tout changea, nous dit Rousseau, lorsque :

Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps [...]. (2008a, p. 116)

Ainsi, ce qui distingue réellement les tribus familiales des communautés qui les suivent, c'est qu'elles ne donnent pas une valeur à leurs membres en vertu de certaines qualités telles le chant ou la danse. L'amour présent dans ces tribus repose

sur une affection sincère, désintéressée, qui est directement dirigée vers la personne et non ses qualités extérieures. Donc, après l'état tribal, le rapprochement des différentes familles, doublé de l'apparition de nouvelles qualités, a produit ce regard producteur de valeurs qui est au centre du concept d'amour-propre (Rousseau, 2008a, p. 147). Le genre humain, quittant la simplicité des premières tribus, a assimilé ce désir d'être admiré pour des choses qui, dans l'état de nature, ne possédaient pas de qualité intrinsèque (Rousseau, 2008a, p. 118). Nonobstant l'aspect artificiel de ces qualités dorénavant prisées, l'effet et la valeur du regard de l'autre sur l'homme ne firent qu'augmenter au rythme des transformations techniques, artistiques et sociales.

On perçoit assez facilement le rôle perturbateur de l'imagination dans ce nouveau contexte. C'est cette capacité qui étend le domaine du possible et qui repousse constamment les limites des désirs. De plus, l'imagination permet de conceptualiser le regard de l'autre, ce qui rend possible l'effervescence de l'amour-propre.

Ce qui est profondément nocif quant aux désirs non naturels, c'est que les moyens nécessaires pour les satisfaire requièrent énormément de sacrifices. L'homme moderne renonce alors à son bien-être afin de poursuivre l'espoir d'un bonheur futur. Dans certains cas, posséder ces moyens peut même devenir une fin en soi³⁶. Melzer met très bien en lumière ce phénomène critiqué par Rousseau en expliquant que :

dès l'instant où un homme commence à acquérir des moyens, il ne peut plus s'arrêter, il se trouve entraîné dans une quête qui se perpétue elle-même et qui l'amène à rechercher de plus en plus de pouvoir [...]. (1998, p. 130)

Le problème posé par ces désirs non naturels se manifeste de deux manières : lorsque les moyens cessent d'être des moyens pour devenir des fins en soi et lorsque la masse est sacrifiée afin d'assouvir l'appétit d'une élite bourgeoise. Bien entendu, ces deux facettes relèvent d'un même phénomène : on recherche la satisfaction de désirs ne

³⁶ L'argent est l'exemple par excellence d'un moyen qui s'est transformé en une fin en soi.

répondant pas à des besoins réels, et ce, en utilisant, et même en sacrifiant, les autres membres de la société (Rousseau, 2008a, p. 163). Ainsi, le sacrifice de la masse est injustifiable puisqu'il ne participe ni à l'unité de la société, ni même à celle des oppresseurs.

Alors, l'homme moderne n'est pas seulement dépendant physiquement de la société comme entité qui le nourrit, le loge et l'habille, il est aussi dépendant psychologiquement de la communauté puisque c'est le seul organe qui peut satisfaire ses nouveaux désirs suscités par l'amour-propre³⁷. Le centre du problème est que ce qui lie les hommes modernes n'est pas un amour sincère (Tribu), ni même un amour de la patrie (Sparte), mais plutôt un égoïsme social. Comme l'explique Allan Bloom :

The *bourgeois* stands somewhere between two respectable extremes, the good natural man and the moral citizen. [...] He is the individualist in society, who needs society and its protective laws but only as means to his private ends. (1990, p. 212)

C'est précisément ce concept d'égoïsme social³⁸ comme ciment des sociétés modernes que nous allons clarifier dans la section suivante. Nous expliquerons pourquoi, selon Rousseau :

la Société Humaine [...] porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables [...]. (Rousseau, 2008a, p. 161)

³⁷ Il est important de noter que l'amour-propre n'est pas nécessairement une pulsion négative ; il peut aussi être à l'origine d'un état civil robuste. Comme l'explique Niko Kolodny, « under present conditions, amour-propre – a concern for how one compares to others – becomes “inflamed” – very roughly, becomes a concern for *superiority* over others – whereas in other conditions, amour-propre would be “healthy” – would be a concern for *equality* with others » (2010, p. 166). Kolodny a raison de soulever ce point puisque dans un État patriotique, c'est l'amour-propre qui pousse les citoyens à exiger une égalité entre eux. Le réel problème avec l'amour-propre des États modernes c'est le fait qu'il excite le désir de distinctions.

³⁸ Melzer utilise l'expression « selfish selflessness » (1980, p. 1026) pour définir ce qui cause la contradiction de la société. Nous utilisons l'expression « égoïsme social » qui, sans pour autant être équivalente, représente bien le phénomène exposé par Melzer.

1.7 La contradiction de la société

[L'homme] est bon naturellement, et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants. (Rousseau, 1965d, p. 187)

Si on se reporte au *Second Discours* et à l'*Émile*, il n'existe que deux types de sociétés qui sont aptes à maintenir ou à produire une unité dans l'existence des individus : la société tribale et la société patriotique. Nous avons déjà expliqué que les sociétés tribales parviennent à maintenir la liberté des individus en respectant leur indépendance naturelle. En effet, l'amour de soi des membres y est très peu affecté par les rapports sociaux puisque ces relations n'impliquent pas réellement de dépendance physique ni même psychologique³⁹. En ce qui concerne la société patriotique, l'unité est d'un autre caractère. Il n'est plus question d'unité naturelle puisque « [les] bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme » (Rousseau, 1966, p. 39). Ainsi, l'unité façonnée par ces sociétés est patriotique⁴⁰, ce qui suppose que chaque membre de cette communauté se perçoit comme une fraction d'un tout et que la perspective de nuire à ses concitoyens équivaut, dans son esprit, à se faire violence à lui-même.

³⁹ En un sens, on peut parler d'une forme de dépendance dans l'état tribal puisqu'on aime être en compagnie des autres, mais selon notre interprétation, cette dépendance est toujours produite par un amour sincère d'autrui. Notre amour pour l'autre est supérieur au besoin de l'autre, ce qui fait selon nous toute la différence.

⁴⁰ Comme l'explique David Gauthier, l'amour de la patrie des sociétés patriotiques est une forme positive d'amour-propre, sachant que dans ces sociétés patriotiques, le regard fraternel de nos concitoyens nous donne un plus grand sentiment d'existence puisque cette existence devient partagée. Cela n'est pas le cas dans les sociétés modernes puisque le type d'amour-propre qui est développé pousse les individus vers une recherche de la supériorité et non de la ressemblance (Gauthier, 2006, p. 61).

L'intérêt d'exposer l'unité produite par ces deux types de communautés provient du fait que, contrairement aux sociétés modernes, celles-ci réussissent à maintenir ou à produire différentes formes d'unité. Cela implique que la désunion de l'existence n'est pas la conséquence nécessaire de la formation d'une communauté, mais résulte plutôt d'une mauvaise composition de celle-ci. À suivre les leçons de Rousseau, la conservation ou la production d'une unité en société nécessite soit d'être entièrement autonome (Tribu), soit d'être entièrement social (État patriotique). L'idée avancée par Rousseau est donc que « [forcé] de combattre la nature ou les institutions sociales, il nous faut opter entre faire un homme ou faire un citoyen : car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre » (1966, p. 38). Nous croyons que c'est en saisissant cet impératif invoqué par Rousseau que l'on peut réellement comprendre sa critique de la société.

Pour en revenir au fond du problème, ce qui cause les maux de l'homme moderne est tout simplement la structure sociale qui, à la fois, maintient la primauté des sentiments de la nature tout en rendant les hommes interdépendants. Melzer résume parfaitement ce phénomène en affirmant que la société moderne « a pour essence d'unir les hommes grâce à la contradiction de la dépendance personnelle, de tirer leur désintéressement et leur sociabilité de leur égoïsme même » (1998, p. 143). De cet égoïsme social émergent la désunion et l'injustice. Désunion parce que l'homme n'est uni ni par l'amour de la patrie ni unifié par une autonomie physique et psychologique. Injustice parce que les intérêts des hommes divisés sont constamment en opposition ce qui, au final, ne peut produire que l'inégalité. C'est dans ce sens que l'on peut dire que la désunion cause l'injustice puisqu'il n'y a que dans une société où les citoyens sont divisés que leurs intérêts peuvent s'opposer. Le vrai citoyen ne peut pas obtenir de la satisfaction en exploitant ses semblables et l'homme des tribus est à l'abri de toute exploitation en vertu de son indépendance physique. Il n'y a que l'homme moderne qui recherche activement l'inégalité puisque c'est uniquement en étant au-dessus des autres qu'il peut ressentir sa valeur. Cela s'explique par la constitution de l'homme moderne comme à la fois social et égoïste. Cette constitution, qui est la

source de sa désunion, le mène vers une recherche de la différence, ce qui cause l'inégalité dans la société. Autrement dit, la désunion produit le désir d'être supérieur aux autres ce qui ne peut engendrer que l'inégalité.

Donc, pour répondre à la question précédemment posée⁴¹, la société moderne rassemble les hommes en tirant profit de leur penchant pour l'égoïsme. Plutôt que d'établir une communauté d'êtres égaux ou de laisser les individus libres, la société moderne, par sa structure, conduit les hommes dans une condition d'opposition constante : « dans l'état social, le bien de l'un fait nécessairement le mal de l'autre. Ce rapport est dans l'essence de la chose, et rien ne saurait le changer » (Rousseau, 1966, p. 129). C'est même cette opposition, ce désir égoïste d'être mieux considéré que son voisin, qui lie les individus :

The crucial modern claim, then, is that selfishness of the proper kind actually fosters sociability. The more that people are selfish, after all, the more they feel the need for things, and the more they need things, the more they depend on other men to supply them, and the more they depend on others, the more they must be willing to serve others so that these others will serve them in return. In this way, sociability can be generated from selfishness. (Melzer, 1995, p. 9)

Cette façon de sociabiliser les individus provoque une opposition constante puisque chaque membre de la société est poussé à profiter des autres. En effet, étant donné que l'unique projet social qui lie les membres de la société est une recherche égoïste de la supériorité, les individus doivent dans un même mouvement tenter d'utiliser les autres sans donner quoi que ce soit en retour.

Ainsi, la critique de Rousseau à l'égard de la société moderne ne vise pas les individus qui la constituent, mais bien la structure sociale qui les corrompt. L'homme moderne se trouve dans une situation où il ne peut plus vivre selon les impulsions

⁴¹ « Comment la structure sociale rend-t-elle à la fois les hommes interdépendants et égoïstes, et en quoi est-ce déplorable ? »

pures de son amour de soi, étant donné la perte d'autonomie, ni exister à travers la nation qui lui donnerait un sentiment d'existence accru. L'homme moderne est donc enchaîné aux autres par la structure sociale tout en étant porté par cette même structure à tromper ses semblables (Rousseau, 2008a, p. 162). Autrement dit, tout en se considérant comme l'unité numérique, l'entier absolu, l'individu moderne a besoin de la communauté pour satisfaire ses pulsions sociales (dépendance psychologique) et ses besoins physiques (dépendance physique). Bien qu'interdépendants, les individus sont en compétition, chacun tentant d'assujettir son voisin. Rousseau résume cette idée en affirmant que « la dépendance des hommes étant désordonnée [...] c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement » (1966, p. 100). En affirmant que l'esclave et le maître sont tous les deux perdant dans la société moderne, Rousseau met en lumière que l'homme moderne, indépendamment de son statut social, est nécessairement dépossédé de sa liberté. Le pauvre doit troquer sa liberté contre sa subsistance, tandis que le riche doit sans cesse solliciter l'assistance des autres (Gauthier, 2006, p. 16). Cette contradiction à la base de la société explique aussi la distance entre être et paraître qui y règne. Étant donné la dépendance envers autrui et l'envie d'être supérieur aux autres, l'homme doit constamment porter un masque, il doit faire semblant d'aider gracieusement son prochain tandis qu'il tente secrètement de l'exploiter :

Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison se cacheront sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle. (Rousseau, 1987a, p. 48)

Le développement de nos lumières n'est pas un mal en soi, c'est la tromperie en tant que conséquence de ce développement que Rousseau critique. Son ennemi n'est ni le savoir ni même les savants, c'est la perversion et la tromperie qui sont rendues possibles par ce savoir. Ainsi, ce que Rousseau déplore, c'est le fait que l'homme moderne ne peut ni vivre pour lui-même, ni vivre parmi les autres. David Gauthier a

donc raison de souligner que parmi les sujets qui intéressent le plus Rousseau, il y a celui de la relation entre l'individu et la communauté (2006, p. 4). Le penseur genevois perçoit dans cette relation une terrible contradiction d'où émanent nos malheurs. Le rapport de l'homme moderne avec la société est l'équivalent d'un jeu à somme nulle : vivre en société nous permet de sustenter notre amour-propre, mais cela implique en retour une perte d'unité. Ainsi, l'aliénation produite par la société moderne constitue un obstacle insurmontable pour l'unité. Il n'est donc pas étonnant que Rousseau ait fui les mondanités de son siècle. Il a vu ce que peu ont perçu, la contradiction à la base de la société moderne qui recouvre notre existence et étouffe notre bonheur.

1.8 Conclusion

L'idée de la perte d'unité nous a ainsi permis de présenter une lecture ordonnée de la critique que Rousseau adresse aux sociétés modernes. Rousseau affirme qu'il existe au fondement même de ces sociétés une contradiction provenant du fait que l'ordre social lie les individus par leur égoïsme.

Rapportées par le *Second Discours*, de nombreuses transformations ont eu lieu au sein de la condition de l'homme pour en arriver à celle où il se trouve à l'époque moderne. Si l'homme originel est un être asocial, indépendant et libre, ce n'est que pour parer à la rareté des ressources que les individus se sont rassemblés. Cette première association en tribu, bien qu'inoffensive sur le plan de l'unité, ouvre la voie à un autre mode d'existence. En effet, les êtres constituant ces tribus ont développé un certain goût pour le regard de l'autre. Enflammés par leur imagination naissante, les hommes maintenant rassemblés commencèrent à estimer celui qui parlait ou

dansait le mieux. Cette estime publique est la véritable genèse de la désunion. Avant l'écllosion de ce regard producteur de valeur, ce que Rousseau nomme l'amour-propre, les individus étaient satisfaits par eux-mêmes, n'ayant pas besoin d'autrui pour éprouver leur importance. Ainsi, en recherchant dans l'autre la valeur de leur existence, les hommes ont perdu leur autonomie psychique. C'est par cette transformation dans la condition de l'homme que la société est devenue une entité importante et valorisée, puisqu'à partir de cet instant, ce sont uniquement ces communautés qui ont pu satisfaire les êtres dominés par l'amour-propre. Si la première étape de la désunion est la perte de l'indépendance psychologique, c'est la disparition de l'indépendance physique qui enchaîna à jamais les hommes entre eux. Cette perte se produit lors de l'instauration de la division du travail. Si la société était nécessaire afin d'assouvir les passions de l'amour-propre, après l'apparition de la division du travail elle devient indispensable pour la survie du genre humain. N'étant plus capable de subvenir seul à ses besoins, tant psychologiques que physiques, l'homme ne peut plus concevoir son existence en dehors de la société. En ce lieu disparaissent complètement les vestiges de l'homme de la nature pour laisser place à « l'homme de l'homme ». Ce qui est cruel, c'est que cette société, par sa structure, n'amène pas l'homme vers un sentiment d'existence accru. Au contraire, la structure sociale des communautés modernes dépouille l'homme de son sentiment d'existence en fragmentant et en faisant s'opposer ses désirs. Dans un système aussi négatif et contre-nature, l'esprit de l'être humain est fractionné ; il est constamment déchiré entre ses désirs égoïstes et le besoin de reconnaissance.

Ainsi, nous croyons avoir démontré que le concept de perte d'unité est à la base de la critique de Rousseau envers la société. C'est en effet cette perte originelle qui ouvre la voie aux maux dont l'humanité est atteinte. En divisant l'existence de l'homme entre lui-même et la communauté, les structures sociales anéantissent toute possibilité d'un bonheur authentique et honnête. Toute satisfaction implique une aliénation du soi et une exploitation de l'autre. Ainsi, « avant qu'une dépendance mutuelle les eût

tous forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres » (Rousseau, 1750, p. 52), les hommes possédaient une unité naturelle qui leur garantissait une existence satisfaisante et heureuse. En quittant l'état de nature et en développant de nouvelles capacités telles que l'imagination, le genre humain s'est donné la liberté d'acquérir un autre mode d'existence. Ce qui aurait pu être l'histoire de la création d'une nouvelle unité, soit familiale ou patriotique, fut l'histoire de l'avènement de l'époque moderne qui combine l'individualisme de l'état de nature et la dépendance de l'état civil. Par conséquent, il n'y a que la désunion qui peut naître de cette contradiction. C'est en ayant à l'esprit cette vision de la société que l'on peut saisir le pessimisme qui émane parfois de la pensée de Rousseau. Néanmoins, ce pessimisme ne représente qu'une des facettes de cette pensée foisonnante. Il existe un autre pan à la pensée de cet auteur, qui propose des remèdes possibles à la perte d'unité. Cette seconde facette, qui va au-delà de la critique sociale, fera l'objet des deux prochains chapitres de ce mémoire.

CHAPITRE II

LE REMÈDE DU SOLITAIRE

Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. (Rousseau, 1965c, p. 98)

Si le premier chapitre de notre mémoire a exposé ce qui est au fondement des maux de l'humanité (la perte d'unité), le second chapitre cherche une solution à ce problème. Il est commun, chez les commentateurs de Rousseau, d'avoir recours au *Contrat social*, ou parfois à l'*Émile*, afin de trouver un remède aux problèmes soulevés dans le *Second Discours*. Cette tendance s'explique par le fait que chacune de ces œuvres reprend le grand problème de la relation entre l'individu et la société en proposant différents types de remèdes, les uns collectifs et les autres individuels. Ce que nous proposons dans ce deuxième chapitre, c'est de déroger à cette tendance en analysant plutôt *Les Rêveries du promeneur solitaire* afin d'y trouver un remède aux maux de l'humanité.

Une telle analyse se présente comme une entreprise beaucoup plus complexe qu'une étude du *Contrat social* ou de l'*Émile*. *Les Rêveries* ne sont certes pas une œuvre principalement théorique, mais elles ne constituent pas non plus un ouvrage entièrement autobiographique. Il s'agit d'un texte complexe qui poursuit le travail d'autoréflexion des *Confessions* sans pour autant en être la simple continuité⁴². Selon nous, *Les Rêveries* reprennent les grands thèmes de la pensée de Rousseau, dont le

⁴² Rousseau affirme que l'on peut considérer *Les Rêveries* comme un appendice aux *Confessions* : « Ces feuilles peuvent donc être regardées comme un appendice de mes *Confessions*, mais je ne leur en donne pas le titre, ne sentant plus rien à dire qui puisse le mériter. » (Rousseau, 1965c, p. 36)

lien complexe entre l'individu et la société, à la différence que dans ce texte, l'individu aliéné n'est plus un être indéfini ou une fiction, mais c'est Rousseau lui-même. Autrement dit, dans *Les Rêveries*, Rousseau revient sur les problèmes philosophiques qui ont animé sa réflexion dans le *Second Discours* (dépendance envers autrui, perte d'unité, injustice et distance entre être et paraître), mais au lieu d'étudier ces problèmes de manière strictement théorique, ce texte transpose ces maux dans la personne qu'est Jean-Jacques Rousseau. Jacques Proust résume très bien cette transformation lorsqu'il affirme que tout se passe comme si, à l'époque des *Rêveries*, Rousseau était arrivé à la conclusion que l'homme aliéné, dont il avait parlé dans le *Second Discours*, c'était lui. Ainsi, « ce qui dans l'*Inégalité* [*Second Discours*] restait une analyse sociologique abstraite devient une analyse existentielle concrète » (Proust, 1961, p. 14). Jean-Jacques Rousseau, troublé et fragmenté par l'injustice et la méchanceté dont il se sent victime, devient le modèle qui illustre l'effet dévastateur qu'ont les sociétés sur l'existence de l'individu⁴³.

Dans *Les Rêveries*, Rousseau cherche à redéfinir son être à l'aune de sa rupture avec le monde social, un peu à la manière dont il a redéfini la nature de l'homme dans le *Second Discours* après que ce dernier ait quitté son état originel. En effet, comme l'explique David Gauthier :

In the *Discourse on the Origin of Inequality*, Rousseau read the history of humankind, beginning in solitude with society gradually emerging. Our history is that of a solitary creature becoming social. Now, in the first words of the *Reveries of the Solitary Walker*, Rousseau reads his own history as that of a social creature becoming once more solitary [...]. (2006, p. 164)

Les Rêveries représentent donc un cheminement dans lequel le penseur tente de

⁴³ Sur le sujet de la relation entre les maux de l'humanité et ceux que Rousseau ressent, Philonenko écrit qu'« [il] ne faut donc pas dire que Rousseau est d'abord malade et ensuite seulement un penseur, mais c'est d'abord un médecin, qui se découvre malade de la maladie du monde » (1974, p. 3). Nous croyons que cette interprétation est tout à fait juste, Rousseau est tout d'abord un théoricien qui est amené à utiliser ses thèses pour comprendre sa propre nature et sa relation avec la société.

retrouver l'essence de son être en effectuant un retour à la nature. Autrement dit, notre hypothèse est qu'il y a dans *Les Rêveries* un remède qui répond au problème de la perte d'unité et que celui-ci prend la forme d'un retour à la nature. De plus, nous soutenons que ce retour peut être interprété comme une invitation, de la part de Rousseau, à vivre une existence plus naturelle menant vers le sentiment épuré de l'existence.

Dans la suite de ce chapitre, nous analyserons *Les Rêveries du promeneur solitaire* afin de faire émerger ce que de nombreux commentateurs ont nommé « le retour à la nature » de Jean-Jacques Rousseau. Avant d'entreprendre cette étude, nous allons dans un premier temps exposer brièvement le remède politique que l'on retrouve dans le *Contrat social* et expliquer pourquoi nous distinguons ce remède des remèdes individuels (*Émile* et *Rêveries*). Dans un deuxième temps, en nous appuyant sur la lecture de certains commentateurs importants de Rousseau, nous analyserons *Les Promenades* afin d'exposer les modalités du retour à la nature. Nous constaterons que cette idée de retour ne fait pas consensus chez les commentateurs. Face à ces interprétations divergentes, nous développerons notre propre vision de ce retour affirmant que ce dernier doit principalement être interprété comme une épuration de l'amour-propre. De plus, afin de répondre aux problèmes reliés à la cohérence de ce projet de retour, nous insisterons sur son caractère limité et sur le rôle qu'y joue le vieillissement. Dans un troisième temps, nous exposerons certaines objections légitimes soulevées par Todorov et Gauthier contre l'idée que Rousseau prône un renouveau de la solitude originelle. Bien que ces critiques ne remettent pas en question l'intérêt du remède du solitaire⁴⁴, elles nous aideront à former une image plus complète de ce dernier, nous permettant de mieux répondre aux problèmes liés à

⁴⁴ Nous utilisons dans ce chapitre les expressions de « retour à la nature » et « remède du solitaire » comme des synonymes. D'après notre interprétation, le retour à la nature de Rousseau est la recherche de la solitude existentielle. Cette solitude n'implique pas seulement un isolement physique, mais aussi psychologique. Rousseau cherche à être seul avec lui-même (redevenir amour de soi), ce qui implique qu'il doit épurer son esprit des considérations sociales.

la cohérence du projet. Finalement, nous allons revenir au problème de la perte d'unité tel que défini dans le premier chapitre afin d'évaluer si le remède du solitaire y répond. En somme, notre objectif est de développer une interprétation du retour à la nature le présentant comme un remède face à la perte d'unité tout en restant cohérent avec la pensée de Rousseau.

2.1 Remède collectif et individuel

Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but. (Rousseau, 1966, p. 41)

Avant d'étudier le remède du solitaire, il est important d'exposer brièvement le remède collectif que l'on retrouve, entre autres, dans le *Contrat social* et les raisons qui nous poussent à distinguer cette voie des remèdes individuels. Ces deux étapes doivent être entreprises afin de mieux comprendre la relation que Rousseau entretient avec la société et les raisons qui le poussent à s'en détacher.

Le remède dit politique répond au problème de la perte d'unité en proposant la création d'un État dans lequel tous les citoyens participent au corps politique au moyen de la volonté générale. Résumé grossièrement, le concept de volonté générale renvoie, chez Rousseau, à la réunion, dans un corps politique, de tous les citoyens d'un État recherchant le bien commun. D'après le penseur genevois, un État est uniquement légitime si le souverain, c'est-à-dire l'entité qui érige les lois, est formé par la volonté générale (Rousseau, 2012a, p. 61).

Selon notre interprétation, qui s'appuie sur l'analyse faite par Philip Kain, pour qu'un

État soit réellement gouverné par la volonté générale, comme la définit Rousseau, celui-ci doit satisfaire quatre critères (Kain, 1990, p. 317) : (i) chaque citoyen doit faire partie du corps politique et voter sur toutes les lois (Rousseau, 2012a, p. 130) ; (ii) la volonté générale doit avoir une visée globale et jamais individuelle (2012a, p. 67) ; (iii) le corps politique doit rechercher à satisfaire le bien commun et non l'intérêt privé (2012a, p. 143) ; finalement, (iv) les lois doivent s'appliquer à tous les membres de l'État sans exceptions (2012a, p. 67). Si ces conditions ne sont pas respectées, l'État en question n'est tout simplement pas gouverné par la volonté générale. Ainsi, ce concept de volonté générale s'oppose à la volonté particulière puisque contrairement à celle-ci, qui ne recherche qu'à satisfaire l'intérêt privé, la volonté générale tend constamment vers le bien commun.

Suivant les thèses proposées dans *Du Contrat social*, un État peut accéder au règne de la volonté générale seulement s'il a transformé la liberté naturelle des individus en une liberté civile⁴⁵. Cela implique que les individus ne doivent plus se considérer comme des êtres séparés, mais bien en tant qu'entité commune recherchant le bien-être de la collectivité. C'est par ce processus que la volonté générale supprime toute possibilité de dépendance envers autrui⁴⁶ puisqu'elle empêche qu'une volonté particulière soit soumise à une autre⁴⁷. En effet, si la seule entité qui produit les lois est la volonté générale et que cette volonté est composée par tous les citoyens de

⁴⁵ « Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède ». (Rousseau, 2012a, p. 57)

⁴⁶ Selon Arthur Melzer, c'est parce que la volonté générale supprime la dépendance envers autrui que les citoyens qui la composent sont vertueux. Sa thèse est qu'en limitant la dépendance, le règne de la volonté générale permet aux citoyens de retrouver l'équivalent de leur bonté originelle, celle qu'ils avaient perdue en quittant l'état de nature (1983, p. 634).

⁴⁷ « Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre, car telle est la condition qui, donnant chaque Citoyen à la Patrie, le garantit de toute dépendance personnelle [...] ». (Rousseau, 2012a, p. 56)

l'État, jamais un individu ne peut assujettir son voisin. Suivant les propos de Patrick Riley :

Only generality of laws based on an idea of common good can abolish all private dependence, which was for him [Rousseau] perhaps the supreme social evil. (1982, p. 101)

Ayant donc rassemblé les citoyens sous une même volonté, les membres de cet État perçoivent leur bien-être comme étant profondément lié. Ainsi, nul ne peut se considérer comme étant à l'extérieur de la société :

Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. (Rousseau, 2012a, p. 53)

Au final, c'est par l'union complète des individus dans la volonté générale que le remède politique répond au problème de la perte d'unité. Se considérant comme partie indivisible d'un tout et ayant à cœur le bien-être de son prochain, le citoyen d'un État dirigé par la volonté générale n'est jamais déchiré entre ses devoirs et ses intérêts ; son existence est entièrement civile. Rousseau explique ainsi dans le *Discours sur l'économie politique* :

Si, par exemple, on les [citoyens] exerce assez tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le Corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membres de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même, à élever perpétuellement leur âme à ce grand objet, et à transformer ainsi en une vertu sublime, cette disposition dangereuse d'où naissent tous nos vices. (1989, p. 135)

Notons que Rousseau était conscient du sacrifice qu'exige le remède politique. Si certains individus désirent réellement trouver une unité dans l'État, ceux-ci doivent

renoncer à leur liberté naturelle au profit d'une liberté civile.

Cette conceptualisation du remède politique nous pousse à croire qu'il existe chez Rousseau une séparation entre cette voie et les remèdes individuels. En effet, si le remède politique cherche à dissoudre l'individu dans le groupe, les remèdes individuels tentent, au contraire, de maintenir (*Émile*) ou de retrouver (*Rêveries*) l'indépendance naturelle. De plus, les remèdes individuels sont inspirés de l'unité naturelle, tandis que le remède politique vise une entière dénaturalisation de l'homme⁴⁸. Le rapport des deux types de remèdes à la nature humaine est donc diamétralement opposé : le remède politique, à l'aide d'institutions, cherche à transformer l'égoïsme naturel de l'homme tandis que les remèdes individuels tendent à une renaturation de l'être ou une sauvegarde de leur nature. En somme, toutes ces considérations nous poussent à croire que Rousseau érige une division substantielle entre la voie politique⁴⁹ et les voies individuelles.

⁴⁸ Si à plusieurs reprises Rousseau présente le citoyen comme un être dénaturé (Rousseau, 1966, p. 39), il suppose parfois une continuité entre la nature de l'homme et celle du citoyen. En effet, certains passages tirés *Du Contrat social* nous laissent croire que la volonté générale est liée à la nature égoïste de l'homme : « Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme [...] » (Rousseau, 2012a, p. 66). Ce passage, qui met de l'avant une certaine continuité entre l'égoïsme naturel de l'homme et l'application de la volonté générale, ne remet pas en question notre séparation conceptuelle entre la voie du citoyen et celles de l'individu, mais il nous permet de saisir la complexité de la pensée de Rousseau, qui résiste souvent la catégorisation.

⁴⁹ Rousseau semblait pessimiste face la possibilité d'établir une société gouvernée par la volonté générale. Comme l'explique Philip Kain, « [the] ideal state of Rousseau's Social Contract is Utopian in the sense that it cannot be realized in a modern developed society ; such societies have already become corrupt and it is impossible to reform them. The ideal state could only be installed in a relatively primitive and undeveloped society if the proper customs just happen to be present there already » (1990, p. 327). Ce pessimisme explique peut-être l'existence de plusieurs types de remèdes aux maux de l'humanité. En effet, c'est parce que le penseur était conscient des limites de l'application de sa théorie politique qu'il a mis en place différents types de remèdes afin d'accommoder différents types d'individus : ceux qui vivent dans un État qui n'est pas corrompu et les autres qui ne peuvent pas compter sur la communauté pour leur donner un sentiment d'existence unifié.

2.2 *Les Rêveries du promeneur solitaire*

Dans cette section, nous allons étudier la voie du solitaire que l'on retrouve dans *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Cet ouvrage inachevé de Rousseau, divisé en dix promenades, est le récit autobiographique d'un homme aux derniers moments de sa vie. Dans ce texte, le promeneur solitaire qu'est devenu Rousseau revient sur différents moments de son existence afin d'appliquer « le baromètre » (1965c, p. 36) à son âme. Autrement dit, il tente de comprendre sa propre nature en analysant son rapport aux autres, à la vérité et à l'existence. Comme l'explique Rousseau : « mon but [...] est de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions » (1965c, p. 36). *Les Rêveries* sont aussi et surtout le récit d'un être qui a embrassé la solitude, qui a, en partie, renoncé à la société pour s'adonner entièrement aux penchants naturels de son être. À travers cette solitude, Rousseau dit avoir trouvé un bonheur⁵⁰ inespéré en regagnant l'essence de son être, en retournant à sa nature. C'est donc ce retour à la nature comme remède aux maux de l'humanité qu'il nous faut à présent étudier.

⁵⁰ Le terme « bonheur » est utilisé ici dans le sens de bonheur authentique, celui-ci s'oppose au bonheur superficiel de l'homme moderne. Selon notre interprétation de Rousseau, le bonheur authentique n'est possible qu'à condition d'avoir une existence unifiée. Comme Marcel Raymond l'explique dans son introduction aux *Rêveries*, la recherche principale de Rousseau porte sur le sentiment épuré de l'existence, et non le bonheur qui est un sentiment complexe, composé (1948, p. 22). Cette thèse est aussi partagée par Cooper, qui considère le bonheur chez Rousseau comme un bien secondaire, après le sentiment d'existence qui est le bien premier (2004, p. 107). Ainsi, lorsqu'il est question dans ce chapitre du bonheur obtenu à travers la voie du solitaire, nous faisons référence au bonheur authentique atteint par celui qui a retrouvé une unité dans son existence.

2.2.1 Le retour à la nature

Dans cette section, notre objectif est d'analyser *Les Promenades* afin d'en faire émerger une invitation à effectuer un retour à la nature, laquelle ne doit pas entrer en contradiction avec les idées fondatrices de la pensée de l'auteur. Le problème avec cette idée de retour n'est pas le concept en lui-même ; l'opinion selon laquelle Rousseau décrit une forme de retour à la nature dans *Les Rêveries* suscite, en effet, un certain consensus chez les commentateurs. Même l'interprétation de David Gauthier, qui décrit le Rousseau des *Rêveries* comme un être social, s'accorde avec l'idée selon laquelle le penseur effectue un retour vers un état plus naturel (2006, p. 179). Le problème provient plutôt du sens donné à ce retour. En effet, il est difficile d'en définir les modalités. Rousseau semble bel et bien retrouver une existence simplifiée, à l'image de l'homme de la nature, mais le chemin par lequel il est reconduit à cette existence unifiée est nébuleux. Conscient de cette difficulté, nous souhaitons distinguer, à travers différentes visions de ce retour, une interprétation permettant de répondre au problème de la perte d'unité tel qu'il est défini dans le premier chapitre tout en étant compatible avec le reste de la pensée de Rousseau. Pour ce faire, l'interprétation du retour que nous souhaitons faire émerger des *Rêveries* doit satisfaire deux critères.

(i) Nous souhaitons obtenir une conception du retour à la nature qui se présente comme une invitation à transformer ou à réformer notre rapport à l'existence. Ce que nous recherchons dans *Les Promenades* c'est une incitation qui soit comparable aux propositions que l'on retrouve dans le *Contrat social* et dans l'*Émile*. Étant donné que nous cherchons un remède aux maux de l'humanité et non seulement une réponse aux problèmes de Rousseau, l'interprétation du retour à la nature que nous désirons

obtenir doit aller au-delà de la simple curiosité biographique. Bien qu'il soit tout à fait légitime d'interpréter ce retour comme une entreprise ne concernant que Rousseau, il est indispensable de dépasser ce cadre privé afin de trouver dans ce renouveau de l'existence le projet d'une réforme⁵¹ qui puisse être transmise au lecteur. Cette visée particulière de notre recherche explique sans doute que notre interprétation se distingue de celle que l'on retrouve généralement chez les commentateurs de Rousseau. Nous désirons donc analyser *Les Rêveries* afin d'identifier si cet ouvrage contient un enseignement s'appliquant seulement à Rousseau⁵² ou si ce texte recèle un projet utile pour l'homme moderne.

(ii) Simultanément, nous voulons obtenir une interprétation du retour qui n'aille pas à l'encontre des idées fondatrices de la pensée de Rousseau. Le problème que pose une interprétation de la voie du solitaire comme retour à la nature provient du fait que Rousseau a répété tout au long de sa carrière de théoricien qu'il n'est pas possible de retourner à notre état originel :

Le Genre-Humain [...] ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites [...] se mit lui-même à la veille de sa ruine. » (2008a, p. 125)

Ainsi, croire que Rousseau nous invite candidement à retourner dans les bois et à renouer avec notre animalité primitive serait commettre une grossière erreur d'interprétation, précisément celle qu'a commise Voltaire lors de son analyse du

⁵¹ « Je ne bornais pas ma réforme aux choses extérieures. Je sentis que celle-là exigeait une autre, plus pénible sans doute mais plus nécessaire, dans les opinions, et résolu de n'en pas faire à deux fois, j'entrepris de soumettre mon intérieur à un examen sévère qui le réglât pour le reste de ma vie telle que je voulais le trouver à ma mort ». (Rousseau, 1965c, p. 56)

⁵² Deux extraits des *Rêveries* supportent cette hypothèse : « je n'écris mes rêveries que pour moi » (1965c, p. 36) et « Ayant donc formé le projet de décrire l'état habituel de mon âme dans la plus étrange position où se puisse jamais trouver un mortel » (1965c, p. 39). Conjointement, ces passages semblent impliquer que la situation de Rousseau est unique et que *Les Rêveries* ne sont écrites que pour lui.

*Discours sur l'inégalité*⁵³. Par conséquent, nous ne croyons pas que ce projet doit être interprété comme un simple retour à l'animalité. Or, il ne faut pas pour autant rejeter l'aspect matériel de ce dernier. Plutôt que de choisir entre l'interprétation métaphorique du retour ou son interprétation matérielle, nous tenterons d'inclure ces deux versants dans notre interprétation. Adopter uniquement une interprétation métaphorique nous permettrait de résoudre aisément le problème de la cohérence théorique, mais cela nous empêcherait de saisir certains éléments importants du retour liés à l'âge avancé de Rousseau. En effet, il nous semble que le promeneur solitaire n'entreprend pas uniquement une réforme interne. En vertu de son âge avancé, il fait l'expérience d'une transformation psychologique causée par l'affaiblissement de son imagination. Autrement dit, sa condition physique, liée à son âge avancé, transforme son rapport au monde.

À travers les écrits de Rousseau, il est possible de discerner une réelle ambivalence en ce qui concerne la possibilité du retour à la nature. C'est donc avec justesse que Rebecca Clark et Joseph Lane affirment que le penseur « simultanément célèbre en théorie et rejette en pratique la possibilité d'un grand retour à la nature par l'être humain » (2006, p. 4, notre traduction). Le nœud du problème provient de cette tension qui semble émerger de la pensée de Rousseau. En effet, d'un côté le penseur semble nous inviter à effectuer un retour à ce qui est plus naturel, mais, d'un autre côté, il nous dit que l'humanité ne peut retrouver sa nature perdue. Ainsi, si l'on interprète ce retour que Rousseau semble vouloir opérer comme une invitation à faire de même, à l'image d'un remède sérieux répondant au problème de la perte d'unité, nous devons rendre compte du fait qu'à première vue, cette invitation entre en conflit avec certaines de ses idées fondatrices. Par conséquent, une tension est inhérente au projet même d'une interprétation du remède du solitaire comme un retour à la nature, tension que nous devons examiner et, si cela est possible, atténuer. Nous croyons que

⁵³ « On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage ». (Voltaire, 2008, p. 267)

cette tension s'apaise si l'on met en lumière le caractère limité du retour et le rôle du vieillissement. D'un côté, exposer le caractère limité du retour montre en quoi celui-ci n'est jamais complet ou ne peut jamais, à proprement parler, être considéré accompli, puisque, loin d'aboutir à une transformation susceptible d'être permanente, il prend plutôt la forme de moments fugitifs dans lesquels, au cours de brefs instants, on s'émancipe de l'univers social. D'un autre côté, relever le rôle du vieillissement nous permet de comprendre que ce renouveau de l'existence n'est pas une entreprise intentionnelle qui peut être amorcée par un collectif, et qu'il s'agit au contraire d'un phénomène partiellement involontaire et intrinsèquement individuel.

2.2.2 Le retour comme purification de l'amour-propre

Le retour à la nature interprété comme la purification de l'amour-propre est soutenu par une myriade de commentateurs. On retrouve une telle interprétation notamment chez Laurence D. Cooper (2012) et Georges-Arthur Goldschmidt (2012). Le point de vue partagé par ces commentateurs est que Rousseau entreprend dans ses *Rêveries* d'identifier et d'expulser ses penchants produits par la pression sociale. Ainsi, Rousseau sent que son être a été corrompu par la société et il cherche à se débarrasser de l'artificiel en lui. Comme Christopher Kelly le note avec justesse :

Jean-Jacques's problem is not simply to find a situation in which his natural inclinations can be satisfied, he must also find a way to cure his unnatural inclinations. (1987, p. 165)

Dans la suite de cette section, nous montrerons comment Rousseau amorce cette purification ayant comme objectif de retrouver son Moi inaliénable, celui qui est resté identique sous la corruption sociale.

À l'instar de Laurence Cooper, nous croyons que le retour à la nature peut être interprété comme une prise de conscience qui fonctionne en trois étapes : « cela consiste à *revivre* les épisodes de sa vie d'autrefois [...], à les *interpréter*, et à les *décrire* » (Cooper, 2012, p. 478, notre traduction). Ces trois étapes, qui forment au final un tout, permettent à Rousseau d'identifier la source de ses impulsions afin de déterminer si elles sont naturelles ou artificielles. Ainsi, ce que Rousseau entreprend, c'est d'entrer en lui afin d'y trouver son être non-aliéné, celui qui se trouve en dessous de toute la corruption causée par le développement social de l'humanité⁵⁴. Il est important de noter que l'action d'expurger la corruption afin de retrouver un noyau naturel implique qu'il existe quelque chose (la nature humaine) vers lequel nous pouvons retourner (Cooper, 2012, p. 478). Tel que nous l'avons expliqué dans le premier chapitre, cette vision de la nature humaine comme altérée et non pas détruite est déjà suggérée dans la préface du *Second Discours* lorsque Rousseau utilise l'analogie de la statue de Glaucus afin d'illustrer ce qu'il est advenu de la nature de l'homme (2008a, p. 51). Dans cette perspective, le retour à la nature est un acte de restauration dans lequel l'auteur tente de renouer avec sa nature qu'il croit intacte, en dessous de la corruption. Comme l'explique Derathé :

Cette nature qu'il avait tout d'abord cherché à définir du dehors à l'aide de l'histoire naturelle et civile à l'époque du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau finit par la trouver au-dedans de lui, dans son propre cœur. Il est persuadé que la nature humaine est restée en lui intacte et inaltérée [...]. (1984, p. 117)

Tout ceci met en lumière l'importance des *Confessions* dans l'entreprise du retour à la nature, puisque c'est à travers cet ouvrage que Rousseau prend conscience de

⁵⁴ Starobinski met en place une thèse similaire lorsqu'il s'interroge sur l'objet de la rêverie seconde, celle qui est relatée par Rousseau dans *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Selon le commentateur, « [la] fonction de la rêverie seconde consiste donc à résorber la multiplicité et la discontinuité de l'expérience vécue, en inventant un discours unifiant au sein duquel tout viendrait se compenser et s'égaliser. L'unité ainsi reconquise peut dès lors se projeter rétrospectivement sur l'existence entière » (1997, p. 419). Ainsi, selon Starobinski, par l'écriture, Rousseau produit un fil narratif à sa vie, il comprend son développement et peut identifier l'essence de son être.

l'influence négative de l'amour-propre sur sa personne. C'est donc uniquement lorsqu'un individu a identifié l'effet de l'influence sociale qu'il peut espérer s'en débarrasser. Cette réforme, qui a comme but de se libérer de l'artificiel, est spécialement manifeste lorsque Rousseau relate dans *Les Confessions* sa décision de quitter l'univers intellectuel de Paris. Dans ce texte, Rousseau explique qu'après avoir souffert d'un épisode aigu de maladie, il décida de mettre en place une réforme dans sa vie ayant comme objectif de retrouver son indépendance et sa pauvreté. À propos de cette réforme, il écrit :

j'appliquai toutes les forces de mon âme à briser les fers de l'opinion, et à faire avec courage tout ce qui me paraissait bien, sans m'embarrasser aucunement du jugement des hommes [...]. (1965b, p. 61)

Ainsi, le projet de réforme débute avec l'examen de son être. Cette vision des *Confessions* et des *Rêveries* en tant que travail sur soi amène Cooper à affirmer que :

One who has returned to nature will have overcome *amour-propre*, the relative and hence dependent form of self-love, in favor of a recovered (or perhaps better put, *uncovered*) *amour de soi*, the nonrelative and benign form of self-love that governed human beings in their original state. (2012, p. 473)

Interpréter le retour comme une épuration de son amour-propre indique que cette entreprise nécessite un travail sur soi qui s'avère long et difficile. En effet, il faut pratiquement croire être rejeté par l'humanité entière (Rousseau, 1965c, p. 29) pour acquérir la volonté de renouer avec notre autonomie originelle. Dans le cas de Rousseau, ce projet s'est constitué comme une réponse de son amour de soi face à la disparition de sa raison d'être. En effet, afin de survivre psychologiquement à la perte de l'estime des autres, ce qui équivaut à la mort pour l'individu qui se dit le plus sociable des hommes (Rousseau, 1965c, p. 29), Rousseau a dû trouver une autre raison d'exister, une raison indépendante du respect et de l'opinion des autres. Il ne faut pas perdre de vue le contexte dans lequel Rousseau a choisi la solitude ; s'il fait

ce choix, qui s'accompagne d'une revigoration de l'amour de soi, c'est parce qu'il croit que la société entière le persécute. C'est la fameuse thèse du complot (Rousseau, 1965c, p. 49). Ainsi, bien que le projet de réforme précède la thèse du complot, ce n'est que lorsque Rousseau se sent persécuté par l'humanité entière qu'il s'isole réellement⁵⁵.

Notre hypothèse est que Rousseau entreprend, à travers *Les Confessions* et *Les Rêveries*, une identification de ses impulsions et obligations sociales en vue de s'en libérer. Ainsi, le retour est essentiellement une prise de conscience qui s'accompagne d'une expulsion des influences sociales. Si, dans *Les Confessions*, Rousseau expose son projet de réforme, il semble que ce soit dans *Les Promenades* que l'auteur révèle quel type de bonheur cette réforme peut engendrer :

sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie ; mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. (1965c, p. 97)

Ainsi, puisque Rousseau s'est détaché psychologiquement de la société, il peut atteindre un état dans lequel le flux du temps s'arrête, laissant place à un éternel présent ne marquant jamais sa durée. Donc, ce que le détachement de la société permet, c'est de retrouver un rapport plus sain au temps, qui n'est plus marqué par la nostalgie ou la projection (Rousseau, 1965c, p. 97).

En somme, l'interprétation du retour à la nature comme épuration de l'amour-propre nous apparaît comme celle qu'il faut privilégier. Elle expose en quoi ce retour exige un difficile travail sur soi et pourquoi il faut étudier son propre développement afin

⁵⁵ Pour une interprétation éclairante de la thèse du complot qui tourmente Rousseau dans sa vieillesse, voir l'article de David Gauthier (1990, p. 42).

d'identifier et de diminuer l'influence de son amour-propre. Ce qui est aussi intéressant avec cette interprétation, c'est qu'elle nous permet de comprendre comment, à l'époque des *Rêveries*, Rousseau est capable d'atteindre une unité dans son existence. Cette unité est atteinte négativement, en se purgeant des considérations provenant de l'ordre social, parce qu'en se débarrassant de ce qui cause la désunion (la dépendance envers autrui), Rousseau atteint un état qui n'est plus divisé entre son égoïsme naturel et ses penchants sociaux. En effet, puisqu'il est délivré du joug de l'opinion, il suit librement ses impulsions (Rousseau, 1965c, p. 141). Le penseur affirme ainsi qu'il n'y a que dans la liberté qu'il peut être bon ; aussitôt que le devoir se fait sentir, il devient mauvais, tant pour lui que pour les autres (1965c, p. 105). Ainsi, ce qui est obtenu à travers cette épuration c'est la redécouverte de la bonté originelle de l'homme. La quête de soi de Rousseau lui permet donc d'identifier ce qui est étranger à sa nature et, par le fait même, d'amorcer la difficile entreprise de se libérer des considérations produites par son amour-propre. Bien entendu, ce travail n'est jamais complet, mais il permet à Rousseau de limiter autant que possible l'effet aliénant des autres sur sa personne. À l'époque des *Rêveries*, Rousseau atteint un bonheur authentique dans la solitude, bonheur qui sera toujours refusé à l'homme moderne.

Bien que communément acceptée, cette thèse ne fait pas consensus chez les commentateurs de Rousseau. En effet, Rebecca Clark et Joseph Lane soutiennent une interprétation du retour à la nature suggérant que c'est plutôt par l'élévation de sa faculté d'amour-propre, qui cesse d'avoir comme visée le regard particulier des autres – les individus – pour atteindre une perspective globale – la nature –, que Rousseau réussit à renouveler son existence. Selon ces commentateurs, dans *Les Rêveries*, le penseur entre en dialogue avec la nature et cela lui permet d'élever son esprit afin qu'il s'identifie avec l'intégralité du monde naturel (2006, p. 75). D'après les commentateurs, de la même manière que l'amour de la patrie du citoyen l'amène à

s'identifier à la société, l'amour-propre de Rousseau le pousse à s'identifier au beau système qu'est la nature et à s'y oublier⁵⁶ :

The solidary walker may be said to have developed his amour-propre to a stage in which this passion transcends attachment to particular persons and objects. (2006, p. 74)

Même si l'interprétation de Clark et de Lane est intéressante, nous la rejetons puisqu'une analyse des *Rêveries* nous montre que l'objectif de Rousseau est avant tout d'épurer son amour-propre et non de l'élever :

En se repliant sur mon âme et en coupant les relations extérieures qui le rendent exigeant, en renonçant aux comparaisons et aux préférences, il s'est contenté que je fusse bon pour moi ; alors, redevenant amour de moi-même, il est rentré dans l'ordre de la nature et m'a délivré du joug de l'opinion. (Rousseau, 1965c, p. 141)

Bien que cet extrait réfute l'interprétation de Clark et Lane, ceux-ci ont tout de même raison d'affirmer que la relation que Rousseau entretient avec la nature est source d'extase. Par contre, cette relation ne semble pas être produite par l'élévation de l'amour-propre ; elle provient plutôt de l'amour de soi qui pousse naturellement l'individu à étendre son existence (Rousseau, 1965c, p. 123). Dans la suite de ce chapitre, nous montrerons comment le pur sentiment d'existence pousse Rousseau hors de son être vers une identification avec la nature.

Malgré notre rejet de l'interprétation offerte par Clark et Lane, celle-ci demeure pertinente puisqu'elle a le mérite de prendre au sérieux le problème de la cohérence, ce que de nombreux commentateurs négligent. En effet, en interprétant le retour comme une élévation de l'amour-propre, les commentateurs réussissent à unir la possibilité d'un retour à la nature, telle que décrite dans *Les Rêveries*, à la thèse de

⁵⁶ « Une rêveries douce et profonde s'empare alors de mes sens, et il se perd avec une délicieuse ivresse dans l'immensité de ce beau système avec lequel il se sent identifié ». (Rousseau, 1965c, p. 118)

Rousseau selon laquelle le genre humain ne peut retourner à son état originel. En élevant son amour-propre, un être ne rétrograde pas, il élève son regard afin de le tourner vers le monde naturel.

L'interprétation de Lane et Clark ne se limite pas à l'hypothèse de l'élévation de l'amour-propre. Ils suggèrent également que l'expérience du promeneur solitaire et les changements de perspectives qu'elle permet ne sont accessibles que dans certaines conditions et durant une période de temps limitée (2006, p. 76). À première vue, relever le caractère limité du retour, autant temporel que physique, nous apparaît à la fois être une bonne interprétation des propos de Rousseau, ainsi qu'une manière intéressante d'atténuer le problème de la cohérence. En effet, lorsque Rousseau discute du bonheur produit par la rêverie, il met constamment en lumière sa limite. Par exemple, l'extase de l'île de Saint-Pierre se produit uniquement lorsque Rousseau se laisse bercer dans sa barque par le courant de l'eau. Dès que la nuit l'oblige à quitter son embarcation, il se voit coupé du bonheur de la rêverie (Rousseau, 1965c, p. 94). Même si dans ces moments d'errance intellectuelle Rousseau ne ressent pas l'écoulement du temps, ce bonheur ne persiste que « tant que cet état dure » (Rousseau, 1965c, p. 97). Par conséquent, si le bonheur authentique n'est atteint que lorsqu'on retourne à notre pur sentiment d'existence, cette transformation n'est jamais stable :

Le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici-bas pour l'homme. Tout est sur la terre dans un flux continu qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante. Tout change autour de nous. (Rousseau, 1965c, p. 148)

Ainsi, il nous apparaît plus juste de définir le retour à la nature comme une suite d'épisodes de retour dans lesquels l'individu peut, pour un court instant, redevenir amour de soi et atteindre un frêle bonheur⁵⁷. On ne se débarrasse jamais

⁵⁷ Cette thèse est soutenue par le contenu de la carte à jouer numéro trois dans laquelle Rousseau affirme que « [le] bonheur est un état trop constant et l'homme est un être trop muable pour que l'un

complètement de la nostalgie, de la projection ou des chimères de l'imagination ; on ne fait que limiter, pour un bref instant, leurs effets dévastateurs. Cette conceptualisation du retour nous permet d'atténuer le problème de la cohérence ; en le définissant comme des moments de retour, la tension entre la possibilité d'atteindre le pur sentiment d'existence et l'impossibilité de revenir sur nos pas s'affaiblit. Il est donc impossible pour le genre humain de se libérer entièrement de l'amour-propre, mais il peut, sous certaines conditions et pour un temps limité, redevenir amour de soi. D'après notre interprétation, les bénéfices de l'entreprise d'épuration de l'amour-propre sont ces moments d'extase dans lesquels on oublie notre être social afin de renouveler avec le pur sentiment d'existence.

2.2.3 Le vieillissement : l'affaiblissement de l'imagination

Les maux réels ont sur moi peu de prise ; je prends aisément mon parti sur ceux que j'éprouve, mais non pas sur ceux que je crains. Mon imagination effarouchée les combine, les retourne, les étend et les augmente [...]. (Rousseau, 1965c, p. 31)

Dans cette section, nous exposerons la manière dont le vieillissement participe au retour à la nature de Rousseau. Notre hypothèse est que la vieillesse contribue à ce retour en affaiblissant le pouvoir perturbateur et dissociatif de l'imagination. Cette interprétation ne cherche pas à remettre en question la thèse selon laquelle le retour à la nature doit principalement être interprété comme une épuration de l'amour-propre, elle tend plutôt à venir la compléter. Qui plus est, nous croyons que de mettre en

convienne à l'autre » (1965e, p. 202). Nous croyons que Rousseau fait référence ici à la seconde nature de l'homme, celle qui est développée grâce à la perfectibilité. D'après l'auteur, l'homme à l'origine est un être dont le caractère est stable puisqu'il est unifié par le pur sentiment d'existence, tandis que l'homme moderne est toujours déchiré entre différentes pulsions.

lumière le rôle du vieillissement nous permet d'atténuer le problème de la cohérence, et ce en exposant comment un individu peut effectuer un retour à la nature tandis qu'une telle entreprise est impossible pour un collectif.

Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons exposé le rôle joué par l'imagination dans la sortie de l'état de nature. C'est en effet l'imagination qui détruit l'adéquation entre les désirs et la capacité à les satisfaire. Ainsi, cette faculté est un agent perturbateur qui pousse le genre humain à dépasser sa condition originelle. Rousseau n'expose pas uniquement l'effet néfaste de l'imagination dans le *Second Discours*, il poursuit notamment cette problématisation dans l'*Émile*, *Les Confessions* et *Les Rêveries*. Dans le troisième chapitre, nous allons étudier plus en profondeur la manière dont l'éducation proposée dans l'*Émile* tente de limiter l'effet négatif de l'imagination lors du développement de l'enfant. Pour l'instant, il suffit de noter que Rousseau suggère dans l'*Émile* que l'éclosion de l'imagination soit retardée le plus longtemps possible puisque cette faculté, si elle se développe prématurément, peut gâcher l'éducation de l'individu (1966, p. 279). Cela étant, étudions à présent le rapport conflictuel que Rousseau entretient avec les productions de son imagination et comment l'affaiblissement de cette faculté, dans le contexte évoqué par *Les Rêveries*, participe au retour à la nature.

L'imagination de Rousseau est attisée dès son plus jeune âge et cela l'amène à développer des désirs et des opinions à la fois contradictoires et artificiels. Kelly affirme ainsi, lors son analyse de l'imagination chez Rousseau, que :

Jean-Jacques is almost the perfect picture of a denatured corrupt human who lives outside himself, has contradictory opinions and desires, and longs for things that cannot exist. (1987, p. 83)

Ainsi, le développement de l'imagination de Rousseau, tel que relaté dans *Les Confessions*, est très loin de l'idéal proposé dans l'*Émile*. Contrairement à *Émile*,

l'imagination de Rousseau est attisée dès son plus jeune âge et cela détruit son unité naturelle.

Ayant cela à l'esprit, étudions ce qui se produit dans *Les Rêveries* lorsqu'il est question de l'imagination de Rousseau. Le penseur genevois explique qu'en vertu de son âge avancé, il sent que sa faculté d'imagination n'est plus aussi forte qu'auparavant :

Mon imagination déjà moins vive ne s'enflamme plus comme autrefois à la contemplation de l'objet qui l'anime [...] l'esprit de vie s'éteint en moi par degrés ; mon âme ne s'élance plus qu'avec peine hors de sa caduque enveloppe [...]. (Rousseau, 1965c, p. 39)

L'idée selon laquelle les facultés virtuelles peuvent se dégrader avec l'âge avait déjà été théorisée par Rousseau dans le *Second Discours*, où il explique que « l'homme repardant par sa vieillesse ou d'autres accidents, tout ce que sa *perfectibilité* lui avait fait acquérir, retombe plus bas que la Bête même » (2008a, p. 80). Lorsqu'on met en relation les deux citations précédentes, cela nous donne l'impression que Rousseau, en vertu de son âge avancé, fait l'expérience d'un affaiblissement des facultés virtuelles comme l'imagination et ce faisant, il expérimente un retour à un état plus naturel. À ce propos, Alexis Philonenko affirme :

En un certain sens cette décadence de l'imagination, sûr indice de la mort [...] procure la paix. [...] D'autre part rejoignant la mort par sa décadence l'imagination rend l'homme à la nature. (1984a, p. 289)

Malgré son attrait, cette hypothèse comporte certaines faiblesses qu'il nous faut confronter.

Le problème le plus flagrant que pose notre hypothèse est le fait qu'au moment où Rousseau présente l'affaiblissement de son imagination dans la Seconde Promenade, il ne le définit pas comme un phénomène émancipateur. Au contraire, il s'agit d'une perte qui l'empêche de goûter les plaisirs de la rêverie (Rousseau, 1965c, p. 39). En

produisant la rêverie, l'imagination de Rousseau lui permet de s'émanciper de la société afin de s'envoler sur les ailes de l'imagination et de se renouveler avec les extases éprouvées à l'île de Saint-Pierre (1965c, p. 100). Ainsi, comme l'explique Starobinski, l'imagination constitue pour Rousseau un refuge face à la déchéance des sociétés modernes : « Dans l'état de nature, l'imagination est corruptrice ; dans l'état de nos sociétés imparfaites, elle est la seule ressource des âmes vertueuses et tendres » (1999, p. 173). Dans une certaine mesure, le projet d'écriture des *Rêveries* peut être interprété comme une tentative, de la part de Rousseau, de capturer le souvenir de ses rêveries avant de ne plus être capable d'en produire de nouvelles (Rousseau, 1965c, p. 35). Tout ceci remet donc en question notre hypothèse de l'effet émancipateur de l'affaiblissement de l'imagination.

Or, malgré certains aspects positifs de l'imagination, cette aptitude est loin d'être uniquement source de bonheur. En plus de produire des désirs infinis et irréalistes, l'imagination de Rousseau augmente son angoisse face à des dangers illusoire :

Les points où le vrai besoin se fait sentir sont toujours rares. La prévoyance et l'imagination les multiplient, et c'est par cette continuité de sentiments qu'on s'inquiète et qu'on se rend malheureux. (Rousseau, 1965c, p. 142)

Ainsi, le malheur peut être directement lié aux productions d'une imagination corrompue. Comme Paola Sosso l'indique avec justesse :

L'activité imaginaire, fébrile, ne conduit pas seulement à des pays radieux, mais crée parfois un mécanisme incontrôlable de prévoyance qui pousse Rousseau à vivre dans un futur angoissant. L'imagination, si riche et si ardente, devient effarouchée, et Rousseau ne trouve pas en elle la légèreté de l'enchantement illusoire, mais la spirale redoutable d'une pensée irrationnelle. (1999, p. 183)

En analysant en profondeur le traitement de l'imagination dans *Les Rêveries*, on comprend que, dans le cas de Rousseau, ce n'est pas en soi la faculté d'imagination

qui est source de malheur, mais plutôt la manière dont les circonstances de sa vie ont avili le contenu de cette faculté. C'est donc l'angoisse ressentie par Rousseau à l'époque des *Rêveries* qui trouble son imagination et peuple son esprit de chimères. Nous croyons que dans la pensée de Rousseau, les productions de l'imagination ne sont pas libres, elles sont toujours reliées à un environnement qui détermine leurs effets. Bien qu'à certains moments cette imagination est émancipatrice en produisant la rêverie, elle peut aussi être asservissante. Avec Philonenko nous croyons que :

ce que les chimères détruisent c'est le sentiment d'existence. [...] C'est un mauvais rêve qui n'est point rêverie et la mauvaise imagination peut ainsi altérer la vie en lui ôtant le sens de l'existence. (1984a, p. 290)

Notre hypothèse est que l'affaiblissement de l'imagination participe au bonheur de Rousseau en limitant la production de chimères. Cela restreint l'effet émancipateur de l'imagination et par conséquent de la rêverie, mais du même coup, cet affaiblissement redonne à Rousseau une existence plus unifiée en focalisant son attention sur le réel⁵⁸. Ainsi, bien que dans la seconde promenade l'affaiblissement de l'imagination est décrit comme un événement malheureux, ce phénomène fait naître la tranquillité dans l'esprit de Rousseau.

Nous pouvons donc comprendre comment l'affaiblissement de l'imagination peut participer au bonheur de Rousseau en limitant la fragmentation de l'existence, mais nous n'avons pas encore exposé comment ce phénomène contribue au retour à la nature. Pour ce faire, nous devons préalablement montrer comment l'imagination contribue au développement des sentiments moraux. En analysant l'*Émile*, on comprend que la sensibilité d'un individu se développe grâce à l'imagination puisque, « quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il

⁵⁸ En ce qui concerne l'imagination affaiblie de Rousseau, Sosso écrit : « À la création infinie se substitue peu à peu la mémoire qui, se focalisant sur le passé, élimine la prévoyance et circonscrit l'espace de l'imagination, et la botanique, qui « fixe » le regard et empêche ainsi une aliénation dangereuse » (1999, p. 216).

commence à se sentir dans ses semblables » (Rousseau, 1966, p. 288). C'est donc cette faculté qui, en nous transportant dans l'autre, nous donne le sentiment de moralité. Sans l'apport de l'imagination, on ne peut être touché moralement par la souffrance de l'humanité ; il est possible de ressentir de la pitié, mais, comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre, ce sentiment est extrêmement limité. En somme, dans la pensée de Rousseau, l'imagination est ce qui permet aux individus de tisser un lien moral entre eux, que ce lien soit un sentiment de bienveillance ou de vanité. C'est précisément cette liaison entre l'imagination et l'amour-propre qui est mise en lumière par Kelly lorsqu'il analyse la pensée de Rousseau :

Imagination makes an important contribution to amour-propre. When we identify with someone else, we in fact identify with an image we have of them rather than with them directly. [...]. Without the ability to form images of other people's feeling we could not become concerned with their intentions and opinions; we would regard them as inanimate beings. (1987, p. 80)

Suivant le raisonnement de Kelly, si l'éveil de l'imagination entraîne la naissance de l'amour-propre en nous rendant conscients du regard des autres, peut-on affirmer que son affaiblissement participe à la libération de l'amour-propre ? Il n'y a pas d'extraits dans les écrits de Rousseau qui soutient directement cette hypothèse, mais il est intéressant de noter que dans *Les Rêveries*, la relation que Rousseau entretient avec ses contemporains se transforme au rythme de l'affaiblissement de son imagination. En effet, ce dernier explique dans la huitième promenade qu'après avoir cherché un être à son image il abandonna en concluant ceci :

je compris que mes contemporains n'étaient par rapport à moi, que des êtres mécaniques, qui n'agissaient que par impulsion, et dont je ne pouvais calculer l'action que par les lois du mouvement. (1965c, p. 139)

Cette affirmation ne prouve pas que l'affaiblissement de l'imagination permet à Rousseau de retrouver quelque chose comme le sentiment d'amour de soi, mais elle participe à cette image du vieux Rousseau qui penche vers sa nature originelle. Ainsi,

notre hypothèse est basée sur un lien, n'existant pas textuellement chez Rousseau, entre l'affaiblissement de l'imagination et la perte du sentiment moral. Nous croyons avec Philonenko que « Jean-Jacques, vieux, malade, calme sa volonté de résignation. L'imagination perdant ses forces, même la mauvaise, le rend à lui-même » (1984a, p. 292). En perdant la force de son imagination, Rousseau est de moins en moins affecté par le sentiment moral. Il retrouve un état plus près de sa condition originelle, où les autres sont considérés comme des figurants se soumettant sans liberté aux contraintes sociales. En somme, si l'imagination est la faculté qui nous amène à considérer le regard des autres et que cette faculté s'affaiblit durant la vieillesse, il semble que cela implique que l'affaiblissement de l'imagination suppose une diminution du désir d'entrer en contact avec les autres. Donc, sans pour autant entraîner l'expulsion de l'amour-propre, l'affaiblissement de l'imagination ressenti par Rousseau participe au retour à la nature en facilitant le détachement envers les autres.

Mettre en lumière le rôle du vieillissement nous permet également de comprendre pourquoi un individu peut effectuer un retour à la nature tandis qu'une telle entreprise est impossible pour un collectif. En effet, une communauté normalement constituée, en vertu de ses institutions et du changement de génération, ne peut pas perdre les acquis de sa perfectibilité. À ce propos, Rousseau expose dans le *Second Discours* comment l'humanité s'est vue transformée par l'accumulation d'artifices, comment chaque génération a participé à la sortie de la nature en formant des institutions qui ont fini par défigurer l'homme : « Les particuliers meurent, mais les Corps collectifs ne meurent point. » (Rousseau, 1965c, p. 34) Sans doute cette idée de conservation des artifices explique-t-elle partiellement pourquoi le remède politique (*Contrat social*) ne peut pas passer par une (re)naturalisation (retour à la tribu), mais seulement par une dénaturalisation. Une nation ne peut retourner en arrière puisque cela suppose la destruction de ce qui fait l'État ; tout ce qu'on peut espérer, c'est de limiter le progrès de la corruption. Ainsi, Rousseau a raison d'affirmer que le genre humain ne peut plus retourner sur ses pas (Rousseau, 2008a, p. 125) puisque la culture survit

toujours aux individus et ne fait que s'accumuler. Mettre en lumière ce phénomène nous permet de concilier le projet de retour du promeneur solitaire avec la thèse selon laquelle le genre humain ne peut revenir en arrière. En effet, lorsque Rousseau met en place la thèse de l'impossibilité du retour dans le *Second Discours*, il le fait dans un contexte collectif et non d'un point de vue individuel. Si un collectif ne peut revenir en arrière puisque ses institutions sauvegardent les artifices produits par la perfectibilité, ce n'est pas le cas pour un individu qui, avec l'âge (affaiblissement de l'imagination) et en vertu d'un travail sur soi (épuration de l'amour-propre), peut ressentir un affaiblissement de ses facultés virtuelles et se libérer pour un court instant (limité) de l'amour-propre. Ainsi, le retour à la nature est possible dans la pensée de Rousseau, mais uniquement dans un cadre individuel – le collectif ne pouvant qu'accumuler des artifices.

2.3 Objections à l'interprétation du retour à la nature : communication et sentiment amoureux

Dans cette section, nous souhaitons mettre en lumière les interprétations offertes par Tzvetan Todorov et David Gauthier quant au le projet de retour à la nature de Rousseau. Leurs analyses respectives des *Promenades* et de la réforme de Rousseau remettent en question la simplicité de notre interprétation, en soutenant que l'auteur n'est pas aussi solitaire qu'il l'affirme. De différentes manières, ceux-ci exposent la sociabilité du Rousseau des *Rêveries*. Pour sa part, Todorov dévoile la manière dont le penseur transforme son contact avec ses contemporains à l'aide de la communication restreinte, tandis que Gauthier soutient que la nature profonde de ce dernier est celle d'un être amoureux, donc social. Ainsi, ces interprétations sont pertinentes dans le cadre de notre recherche puisqu'elles rendent compte de certains problèmes inhérents au fait d'interpréter l'entreprise de Rousseau comme un retour à

la nature. Analyser les objections de ces commentateurs au fait d'interpréter le remède du solitaire comme un retour à la nature nous permettra de faire éclore une conception plus complète de cette voie et ce, en montrant les difficultés liées à la cohérence du projet de retour.

2.3.1 Rousseau et la communication restreinte

Il faut que les écrits faits pour les solitaires parlent la langue des solitaires : pour les instruire, il faut qu'ils plaisent, qu'ils les intéressent ; il faut qu'ils les attachent à leur état en le leur rendant agréable. Ils doivent combattre et détruire les maximes des grandes sociétés, ils doivent les montrer fausses et méprisables, c'est-à-dire telles qu'elles sont. (Rousseau, 1968, p. 748)

Dans son analyse de la voie du solitaire, Todorov met en lumière que la solitude dont il est question dans *Les Rêveries* n'est pas le fruit de la volonté de Rousseau, mais plutôt de circonstances en dehors de son pouvoir. En effet, compte tenu de l'hostilité de ses contemporains, Rousseau ne peut plus vivre parmi eux (Todorov, 1985, p. 43). Étant donc incapable de vivre parmi les hommes, il les quitte complètement puisqu'il est préférable d'être seul dans la solitude que dans la société. Cette nouvelle solitude, celle qui est choisie, permet à Rousseau de renouer avec sa conception de l'homme naturel, mais d'un point de vue personnel. Si la société est le règne de la dépendance, seule la solitude permet à l'individu d'être libre et naturel. Donc, en s'identifiant avec l'homme de la nature, Rousseau justifie sa solitude comme une condition de son bonheur. La critique de Todorov porte sur cette présumée solitude⁵⁹ de Rousseau.

⁵⁹ Il existe un autre pan à la critique de Todorov qui met en lumière la façon dont Rousseau calque la nature de l'homme originel (l'homme pré-social) sur le promeneur solitaire qu'il est devenu (l'homme post-social). Selon Todorov, en plaquant les caractéristiques de l'homme de la nature sur l'homme post-social, Rousseau fusionne deux êtres qui ne peuvent être équivalents (1985, p. 65). Rousseau a

Selon le commentateur, les autres sont toujours présents dans la vie de Rousseau, même après qu'il ait choisi la solitude. Ainsi, « il conviendrait [plutôt] de parler d'une "communication restreinte" » (1985, p. 48) selon Todorov. À partir de cette remarque, Todorov cherche à identifier les différentes déclinaisons de cette communication restreinte et la manière dont celle-ci permet d'atteindre la solitude. Il distingue quatre façons dont cette communication limitée permet à Rousseau d'être un solitaire : l'écriture, l'imagination, la nature et la dépersonnalisation. Nous croyons qu'en exposant les modalités qui permettent à Rousseau d'atteindre la solitude, nous pourrions mieux comprendre le fonctionnement du retour à la nature. De plus, cela nous permettra d'exposer un aspect parfois négligé de l'être qui a retrouvé son amour de soi : le désir d'étendre son existence.

Selon Todorov, par l'écriture Rousseau peut maintenir un lien avec ses semblables sans réels contacts. De plus, l'écriture lui permet de surmonter sa timidité et son manque d'éloquence qui l'ont souvent amené à mentir afin de se sortir d'une discussion (Todorov, 1985, p. 80). Si l'objectif de Rousseau dans *Les Rêveries* est de dédier sa vie à la vérité (Rousseau, 1965c, p. 79), l'écriture est pour lui la seule façon de transmettre cette vérité sans dangers. Todorov a raison de noter que celui qui transmet ses pensées par écrit n'est pas un être entièrement solitaire, mais cela n'implique pas nécessairement que cet aspect de la vie de Rousseau contredise l'idéal de l'homme naturel. Nous allons revenir sur ce sujet à la fin de cette section.

Nous avons précédemment exposé le rôle de l'imagination pour le solitaire et la manière dont cette faculté est parfois source de refuge, mais aussi de chimères. Pour sa part, Todorov insiste sur l'invulnérabilité du monde imaginaire ; si les hommes peuvent influencer les conditions physiques de l'existence de Rousseau, ils n'ont aucune emprise sur le monde imaginaire. De plus, le commentateur explique que la

effectivement tendance à s'approprier les qualités de l'homme de la nature, ce qui produit à certains moments une impression étrange, comme si le penseur ne s'était jamais éloigné de son naturel.

création d'un univers imaginaire permet d'atteindre une forme d'autosuffisance (1985, p. 50). Il est vrai que l'imagination de Rousseau lui permet de supporter la solitude, mais nous ne croyons pas comme Todorov que cette faculté est indépendante de la réalité. Tel que nous l'avons indiqué plus haut, l'imagination de Rousseau a été corrompue par les circonstances de sa vie.

À l'aide du contact avec la nature, Rousseau peut, selon le commentateur, interagir avec le réel, mais une réalité dénuée de volontés (1985, p. 50). Rousseau trouve dans cette nature un supplément au monde social, un objet d'étude infini qui peut occuper son esprit hors de la société. Par contre, selon Todorov, la nature est et reste un pis-aller. Rousseau aurait quitté la forêt s'il avait eu l'espoir de retrouver dans la société des êtres à son image (1985, p. 52). Il est, selon nous, difficile de définir précisément le rôle du monde naturel dans le cadre du remède du solitaire, mais nous croyons que Todorov va trop loin lorsqu'il affirme que ce n'est qu'un pis-aller. Au contraire, comme Rousseau l'explique dans *Les Rêveries*, le contact avec la nature peut être source de bonheur pour celui qui ne cherche pas à satisfaire sa vanité (1965c, p. 127).

Si l'écriture, l'imagination et le monde naturel représentent trois manières raisonnables d'atteindre la solitude tout en maintenant un contact, la dépersonnalisation apparaît en revanche comme une méthode critiquable. Dans le cas de Rousseau, cette pratique consiste selon Todorov à transformer le rapport avec les autres afin d'éviter d'entrer en contact avec des personnes au sens plein du terme. Ainsi, il écarte toute réciprocité en évitant d'être en présence d'individus de son niveau intellectuel, préférant le contact avec les enfants et les paysans. À ce propos, Todorov affirme que « Rousseau accepte la présence des autres à condition qu'ils ne soient pas des sujets comme lui, qu'ils ne se personnalisent pas » (1985, p. 52). Le commentateur a raison d'affirmer que Rousseau préfère être en présence d'individus simples, mais cela n'implique pas nécessairement qu'il le fait afin de les

dépersonnaliser. Pour Rousseau, le paysan qui vit en relative isolation est avant tout un individu qui a évité la corruption des villes⁶⁰.

Si le contact avec des « non-intellectuels » peut se justifier en dehors de la dépersonnalisation, il est difficile de défendre le type de relation que Rousseau entretient avec sa compagne, Thérèse. Même si Thérèse Le Vasseur partage la vie de Rousseau, Jean-Jacques l'écarte de son existence, au point où elle est pratiquement absente de ses écrits. Au lieu d'être un individu complet, elle est réduite à sa fonction de Gouvernante par l'auteur. De plus, puisqu'ayant une individualité, elle existe en dehors de lui, Rousseau l'écarte de sa vie⁶¹. En effet, comme l'explique Todorov, « [de] savoir que Thérèse existe autrement qu'en lui, qu'elle a des relations avec des personnes autres que lui [...], fait qu'il ne la retient pas comme une candidate pour le rôle de moitié fusionnante » (1985, p. 53). Ainsi, puisque Thérèse refuse la fusion, elle disparaît pour Rousseau. C'est par cette dépersonnalisation de sa compagne que Rousseau peut affirmer « jouir de ma solitude avec ma bonne Thérèse et sa mère » (1965b, p. 133). Todorov poursuit en affirmant que le cas de Thérèse n'est pas unique, que Rousseau a tendance à dépersonnaliser les êtres qui l'entourent afin de les transformer en automates, en non-personnes. La conclusion de Todorov envers la voie du solitaire empruntée par Rousseau est que « le prix de sa "solitude" est l'acceptation de l'inégalité entre les êtres » (1985, p. 56). Par conséquent, afin d'être seul dans la société, Rousseau doit refuser, ou peut-être oublier, l'idée qu'en communauté, rien ne justifie l'inégalité. Si l'amoralité peut se légitimer dans l'état de nature, étant donné la solitude radicale de l'homme originel, lorsque Rousseau se détache moralement des autres dans la société, il doit se mettre au-dessus d'eux. Il doit embrasser un égoïsme qui n'est justifiable que dans la solitude réelle. Sur ce

⁶⁰ « Les hommes ne sont point faits pour être entassés en fourmilière, mais épars sur la terre qu'ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent » (Rousseau, 1966, p. 66).

⁶¹ « En la possédant, je sentais qu'elle me manquait encore, et la seule idée que je n'étais pas tout pour elle faisait qu'elle n'était presque rien pour moi » (Rousseau, 1965b, p. 151).

point, la critique de Todorov est tout à fait juste, Rousseau crée une distance artificielle et injustifiable entre lui et le genre humain.

Il y a donc toujours, à l'époque des *Rêveries*, une communication. Si la nature et l'imaginaire peuvent limiter le besoin d'autrui, c'est seulement grâce à l'écriture et la dépersonnalisation que Rousseau peut supporter l'isolement. Même l'écriture des *Promenades* participe à ce besoin de communication. Avec *Les Rêveries*, Rousseau partage l'enseignement qu'il a obtenu à travers sa réforme. Ainsi, le besoin de communication existe toujours et cela peut être interprété comme un aveu d'échec pour celui qui cherche à se détacher des autres. Nous nous retrouvons donc dans une impasse, puisque si on accepte que *Les Rêveries* cherchent à influencer la vie des hommes en les invitant à vivre une existence plus naturelle, cela contredit l'idéal de l'homme solitaire en tant qu'individu mené par son amour de soi. Autrement dit, si *Les Rêveries* ont une visée publique, telle une invitation, cela remet en question l'indépendance autoproclamée de Rousseau. Certains pourraient être amenés à croire que cette tension est inévitable et qu'il faut se rappeler que Rousseau préfère être « homme à paradoxes qu'homme à préjugés » (Rousseau, 1966, p. 112).

Une analyse en profondeur de la pensée de Rousseau révèle néanmoins que le besoin de communication peut s'accorder avec les caractéristiques de l'être qui a retrouvé le pur sentiment de l'existence. En effet, il est naturel que l'être mené par son amour de soi tente de déployer ce sentiment, qu'il cherche à étendre sa personne sur les objets et les individus qui l'entourent (Rousseau, 1965c, p. 110). Ainsi, grâce à l'idée d'extension de soi, nous croyons qu'il est possible d'atténuer l'apparent paradoxe que représente l'écriture des *Rêveries*. D'après la lecture que fait Melzer de la pensée de Rousseau, notre être profond est expansif et cela implique que :

After one has finally retreated from all the social sources of falsehood and hypocrisy and turned back to the plenitude of the natural self, one finds that an important part of that self is a quasi-erotic inclination to

“expand” the self outward in pursuit of a still greater aliveness. (1995, p. 17)

Celui qui a retrouvé la pureté de son sentiment d’existence cherche à étendre ce sentiment et cela peut passer par le contact avec les autres⁶². En effet, comme Rousseau l’affirme dans les *Dialogues*, « il est très naturel que celui qui s’aime cherche à étendre son être et ses jouissances » (2011, p. 208). Par contre, cette extension du soi à travers les autres est dangereuse puisqu’elle ouvre la porte à la dépendance. Il y a donc certains types de relation qui permettent au sentiment d’existence de s’étendre positivement tandis que d’autres mènent vers l’éclosion de l’amour-propre⁶³. Ainsi, déployer son être à travers des relations amoureuses, familiales, amicales et même civiles sont des entreprises augmentant notre sentiment d’existence, mais à condition que ces relations impliquent une réciprocité et non une dépendance. Ayant ceci à l’esprit, nous pouvons à présent comprendre quel besoin est satisfait lorsque Rousseau écrit *Les Rêveries*. Notre hypothèse est que Rousseau désire étendre le sentiment de son existence, mais il ne peut entrer directement en contact avec ses contemporains sans qu’une forme de dépendance émerge⁶⁴. Alors, la

⁶² Cette idée que l’homme cherche naturellement à étendre son sentiment d’existence à travers les autres individus semble entrer en conflit avec la conception de la psychologie de l’homme de la nature telle que développée dans le *Second Discours*. Laurence Cooper répond à cette aporie en affirmant qu’étant donné que l’homme de la nature est paresseux et limité intellectuellement, il n’est tout simplement pas porté vers ses semblables, ni même conscient de la possibilité d’étendre son être à travers eux (2004, p. 111). D’après le commentateur, c’est la conscience de soi qui produit le désir d’étendre notre être à travers nos semblables. Ainsi, bien que l’envie d’étendre son sentiment d’existence à travers autrui est naturel, ce désir nécessite un certain niveau de conscience afin de se révéler.

⁶³ L’expansion du soi dans l’amitié et les dangers que cela suppose sont très bien exposés par Philonenko dans son analyse de l’*Émile* (1984a, p. 192).

⁶⁴ Notre interprétation s’oppose à celle développée par Pierre Burgelin puisque ce dernier affirme que le sentiment d’existence obtenu par Rousseau dans la solitude n’est qu’une consolation face à l’impossibilité d’étendre son être à travers les autres (1973, p. 151). Selon le commentateur, étant donné que le Rousseau des *Rêveries* est vieux et persécuté, il ne peut plus étendre son existence. Nous ne sommes pas en accord avec l’intégralité de l’interprétation de Burgelin, mais ce dernier a raison de soulever que la voie empruntée par Rousseau à la fin de sa vie n’est acceptable qu’à un certain âge où l’individu affaibli doit retourner en soi.

solution est d'utiliser l'écriture comme intermédiaire afin d'étendre son être en toute sécurité. Cette hypothèse est soutenue par Laurence Cooper qui affirme que :

[The] intellectual activity recounted in and exemplified by Rousseau's autobiographical writings, and especially in the *Reveries*, is the truest manifestation of the desire for extended being of all those that appear in Rousseau's work in that it seeks – and therefore gains – maximized existence where it is most amply available. (2004, p. 113)

Ainsi, par l'écriture des *Rêveries*, Rousseau n'agit pas à l'encontre de sa nature retrouvée ; il tente, par un artifice, de combler le désir naturel d'étendre son être. C'est donc par la mise en lumière de l'aspect naturel de l'extension de soi que l'on peut faire diminuer l'impression de contradiction que représente l'écriture des *Rêveries*. De plus, l'idée que l'homme a un désir naturel d'étendre son existence expliquerait pourquoi Rousseau se réfugie dans la nature et l'imaginaire. Le monde imaginaire est littéralement une extension du soi où Rousseau peuple son esprit d'êtres à son goût (Rousseau, 1965c, p. 42) et dans la forêt, il peut s'identifier et perdre son être dans le système naturel (1965c, p. 118). Ainsi, la nature et l'imaginaire ne sont pas tant des formes restreintes de communication ou des pis-aller, ce sont des espaces permettant d'étendre le sentiment d'existence.

Il existe selon nous une autre raison qui explique l'écriture des *Rêveries*. Celle-ci peut apparaître lorsqu'on étudie l'une des cartes à jouer que Rousseau utilisait comme brouillon des *Rêveries*. Dans la carte numéro 12, Rousseau explique que malgré qu'il ne ressente plus d'affinité entre lui et ses contemporains, il souhaite tout de même les aider :

Que si néanmoins je pouvais remplir encore envers eux quelque devoir d'humanité je le ferais sans doute, non comme avec mes semblables mais comme avec des êtres souffrants et sensibles qui ont besoin de soulagement. (1965e, p. 203)

Ainsi, un peu à l'image du sauvage qui est affecté par la souffrance dont il est témoin, Rousseau a pitié de la situation dans laquelle l'humanité se trouve et il désire lui porter secours. De plus, le contenu de cette carte remet en question cette vision d'un Rousseau qui ne s'intéresse plus à ses prochains. Ce brouillon expose la situation conflictuelle dans laquelle Rousseau se trouve à l'époque des *Promenades* : ayant pitié de ses contemporains, il désire promouvoir un retour à la nature, car il croit que cela peut aider l'humanité ; mais cette invitation peut trahir son image d'un solitaire n'ayant plus de lien avec la société. Rousseau a donc choisi d'introduire *Les Rêveries* comme un ouvrage n'étant écrit que pour sa personne⁶⁵, mais il est manifeste que ce texte cherche à influencer les individus qui forment cette société agonisante.

Les hypothèses selon lesquelles Rousseau cherche dans *Les Rêveries* à étendre son être et à influencer l'existence de ses semblables sont intéressantes, mais elles ne répondent pas à l'intégralité de la critique de Todorov envers la voie du solitaire. L'objectivation pratiquée par Rousseau apparaît comme une manière moralement condamnable d'être seul en société. Pour reprendre la réflexion de Rousseau, le solitaire est synonyme de l'homme bon puisqu'il n'entretient pas de relations avec autrui : « *Quiconque se suffit à lui-même ne veut nuire à qui que ce soit.* » (2011, p. 192) Ainsi, puisque Rousseau ne peut se suffire à lui-même, il ne peut posséder la bonté de l'homme originel. En effet, comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre, afin de posséder une telle bonté, un être doit non seulement disposer d'une pitié naturelle, il doit aussi être entièrement indépendant des autres. Par conséquent, puisque Rousseau n'est pas réellement indépendant des autres, qu'il feint son indépendance en « objectifiant » les autres, il ne possède pas la bonté de l'homme originel.

⁶⁵ Dans la deuxième promenade, Rousseau explique qu'après l'accident de Ménilmontant, la rumeur de sa mort fut propagée et qu'une foule de faux ouvrages portant son nom est apparue (1965c, p. 48). L'apparition de ces textes produisit chez Rousseau la croyance que sa mémoire ne serait pas respectée après sa mort. Ainsi, *Les Rêveries* ont été écrites dans cette atmosphère de paranoïa, ce qui a sans doute poussé Rousseau à présenter cet écrit comme un journal personnel.

L'analyse de Todorov montre donc que la voie du solitaire n'est pas aussi simple qu'elle apparaît. Rousseau ne peut entièrement se détacher des autres ; il maintient une forme de communication avec ses semblables puisqu'il a encore espoir en l'humanité.

2.3.2 Rousseau et le sentiment amoureux

Sociable but not social, solitary not by nature but through circumstance and in need of affection, Rousseau's self remains unresolved. (Gauthier, 2006, p. 179)

David Gauthier propose dans *Rousseau, The Sentiment of Existence* une lecture des *Rêveries* qui peut potentiellement remettre en question notre interprétation de ce texte comme prônant un retour à la nature. Si Gauthier partage l'opinion selon laquelle Rousseau effectue dans *Les Rêveries* un retour à une forme plus simple d'existence (2006, p. 179), ce dernier ne croit pas que le promeneur solitaire s'est entièrement débarrassé de sa nature sociale. Selon ce dernier, Rousseau s'est peut-être rapproché du pur sentiment d'amour de soi, mais il ne pouvait pas entièrement s'émanciper de ses semblables. Gauthier fonde principalement son argumentaire à partir de la dernière promenade dans laquelle l'amour de Rousseau pour Madame de Warens est réaffirmé. Dans cette section, nous allons mettre en lumière l'interprétation que Gauthier donne de la quête de soi de Rousseau dans *Les Rêveries* afin d'illustrer la nature du promeneur solitaire aux derniers instants de sa vie.

Gauthier présente avec justesse le projet des *Rêveries* comme un examen de soi entrepris par l'auteur, une tentative d'exposer son être dans « la plus étrange position où se puisse jamais trouver un mortel » (Rousseau, 1965c, p. 39). D'emblée, Gauthier

note que la solitude, qui est prisée par Rousseau au tout début des *Rêveries* comme ce qui lui permet d'être authentique, tel que la nature l'a voulu (Rousseau, 1965c, p. 39), entre en rupture avec le commentaire du personnage de Rousseau dans les *Dialogues* :

[Une] solitude absolue est un état triste et contraire à la nature : les sentiments affectueux nourrissent l'âme, la communication des idées avive l'esprit. Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous. (2011, p. 216)

Il n'y a pas de doute que cette conception de l'existence humaine comme relative et collective entre en conflit avec d'autres thèses développées par Rousseau. Il est possible d'atténuer l'antagonisme en affirmant que la nature humaine dont il est question dans cet extrait des *Dialogues* est la seconde nature de l'homme, celle développée à cause de la perfectibilité. En revanche, cela ne résout pas notre questionnement sur la nature de Rousseau à l'époque des *Rêveries* ; est-il un être social possédant un sentiment d'existence collectif et relatif ou est-il, comme nous l'avons affirmé précédemment, un solitaire dont le sentiment d'existence nécessite une indépendance face à la société ? C'est précisément cette question qui stimule la réflexion de Gauthier lorsque ce dernier analyse les *Promenades*.

Avec Gauthier, nous croyons que chaque promenade peut être interprétée comme un cheminement qui se termine par une déclaration sur le caractère de son auteur. En effet, les deux premières promenades éclaircissent la relation que Rousseau entretient avec ses contemporains, dont il affirme n'avoir plus rien à espérer. De plus, l'accident de Ménilmontant, qui propage la croyance que Rousseau est décédé, révèle à ce dernier que sa réputation ne sera pas rétablie après sa mort. Ainsi, l'espoir que son œuvre se transmette à la postérité disparaît. Gauthier interprète ces deux promenades comme un nouveau départ pour Rousseau, qui est maintenant entièrement détaché de la société. Selon Gauthier, c'est à partir de cette nouvelle situation que Rousseau initie le questionnement sur la nature de son être (2006, p. 173). La troisième

promenade est une réflexion de Rousseau sur sa croyance en Dieu, croyance qu'il choisit de maintenir malgré l'impossibilité d'en prouver l'existence (Rousseau, 1965c, p. 66). La quatrième promenade porte sur le mensonge et l'incapacité d'être vrai en société. Ainsi, les quatre premières promenades nous informent sur le caractère de Rousseau ; mais c'est réellement la cinquième promenade qui éclaire sa nature. Cette promenade, qui est souvent considérée comme le noyau des *Rêveries*, est sans doute la représentation la plus saisissante d'un Rousseau solitaire qui trouve dans la retraite un bonheur suffisant, parfait et plein, ne laissant aucun vide à remplir (1965c, p. 97). Si l'on se fie aux propos de Rousseau dans cette promenade, il semble que ce dernier soit capable d'atteindre un sentiment d'existence épuré, entièrement indépendant de relations sociales. À ce propos, Gauthier explique que :

In society, this sentiment [sentiment d'existence] becomes transformed into one of dependence, whether on one's recognition by the alien wills of other individuals, or on one's acceptance into the collective body of citizens under the direction of the general will. But for Rousseau on the island of Saint-Pierre, this sentiment has returned to its origin in solitude. (2006, p. 172)

Ainsi, le sentiment d'existence qui est atteint sur l'île de Saint-Pierre se rapproche intimement de celui de l'homme de la nature. En effet, le sauvage du *Second Discours* et le promeneur solitaire obtiennent un bonheur détaché de toutes relations sociales. D'après la lecture de Gauthier, la sixième promenade poursuit l'idée selon laquelle Rousseau n'est pas fait pour vivre en société et que sa vraie nature est celle d'un solitaire. Dans cette promenade, Rousseau explique avoir pris l'habitude de donner de la monnaie à un jeune mendiant qui se trouvait sur la route de sa marche quotidienne. Si d'emblée, il donnait librement et avec plaisir de l'argent à cet enfant, lorsque cette activité se transforma en devoir, cela étouffa toute la joie qu'elle lui avait auparavant procurée (Rousseau, 1965c, p. 103). Puisque le don quotidien était devenu une contrainte à sa liberté, Rousseau explique avoir changé de chemin afin d'éviter le jeune garçon. C'est à partir de cette situation que Rousseau conclut qu'il

n'est pas fait pour vivre en société étant donné que sa nature ne peut supporter la contrainte. En effet, son être n'accepte pas d'être soumis aux impératifs de la société, même si, selon lui, il existe un « contrat et même le plus saint de tous entre le bienfaiteur et l'obligé » (1965c, p. 107). Rousseau refuse ici de se soumettre à ce qu'il considère lui-même comme un aspect légitime et positif de la communauté (Gauthier, 2006, p. 174). Ainsi, le promeneur solitaire n'est pas seulement inadapté aux sociétés mal structurées, il l'est tout autant pour les sociétés bien ordonnées. Gauthier en conclut qu'« en rejetant le devoir, Rousseau rejette implicitement la citoyenneté. Il refuse de substituer la volonté générale à sa volonté privée » (2006, p. 175, notre traduction). Le commentateur semble aller un peu loin en inférant qu'étant donné que Rousseau refuse le don, il refuse de ce fait la vie de citoyen. Néanmoins, en suivant le raisonnement du promeneur solitaire dans la sixième promenade, il apparaît que l'auteur utilise cette anecdote comme point de départ afin d'illustrer une composante de son caractère :

Le résultat que je puis tirer de toutes ces réflexions est que je n'ai jamais été vraiment propre à la société civile où tout est gêne, obligation, devoir, et que mon naturel indépendant me rendit toujours incapable des assujettissements nécessaires à qui veut vivre avec les hommes. (Rousseau, 1965c, p. 113)

Ainsi, Rousseau ne peut pas se soumettre aux obligations de la société sans que cela affecte négativement le sentiment de son existence. Si on étudie uniquement les six premières promenades, il semble que la quête du soi de Rousseau le mène vers la réalisation que son être n'est pas compatible avec la société et que son sentiment d'existence a besoin de solitude pour s'épanouir.

Gauthier note pourtant que *Les Rêveries* ne se terminent pas avec l'extase de l'île de Saint-Pierre de la cinquième promenade, ni même avec le rejet des devoirs sociaux de la sixième promenade. L'examen de soi de Rousseau n'est pas complété et les promenades subséquentes viennent complexifier cet autoportrait. En effet, si les six

premières promenades peignent une image de Rousseau comme un être indépendant dont le sentiment d'existence est libéré du joug de la société, les quatre dernières promenades voient le retour d'un Rousseau comme être social. En particulier la dernière promenade dans laquelle Rousseau réaffirme son amour pour Madame de Warens. En effet, comme l'affirme Gauthier, « [cela] confirme plutôt la remarque de Rousseau dans les *Dialogues*, une remarque qui est clairement incompatible avec l'image de Jean-Jacques comme un solitaire » (2006, p. 173, notre traduction). Mais même avant cette ultime promenade, certaines anecdotes relatées dans *Les Rêveries* exposent, selon Gauthier, la réelle nature de l'auteur comme un être social. Par exemple, dans la septième promenade, Rousseau relate une randonnée en montagne dans laquelle il s'est retrouvé dans un endroit si éloigné qu'il croyait être seul, séparé de l'humanité. Cette croyance s'est vite dissipée lorsqu'il aperçut une manufacture à l'endroit où il pensait être dans un refuge isolé de tout l'univers (Rousseau, 1965c, p. 129). Il est intéressant de soulever la réaction de Rousseau face à cette découverte. Ce dernier n'a pas ressenti immédiatement de la déception, mais plutôt de la joie produite par le sentiment d'être parmi le genre humain. Même si cette joie n'a pas été de longue durée, elle semble peut-être indiquer que Rousseau demeure malgré tout « [le] plus sociable et le plus aimant des humains » (Rousseau, 1965c, p. 29). Un autre indice qui peint Rousseau comme un être social se trouve dans la neuvième promenade où l'auteur explique avoir payé un amuseur public afin qu'il distribue des prix à une vingtaine de jeunes filles qui passaient par là. Cette générosité de la part de Rousseau et la satisfaction qu'il a obtenue en organisant cette activité n'est pas la marque d'un solitaire.

Ces anecdotes remettent donc en question le portrait de Rousseau comme un solitaire, mais c'est véritablement la dernière promenade qui illustre, selon Gauthier, la réelle nature du penseur. Dans cette ultime promenade, Rousseau se remémore les moments passés en compagnie de Madame de Warens :

Il n'y a pas de jour où je ne me rappelle avec joie et attendrissement cet unique et court temps de ma vie où je fus moi pleinement, sans mélange et sans obstacle, et où je puis véritablement dire avoir vécu. (1965c, p. 166)

C'est à partir de cette dernière réflexion que Gauthier tire la conclusion que la nature de Rousseau n'est pas celle d'un solitaire, mais d'un amoureux (Gauthier, 2006, p. 182). Cela rend le destin de Rousseau encore plus tragique. Si la compagnie de Madame de Warens suffisait entièrement à Rousseau, cela n'était pas réciproque : « Ah, si j'avais suffi à son cœur comme elle suffisait au mien ! Quels paisibles et délicieux jours nous eussions coulés ensemble ! » (Rousseau, 1965c, p. 166) La place de Rousseau auprès de Madame de Warens fut un jour comblée par un autre et, à partir de ce moment et jusqu'au dernier, Jean-Jacques chercha en vain à retrouver cette fusion des âmes qu'il avait connue aux Charmettes. Gauthier croit ainsi que la dernière leçon de Rousseau met en lumière le fait que notre existence est relative et que notre être n'est pas entièrement en nous (Gauthier, 2006, p. 183). Lorsque Rousseau évoque la période qu'il a passé aux Charmettes, il est en effet difficile de le concevoir comme un individu solitaire : « Sans ce court mais précieux espace je serais resté peut-être incertain sur moi » (1965c, p. 166). À ce propos, Kelly note que toute sa vie, Rousseau a tenté de retrouver le bonheur vécu aux Charmettes (1987, p. 164).

En revanche, est-ce que cela implique, comme le croit Gauthier, que la nature de Rousseau est celle d'un être social ? Il est vrai que le commentateur soulève d'excellents points, mais, comme il l'indique lui-même, « une étape de plus aurait exposée l'illusion de l'*aimez-moi*, le cri duquel tous les langages sont nés » (2006, p. 189, notre traduction). Autrement dit, si la réflexion de Rousseau s'était poursuivie, elle aurait révélé que l'amour est une douce illusion dont il faut se libérer lorsqu'il cesse d'être source de bonheur. À ce propos, la relation que Rousseau a entretenue avec Madame de Warens, aussi révélatrice a-t-elle pu être, fut un jour rompue,

détruisant les illusions de Rousseau⁶⁶. Il faut toujours garder à l'esprit que la retraite de Rousseau n'est pas uniquement le fruit de sa volonté. Celui-ci désire toujours s'unir avec ses semblables à l'époque des *Rêveries*, mais, puisqu'il est incapable d'expérimenter une union positive dans l'amitié ou dans l'amour, il choisit de quitter la société pour embrasser la solitude. C'est donc en cessant de chercher un être comme lui, en éteignant finalement sa lanterne, que Rousseau peut enfin trouver la tranquillité (Rousseau, 1965c, p. 138). Ainsi, nous ne croyons pas que l'apparition du sentiment amoureux dans la dernière promenade remette en question la nature solitaire de Rousseau, cela expose plutôt en quoi le retour à la nature est une entreprise difficile puisqu'il faut parfois se détacher de ce qui jadis nous a rendu heureux : « Avec l'amour et l'amitié naissent les dissensions, l'inimitié, la haine. » (Rousseau, 1966, p. 278)

En somme, les analyses de Todorov et de Gauthier exposent les difficultés provenant du projet de retour à la nature, tant d'un point de vue pratique que théorique. Sur le plan pratique, même si Rousseau souhaite se détacher de l'humanité, une part de son être désire tout de même maintenir un contact avec le genre humain. L'espoir de voir l'homme moderne réformé et le souvenir des doux sentiments amoureux existent toujours dans l'esprit de Jean-Jacques. Ainsi, il est déchiré entre son être social et naturel. Sur le plan théorique, l'idée même d'effectuer un retour à la nature est problématique dans la pensée de Rousseau. L'existence de l'homme de la nature est révolue et le penseur genevois ne peut s'approprier l'indépendance et la pitié du sauvage sans créer une certaine tension. Par contre, c'est en explorant ces difficultés que l'on peut révéler la complexité du remède du solitaire et tenter d'atténuer le problème de la cohérence. Si d'un point de vue pratique, il est impossible de se détacher complètement de ses semblables, il est tout de même possible pour une

⁶⁶ « L'amour n'est qu'illusion ; il se fait pour ainsi dire, un autre univers ; il s'entoure d'objets qui ne sont point, ou auxquels lui seul a donné l'être, et comme il rend tous ces sentiments en images, son langage est toujours figuré ». (Rousseau, 1968, p. 741)

courte période de temps d'oublier la réalité sociale. Si l'unité de l'homme de la nature ne peut être retrouvée, il est tout de même possible d'épurer notre amour-propre afin de regagner une existence plus proche de la nature. Analyser ainsi, le remède du solitaire peut être interprété comme une invitation qui est en continuité avec la pensée de Rousseau.

2.4 Retour au problème fondamental

Il nous reste à évaluer si le retour à la nature, tel qu'interprété dans ce chapitre, représente une voie qui permet aux individus d'éradiquer ou d'atténuer la source de tous leurs maux : la division de l'existence. Est-ce que le retour à la nature comme épuration sociale et affaiblissement de l'imagination permet aux individus d'atteindre une unité temporelle et psychique ? Nous avons exposé au premier chapitre que c'est l'apparition de la dépendance envers autrui, en tant que produit de la société, qui peut être considérée comme le phénomène qui cause la désunion. Nous avons aussi insisté sur le rôle de l'imagination dans la perte d'unité. C'est donc cette dépendance et l'effet néfaste de l'imagination que le retour à la nature doit restreindre. Afin d'examiner si c'est le cas, nous allons étudier les différents aspects de notre interprétation du retour à la nature.

Le premier aspect de notre vision du retour à la nature est l'épuration de l'amour-propre. Il semble que cet aspect réponde en partie au problème de la dépendance psychologique. En limitant l'effet du social sur sa personne, Rousseau est capable de se libérer partiellement de l'importance des autres. Ses contemporains, comme il le dit lui-même, ne sont plus rien pour lui (Rousseau, 1965c, p. 29). De plus, l'épuration du social permet négativement de se rapprocher de l'unité originelle, car elle redonne

à l'individu son autonomie. Cela permet aussi à Rousseau d'être plus facilement satisfait puisqu'il n'a plus besoin d'être considéré par les autres comme une personne importante. Ainsi, à travers une étude de soi, il est possible d'identifier notre amour-propre et par le fait même, d'atténuer son influence. En limitant l'effet de l'amour-propre, on retrouve un état plus unifié. De plus, en se libérant du joug de l'opinion, le rapport au temps change. Au lieu que le temps soit fragmenté, il reprend son caractère originel en s'alignant sur le rythme des astres. À ce propos, l'une des premières actions que Rousseau entreprend dans sa réforme fut de se débarrasser de sa montre : « je vendis ma montre, en me disant avec une joie incroyable : “Grâce au ciel, je n'aurai plus besoin de savoir l'heure qu'il est !” » (Rousseau, 1965b, p. 63). Donc, au lieu de suivre cette « fausse sagesse qui nous jette incessamment hors de nous » (Rousseau, 1966, p. 92), Rousseau étend prudemment son existence en limitant les maux qu'une telle expansion peut produire.

Le second aspect est celui du vieillissement. Ce dernier participe à l'unité de l'individu de deux manières, l'une négative, l'autre positive. L'aspect négatif de la vieillesse est l'affaiblissement de l'imagination. Grâce à l'atrophie progressive de cette faculté, Rousseau se retrouve dans une position où son esprit est renvoyé vers la réalité tangible. Ne pouvant plus se perdre dans son imagination foisonnante, le promeneur solitaire se tourne vers une autre source de plaisir : l'herborisation. Ainsi, puisque « [c]elui qui n'imagine rien ne sent que lui-même » (Rousseau, 1974, p. 121), Rousseau en perdant cette faculté se rapproche de son être. Au final, il devient progressivement « seul au milieu du genre humain » (1974, p. 121).

L'aspect positif du vieillissement consiste paradoxalement dans la diminution des besoins physiques. Cela semble étrange parce que dans notre conception de la vieillesse, l'individu paraît avoir de plus en plus recours aux autres afin de satisfaire ses besoins. Par contre, il faut noter que dans l'esprit de Rousseau, le vieillissement est avant tout un phénomène naturel, donc bien équilibré. Dans le *Second Discours*,

Rousseau explique que dans le pur état de nature, la perte de facultés physiques qu'implique le vieillissement est contrebalancée par la diminution des besoins. Ainsi « [chez] les vieillards, qui agissent et respirent peu, le besoin d'aliments diminue avec la faculté d'y pourvoir » (Rousseau, 2008a, p. 73). Nous n'allons pas soutenir que la vieillesse selon Rousseau ouvre la voie à une forme d'autonomie physique. Selon notre interprétation, le vieillissement implique une diminution partielle des pulsions qui mène le promeneur solitaire vers la tranquillité. C'est peut-être l'oisiveté en tant que phénomène apparaissant à un âge avancé qui permet à Rousseau de renouer avec l'essence de son être, de retrouver l'unité perdue. Nous émettons l'hypothèse que par le vieillissement, Rousseau est mené naturellement vers l'oisiveté et cette oisiveté ou paresse active⁶⁷ est une indication que le penseur genevois se réapproprie l'unité temporelle. Il va donc de soi que dans ses vieux jours Rousseau s'adonne à l'herborisation, une activité qui convient parfaitement à son âme oisive : « [la] botanique est l'étude d'un oisif et paresseux solitaire » (Rousseau, 1965c, p. 127).

2.5 Conclusion

Nous avons interprété les dernières réflexions de Rousseau dans *Les Rêveries* comme une quête de soi l'amenant à renouer avec sa nature profonde. Autrement dit, il s'agit d'un retour à la nature qui permet de retrouver une unité dans l'existence. Après tant de tentatives visant à réformer la société, Rousseau choisit finalement d'être le

⁶⁷ Tel que décrit dans *Les Confessions*, l'oisiveté prisée par Rousseau n'est pas l'inaction, c'est plutôt le fait d'être actif, mais constamment libre de changer d'activités : « L'oisiveté que j'aime n'est pas celle d'un fainéant qui reste là les bras croisés dans une inaction totale, et ne pense pas plus qu'il n'agit. C'est à la fois celle d'un enfant qui est sans cesse en mouvement pour ne rien faire, et celle d'un radoteur qui bat la campagne, tandis que ses bras sont en repos. J'aime à m'occuper à faire des riens, à commencer cent choses et n'en achever aucune [...] » (Rousseau, 1965b, p. 463).

modèle d'un homme nouveau dédiant sa vie à la vérité, donc à la nature. En effet, « la Nature qui ne ment jamais » (Rousseau, 2008a, p. 66) est sa guide ; il est conscient « que la source du vrai bonheur est en nous, et qu'il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux » (Rousseau, 1965c, p. 40). Cette maxime peut paraître simple, mais son application est loin d'être facile. Le bonheur authentique dont il est question nécessite une autoréflexion qui, à elle seule, est l'œuvre d'une vie : « Est-il temps au moment qu'il faut mourir d'apprendre comment on aurait dû vivre ? » (Rousseau, 1965c, p. 51) Ainsi, même si Rousseau nous invite à entreprendre un retour à la nature, il ne nous cache pas les difficultés et les sacrifices de cette démarche. Les doux sentiments produits par la société ne lui sont pas étrangers, son existence a été marquée par l'amour et l'amitié. Or, ayant découvert que l'injustice et la dépendance produites par les sociétés modernes étouffent le sentiment d'existence, Rousseau ne peut plus vivre comme il avait vécu. Il quitte les hommes plutôt que de les voir souffrir :

je les [hommes] aime tous, et c'est parce que je les aime, que je hais l'injustice ; c'est parce que je les aime que je les fuis, je souffre moins de leurs maux quand je ne les vois pas. (Rousseau, 1965d, p. 197)

Ne pouvant plus supporter la contradiction au fondement de la société, Rousseau s'applique à retrouver un sentiment d'existence émancipée du genre humain. Au même titre que Philonenko, nous croyons que cette démarche d'émancipation est faite sur le modèle de la réforme :

la réforme morale qu'il [Rousseau] a suivie, loin de le conduire à une nouvelle culture l'a conduit à une nouvelle nature, nature qui n'est pas celle de l'homme antérieur à la culture, nature qui n'est pas celle à laquelle aboutit la culture et qui n'est pas l'état de nature usurpé de Hobbes, nature qui est celle que seule peut conquérir une âme ardente, guidée par le souci de la vérité, en dépit de tous les obstacles ou mieux à cause d'eux [...]. (Philonenko, 1974, p. 15)

Ce retour à la nature ne sera jamais un renouvellement à l'état originel, cette époque est révolue et il nous faut l'accepter. Néanmoins, cela n'implique pas que l'on doive se soumettre à l'état vil et contre nature dans lequel les sociétés modernes nous enferment. Si la société refuse la réforme afin de transformer le vice en vertu, nul ne peut nous empêcher de rétablir un ordre dans notre esprit, une disposition qui façonne chaque moment de notre existence, telle une mélodie. Bien qu'elle ne soit pas équivalente à la nature de l'homme originelle, la nouvelle individualité de Rousseau, atteinte grâce au procédé de retour à la nature, lui donne une unité dans l'existence qui est la condition pour jouir d'un bonheur pur et plein.

Vivre libre et peu tenir aux choses humaines est le meilleur moyen d'apprendre à mourir. (Rousseau, 1966)

CHAPITRE III

L'INDIVIDU SOCIAL ET POST-SOCIAL

À travers les cinq livres de l'*Émile*, Rousseau peint le portrait d'un être qui se développe en continuité avec la nature, qui a réussi ce qui semble si difficile : maintenir son naturel dans la société. Grâce au Gouverneur, qui n'est autre que Rousseau lui-même, Émile parvient à développer sa sociabilité sans anéantir sa nature. Il représente ainsi la possibilité d'une cohabitation positive entre nature et société. Ce que nous souhaitons accomplir dans ce troisième chapitre, c'est une analyse de la voie de l'individu social⁶⁸ telle qu'on la retrouve dans l'*Émile*, afin d'exposer, en premier lieu, la manière dont celle-ci répond au problème de la perte d'unité. Par la suite, nous utiliserons cette analyse afin de soutenir qu'il existe chez Rousseau une continuité entre la voie de l'individu social et celle du solitaire.

L'interprétation de la voie de l'*Émile* que nous défendons dans ce chapitre s'oppose à la conceptualisation de cette voie que l'on retrouve chez certains commentateurs de Rousseau⁶⁹, définissant cette dernière comme une réconciliation entre le remède politique et celui du solitaire. D'après notre interprétation, l'existence d'Émile représente effectivement l'union positive des inclinations naturelles et des penchants

⁶⁸ Nous avons choisi l'expression « individu social » afin de définir la voie de l'*Émile* puisqu'elle représente adéquatement ce que le personnage d'Émile est : « Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour habiter les villes. » (Rousseau, 1966, p. 267) Émile est cet individu qui a réussi à sauvegarder son être naturel malgré sa relation avec les autres. Il est donc resté « individu », puisqu'il ne peut être réduit à sa nationalité, et il est social puisque, pour reprendre les propos du Gouverneur, Émile doit vivre parmi les hommes où il puisse leur être utile si jamais ils ont besoin de lui (1966, p. 620).

⁶⁹ Nous avons particulièrement à l'esprit l'interprétation de Todorov (1985, p. 74), celle de Cooper (1999, p. 171) et dans une certaine mesure celle de Bloom (1979, p. 28) qui ont en commun de mettre de l'avant que la voie de l'*Émile* représente une possible synthèse entre la vie du citoyen et celle du solitaire, la fin des tensions entre ce qui est social et ce qui est naturel.

sociaux, mais cette harmonie ne doit pas être considérée comme permanente puisqu'elle n'équivaut pas à la fin des tensions. Au contraire, il serait plus juste d'interpréter cette voie telle un compromis, modérant le conflit sans pour autant le dissiper. Sans remettre en question le fait que les deux voies proposent différents types d'existence, nous défendons la thèse selon laquelle la voie de l'individu social et celle du solitaire représentent deux étapes d'une vie ; l'une durant laquelle on s'investit dans le monde et l'autre, qui succède à la première, à travers laquelle on retrouve notre unité naturelle. D'après notre analyse, la voie du solitaire se présente dans la pensée de Rousseau comme un remède qui peut succéder à la voie de l'individu social advenant la corruption de celle-ci. Autrement dit, si l'existence de l'individu social se voit pervertie par l'effet dévastateur des sociétés – ce qui se produit dans la suite de l'*Émile* intitulée *Émile et Sophie, ou les Solitaires* – l'individu peut se réfugier dans la solitude afin de retrouver une unité dans son existence.

Ce chapitre débutera par une exposition de la voie de l'individu social telle qu'on la retrouve dans l'*Émile*. Dans un deuxième temps, nous analyserons *Les Solitaires* afin de comprendre comment l'existence d'un individu peut être corrompue par la société. Dans un troisième temps, nous mettrons en lumière la continuité présente dans la pensée de Rousseau entre la voie de l'individu social et celle du solitaire, continuité qui révèle deux choses : la fragilité de la voie de l'*Émile* et l'instabilité de l'existence. En érigeant une continuité entre l'existence d'Émile et celle du solitaire, ce troisième chapitre expose en quoi l'existence d'un individu n'est jamais statique puisqu'un état peut toujours se transformer et appeler à un renouvellement de l'existence.

3.1 L'Émile et la voie de l'individu social

La voie de l'individu social présente dans l'*Émile* répond au problème de la perte d'unité en proposant une éducation qui limite la désunion de l'esprit en modérant et en contrôlant la socialisation de l'individu. Contrairement à la voie politique et à celle du solitaire qui répondent à la perte d'unité à l'aide d'un remède, la voie de l'individu social prévient l'apparition d'une division dans l'esprit de l'individu au moyen d'une éducation limitant le contact avec la société corruptrice. Comme l'affirme Allan Bloom dans son analyse de l'*Émile*, « [le] bon modèle d'éducation, celui qui est indépendant de la société, peut mettre un enfant en contact avec la nature sans être mélangé à l'opinion » (1979, p. 9, notre traduction). Cette éducation privée tente de soustraire l'enfant aux maux de la société en le maintenant aussi près de la nature⁷⁰ que possible. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'un remède, mais plutôt d'un programme pédagogique⁷¹ qui fonctionne en deux étapes : (i) par l'isolement de l'enfant durant son jeune âge, laissant le naturel s'épanouir, et (ii) par l'introduction progressive et contrôlée de ce dernier dans la société à l'adolescence. Ainsi, la première partie de l'éducation présentée dans l'*Émile* est essentiellement négative puisqu'il s'agit de sauvegarder la nature de l'enfant, de laisser l'amour de soi se développer librement. Ce n'est que lorsque l'individu s'ouvre naturellement à la société, durant son adolescence, que l'éducation devient positive. C'est à ce moment critique qu'il faut donner à l'individu des préférences et des principes permettant à sa

⁷⁰ Comme l'explique Nicolas Dent, l'éducation naturelle proposée par Rousseau n'implique pas un développement analogue à celui de l'homme dans l'état de nature. Lorsqu'il est question de ce qui est naturel dans l'éducation, Dent affirme avec justesse que Rousseau fait référence à ce qui participe au bien-être de l'individu (1988, p. 141).

⁷¹ Par l'utilisation du concept de « programme pédagogique » nous ne souhaitons pas soutenir que l'*Émile* représente un manuel d'éducation qu'il faut réellement appliquer. Cela serait une interprétation erronée des propos de Rousseau, qui, dans les *Lettres écrites de la montagne* explique son intention : « Il s'agit d'un nouveau système d'éducation, dont j'offre le plan à l'examen des Sages, et non pas d'une méthode pour les pères et les mères, à laquelle je n'ai jamais songé. » (1962, p. 169)

sociabilité de se développer en continuité avec sa nature (Bloom, 1979, p. 7). Comme Rousseau l'explique, « nous naissons pour ainsi dire deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre ; l'une pour l'espèce, et l'autre pour le sexe » (1966, p. 273). Suivant cette conceptualisation du développement de l'individu, l'éducation proposée par Rousseau tente d'harmoniser ces deux naissances afin d'éviter une fracture dans l'existence. L'objectif est d'unir positivement les pulsions naturelles avec le penchant pour la sociabilité. Nous allons donc expliquer par quelle méthode la voie de l'individu social propose de sauvegarder la nature de l'enfant tout en développant une sociabilité chez ce dernier.

3.1.1 La première naissance : l'individu naturel et l'éducation négative

J'appelle éducation positive, celle qui tend à former la connaissance des devoirs de l'homme. J'appelle éducation négative, celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connaissances, avant de nous donner ces connaissances, et qui prépare à la raison par l'exercice des sens. L'éducation négative n'est pas oisive, tant s'en faut ; elle ne donne pas des vertus, mais elle prévient les vices ; elle n'apprend pas la vérité, mais elle prévient l'erreur [...]. (Rousseau, 2012b, p. 46)

Si dans le *Second Discours* Rousseau décrit l'homme à l'origine comme un être dénué de moralité, dans l'*Émile* il développe une idée similaire selon laquelle l'enfant n'est pas à sa naissance un être moral : « Dépourvu de toute moralité dans ses actions, il ne peut rien faire qui soit moralement mal » (Rousseau, 1966, p. 111). L'auteur reprend ainsi le même schéma de développement que dans le *Second Discours* (de l'amoralité vers la moralité), mais appliqué dans un cadre individuel (Sosso, 1999, p. 111). Malgré leurs similarités, il faut être prudent lorsqu'on compare les deux œuvres puisque si le *Second Discours* est l'histoire de la dégénérescence du genre humain,

l'*Émile* est le récit d'un développement idéal permettant à un individu d'éviter l'effet dévastateur des sociétés modernes. De plus, l'éducation dite naturelle proposée par Rousseau implique certains artifices ; c'est une éducation cherchant à poursuivre l'œuvre de la nature et non à limiter l'individu à son état originel.

Comme nous l'avons indiqué, l'enfant n'est pas à l'origine un être moral ; il le devient uniquement lorsqu'il s'ouvre à ses semblables. Avant cette ouverture, l'éducation ne possède qu'un seul objectif : « Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur. » (Rousseau, 1966, p. 113) Ce principe englobe essentiellement l'éducation négative⁷² que l'on retrouve dans les trois premiers livres de l'*Émile*⁷³. Le Gouverneur doit donc organiser l'univers de l'enfant dans le but de laisser la nature s'exprimer librement. Or, afin que cette éducation négative produise un être bon, à la fois pour lui-même et pour les autres, il faut concevoir avec Rousseau que « les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain » (1966, p. 111). Ce passage est particulièrement éclairant puisqu'en plus de réaffirmer que la nature humaine est fondamentalement bonne, Rousseau souligne que cette bonté se retrouve encore dans les enfants des sociétés modernes⁷⁴. La thèse

⁷² Timothy O'Hagan note avec justesse que l'éducation négative de Rousseau comporte des éléments positifs : « As so often, Rousseau is carried by his provocative rhetoric beyond what he advocates in practice. Thus Book II [...] contains several positive lessons. » (2003, p. 45) Le Gouverneur donne en effet à Émile certains principes d'ordre moral (idée de la justice), mais toujours indirectement à l'aide de jeux ou de mises en situation et jamais sous forme de dogme.

⁷³ « Souvenez-vous toujours que l'esprit 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. Quand il ne saurait rien, peu m'importe, pourvu qu'il ne se trompe pas, et ne met des vérités dans sa tête que pour le garantir des erreurs qu'il apprendrait à leur place. La raison, le jugement, viennent lentement, les préjugés accourent en foule ; c'est d'eux qu'il le faut préserver. » (Rousseau, 1966, p. 220)

⁷⁴ Cette interprétation qui met de l'avant que dans l'enfant se retrouve l'homme originel est supportée par un passage de l'*Émile* dans lequel l'auteur expose sa conception de la nature à l'aide de l'analogie de la plante dont on gêne le développement : « La plante mise en liberté garde l'inclination qu'on l'a forcée à prendre ; mais la sève n'a point changé pour cela sa direction primitive ; et, si la plante continue à végéter, son prolongement redevient vertical. Il en est de même des inclinations des hommes. Tant qu'on reste dans le même état, on peut garder celles qui résultent de l'habitude, et qui sont le moins naturelles ; mais sitôt que la situation change, l'habitude cesse et le naturel revient.

de Rousseau est que l'enfant, laissé à lui-même dans un environnement contrôlé par le Gouverneur, ne développe pas d'attribut contraire à son existence. Autrement dit, dépourvu de sens moral et encadré (certains diraient insidieusement contrôlé) par le Gouverneur⁷⁵, l'enfant élevé selon les préceptes de l'éducation négative suit l'impulsion de l'amour de soi qui guide positivement son développement. Ainsi, l'éducation négative ne propose pas que le Gouverneur soit le maître de l'enfant puisque cela modifierait sa nature, il doit plutôt être le maître de son environnement⁷⁶. L'éducation négative est donc en continuité avec la thèse du *Second Discours* selon laquelle la nature humaine est bonne à l'origine et que c'est la société qui la corrompt.

Tout cela explique pourquoi l'éducation négative propose de perdre du temps au lieu de tenter de le maximiser (Rousseau, 1966, p. 112). En effet, si l'enfant est bon par nature et qu'il se développe par lui-même, l'objectif du Gouverneur est de maintenir le plus longtemps possible l'individu dans cette position, donc de perdre du temps. De plus, avant que l'enfant ait atteint l'âge de raison, il ne possède aucune défense face aux préjugés de la société (1966, p. 112). Pour reprendre de manière anachronique un vocabulaire médical, l'esprit de l'enfant ne possède pas les anticorps nécessaires – la raison – afin de distinguer la vertu du vice, la vérité de l'erreur⁷⁷.

L'éducation n'est certainement qu'une habitude. » (1966, p. 38) La nature est donc cette direction naturelle à laquelle les êtres tendent s'ils sont laissés à eux-mêmes. Dans le cadre de l'*Émile*, cela semble supposer que laissé à lui-même, l'enfant reprend ses penchants naturels. Or, cette liberté primitive n'est plus accessible dans la modernité, alors Rousseau propose la formation d'un univers contrôlé simulant certains aspects de l'état originel.

⁷⁵ À ce propos, O'Hagan affirme que : « The tutor has surrounded Emile, up to the age of twelve, by a world of artificial necessity, in which the child encounters obstacles which appear not to be willed by others, but rather to be the inevitable outcomes of the child's own behaviour. » (2003, p. 55) Ainsi, l'éducation négative suppose la mise en place d'un univers menant l'enfant vers la vertu sans pour autant l'enseigner tel un dogme.

⁷⁶ « Vous ne serez point maître de l'enfant, si vous ne l'êtes de tout ce qui l'entoure [...] ». (Rousseau, 1966, p. 115)

⁷⁷ Cela n'implique pas que selon Rousseau l'enfant n'est pas capable de raisonner, il affirme à ce propos : « Je suis cependant bien éloigné de penser que les enfants n'aient aucune espèce de

Ainsi, « perdre du temps » dans l'éducation négative permet de protéger l'enfant lorsqu'il est intellectuellement fragile. Rousseau est conscient de la difficulté que représente la réalisation d'une telle éducation : soustraire l'enfant à la corruption est une tâche colossale qui peut à tout instant échouer. Par contre, le penseur croit qu'il est plus aisé d'éviter la corruption que d'y remédier.

En somme, les trois premiers livres de l'*Émile* nous présentent un être qui a réussi à se maintenir dans ses premières inclinations, qui, sans rien connaître de la moralité, est demeuré bon pour sa personne puisqu'il est vertueux pour tout ce qui le touche personnellement (Rousseau, 1966, p. 271). Ignorant donc les relations qui constituent la communauté des hommes, Émile est seul dans la société. Malheureusement, cette situation ne peut durer puisqu'à l'intérieur d'Émile une pulsion s'enflamme et l'amène inévitablement vers autrui. La liberté radicale d'Émile ne peut subsister, car son être se transforme et ce changement anéantit la possibilité d'un bonheur indépendant de toutes relations, du moins, pour un certain temps.

3.1.2 La seconde naissance : l'individu social et l'éducation positive

Tant que sa sensibilité reste bornée à son individu, il n'y a rien de moral dans ses actions ; ce n'est que quand elle commence à s'étendre hors de lui, qu'il prend d'abord les sentiments, ensuite les notions du bien et du mal, qui le constituent véritablement homme et partie intégrante de son espèce. (Rousseau, 1966, p. 285)

À partir du quatrième livre de l'*Émile*, le programme pédagogique de Rousseau se transforme puisque l'enfant, s'approchant de l'âge adulte, ne peut plus être confiné

raisonnement. Au contraire, je vois qu'ils raisonnent très bien dans tout ce qu'ils connaissent et qui se rapporte à leur intérêt présent et sensible. » (1966, p. 133)

dans sa solitude. Il s'agit de cette seconde naissance signalée plus haut. Celle-ci représente un défi colossal pour le Gouverneur puisqu'elle porte l'individu vers les autres. En effet, une pulsion naturelle pousse Émile dans un milieu artificiel, dans un univers qui n'est plus sous le contrôle du Gouverneur. Si la première éducation d'Émile lui a permis de sauvegarder le plus possible son être dans ses premières dispositions (amour de soi), l'éveil sexuel implique nécessairement l'apparition d'une forme d'amour-propre. Donc, puisque le Gouverneur ne peut empêcher l'apparition de l'amour-propre, il doit lui donner une forme précise qui ne place pas Émile en contradiction avec lui-même (Rousseau, 1966, p. 275). Ainsi, c'est l'éveil inévitable de l'amour-propre et la possibilité de façonner son développement qui explique que l'éducation d'Émile se transforme. L'imagination, comme nous le verrons, tient un rôle central dans cette tentative de façonner l'amour-propre.

Dans les sections suivantes, nous exposerons, dans un premier temps, la manière dont l'éducation proposée par Rousseau cherche à limiter l'éveil de l'imagination afin de maintenir le plus longtemps possible l'enfant dans l'innocence. Dans un deuxième temps, nous expliquerons comment la pédagogie de Rousseau propose d'utiliser l'imagination naissante de l'adolescent afin qu'il s'attache émotionnellement à ses semblables. Dans un troisième temps, nous exposerons par quel procédé l'éducation positive réussit à transformer les pulsions sexuelles du jeune homme en sentiment amoureux, et ce en peignant un objet imaginaire ayant pour vocation de capter l'attention d'Émile. Notre intuition est que l'éducation positive proposée par Rousseau a comme objectif premier de guider l'imaginaire du jeune homme afin qu'il développe des principes moraux et des préférences qui favorisent son unité d'existence.

3.1.2.1 L'imagination et l'innocence prolongée

Les instructions de la nature sont tardives et lentes ; celles des hommes sont presque toujours prématurées. Dans le premier cas, les sens éveillent l'imagination ; dans le second, l'imagination éveille les sens ; elle leur donne une activité précoce qui ne peut manquer d'énerver, d'affaiblir d'abord les individus, puis l'espèce même à la longue. (Rousseau, 1966, p. 279)

L'imagination est, dans la pensée de Rousseau, une faculté dangereuse, mais nécessaire en société puisqu'elle permet de tisser des liens moraux entre les individus. Il va donc de soi que Rousseau analyse en profondeur les effets de cette faculté dans les premières pages du livre quatrième de l'*Émile*, livre dans lequel la moralité fait son entrée. Pour Christopher Kelly, le programme pédagogique de Rousseau tente, le plus possible, de ralentir l'éveil de l'imagination ainsi que de restreindre sa portée (1987, p. 82). En plus de limiter la production de désirs et d'angoisses dépassant la réalité tangible⁷⁸, restreindre la portée de l'imagination permet de maintenir le plus longtemps possible l'individu dans l'enfance. Comme l'affirme Pierre Burgelin :

le précepteur d'Émile, loin d'ouvrir à son élève le paradis de l'imagination, lui en interdit l'enfer et envisage l'accès au bonheur par une méthode tout inverse : il recherche à toujours rétrécir le monde imaginaire aussi près que possible du réel. (1973, p. 170)

Selon le penseur genevois, l'imagination peut, si elle est excitée trop tôt, mener prématurément l'enfant vers l'âge adulte. Rousseau affirme ainsi qu'on a tendance à se tromper sur les causes de cette seconde naissance de l'homme « et [à] souvent

⁷⁸ Selon Bloom, si Rousseau refuse qu'Émile s'adonne à la lecture dans sa jeunesse c'est précisément pour limiter les productions de l'imagination : « They [les livres] excite the imagination, increasing thereby the desires, the hopes, and the fears beyond the realm of the necessary. All of Emile's early rearing is an elaborate attempt to avoid the emergence of the imagination, which, according to the *Discourse on the Origins of Inequality*, is the faculty that turns man's intellectual progress into the source of his misery. » (1979, p. 7)

attribuer au physique ce qu'il faut imputer au moral » (Rousseau, 1966, p. 279). Ce que Rousseau tente d'expliquer dans cet extrait, c'est que l'environnement dans lequel l'enfant grandit peut accélérer l'éveil des sens en excitant l'imagination. À titre d'exemple, il explique que les enfants qui grandissent au sein des peuples « grossiers et simples » maintiennent leur innocence beaucoup plus longtemps que les peuples policés puisque leur imagination n'est jamais enflammée. Rousseau croit que plus on s'applique à retarder chez l'enfant la conscience de son sexe, plus l'individu acquiert de la vigueur (1966, p. 280). Chez les peuples dont les mœurs sont simples, ce sont les sens qui éveillent l'imagination, c'est le corps qui, au moment prescrit par la nature (1966, p. 273), mène l'individu vers l'univers moral. C'est tout le contraire chez les peuples policés qui, à cause de leurs mœurs dépravées, éveillent prématurément l'imagination de l'enfant et, par le fait même, stimulent les sens. C'est donc avec justesse que Philonenko affirme que « Rousseau insiste fortement sur le rôle de l'*imagination* à l'œuvre aussi bien dans le brutal désir du sexe que dans l'amour-propre ou la société » (1984a, p. 178). En substance, dans la pensée de Rousseau, l'éveil prématuré de l'imagination accélère l'ouvrage de la nature, ce qui affaiblit physiquement l'individu⁷⁹. De plus, Rousseau croit que de retarder l'éveil des désirs charnels possède d'autres avantages en lien avec le développement moral de l'individu. C'est ce que nous allons analyser dans la prochaine section.

⁷⁹ « Consultez l'expérience, vous comprendrez à quel point cette méthode insensée accélère l'ouvrage de la nature et ruine le tempérament. C'est ici l'une des principales causes qui font dégénérer les races dans les villes. Les jeunes gens, épuisés de bonne heure, restent petits, faibles, mal faits, vieillissent au lieu de grandir, comme la vigne à qui l'on fait porter du fruit au printemps languit et meurt avant l'automne ». (Rousseau, 1966, p. 279)

3.1.2.2 Le sentiment d'amitié

Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour, c'est l'amitié. Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe. (Rousseau, 1966, p. 285)

L'ouverture aux autres est un moment critique dans le développement de l'adolescent ; c'est à cet instant qu'il tisse des liens sociaux et qu'il construit sa moralité. En effet, si la moralité n'est pas naturelle à l'homme, telle que le croit Rousseau, elle est essentiellement produite par un environnement qui détermine sa pente. Malgré l'artificialité de la moralité, Rousseau désire tout de même faire d'Émile un être ayant développé un sentiment de bienveillance envers le genre humain. Le défi du Gouverneur est donc imposant puisqu'il doit cultiver ce sentiment moral à l'intérieur d'une société dans laquelle les rapports sociaux mènent l'humanité dans une guerre de tous contre tous.

Dans l'*Émile*, le Gouverneur cultive la moralité de l'enfant en orientant la faculté d'imagination de ce dernier afin que celle-ci produise une image représentative de la condition humaine, une image qui rende compte de la souffrance de l'humanité :

quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé. (Rousseau, 1966, p. 288)

L'obstacle initial à cette sensibilité est le désir charnel puisque le penseur croit que les jeunes gens qui s'éveillent trop tôt à ce désir deviennent « impatients, vindicatifs, furieux ; leur imagination, pleine d'un seul objet ; se [refuse] à tout le reste » (Rousseau, 1966, p. 286). L'idée défendue ici par Rousseau est que notre regard est

limité et que le désir charnel inonde notre esprit jusqu'à le rendre aveugle à tout le reste. Il s'agit ainsi d'un autre avantage de l'innocence prolongée, car cela permet « de jeter dans le cœur du jeune adolescent les premières semences de l'humanité » (Rousseau, 1966, p. 285). Par contre, cette innocence prolongée n'est pas en soi suffisante puisqu'Émile doit aussi développer une image représentative de l'humanité, image qui révèle adéquatement la condition humaine. Rousseau affirme ainsi que c'est « la faiblesse de l'homme qui le rend sociable » (1966, p. 286), c'est cette faiblesse que nous partageons qui nous rassemble et non les besoins communs qui nous lient uniquement par intérêts. Il faut donc éviter qu'Émile soit entouré de personnes qui, par orgueil, cherchent à se placer au-dessus de la condition humaine, comme les riches et les puissants⁸⁰. Cette faiblesse humaine, Émile l'a déjà expérimentée, il sait ce qu'est la souffrance, mais avant l'adolescence, « l'enfant n'imaginant point ce que sentent les autres ne connaît de maux que les siens » (Rousseau, 1966, p. 288). Ainsi, chez Rousseau, la commisération, le fait d'être touché profondément par la douleur d'un autre, exige l'action de l'imagination puisque cette faculté nous permet d'imaginer les maux que nous ne ressentons pas. Sans ce mouvement de soi vers l'autre, la souffrance d'autrui à très peu d'emprise sur nous puisqu'elle est uniquement limitée au sentiment de pitié naturelle.

Récapitulons, Émile, en vertu de son âge, expérimente l'éveil de sa sociabilité. Cet éveil est potentiellement dangereux puisque (i) si Émile est mené par ses désirs charnels, il sera aveugle à l'humanité et n'aura de regard que pour la personne convoitée ; (ii) si Émile est entouré d'individus puissants ou riches, il ne développera pas une image représentative de la condition humaine, il sera insensible à la faiblesse de la majorité. De plus, comme l'indique Bloom, si l'enfant côtoie des personnes

⁸⁰ « Les hommes ne sont naturellement ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches ; tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce ; enfin, tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme ; voilà de quoi nul mortel n'est exempt. Commencez donc par étudier de la nature humaine ce qui est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité ». (Rousseau, 1966, p. 288)

riches et puissantes, cela risque de créer un sentiment d'envie envers leur situation, sentiment qui enflammera son amour-propre (1979, p. 17). Compte tenu de ces dangers, l'objectif du Gouverneur est de guider le regard d'Émile, et plus particulièrement son imagination, vers des objets auxquels il peut s'identifier et envers lesquels il peut développer des sentiments de bonté, d'humanité, de compassion et de bienfaisance (Rousseau, 1966, p. 289). Ces sentiments, que l'on peut englober sous le terme de commisération, sont une extension de la pitié naturelle, mais appliquée à l'humanité grâce à l'exercice de l'imagination qui nous transporte hors de nous en nous identifiant avec l'être souffrant⁸¹.

Toutes ces réflexions sur le développement moral de l'individu sont résumées par Rousseau en trois grandes maximes que nous allons exposer sommairement. Selon la première, il faut se mettre à la place du plus misérable et non de celui qui est le plus grand ou le plus riche. Le lien qui nous unit aux grands et aux riches est un lien d'intérêt, empoisonné par l'envie, tandis que le contact avec les gens simples et misérables est désintéressé et sincère. La seconde maxime insiste sur la reconnaissance de l'instabilité de l'existence. Autrement dit, il faut être conscient que l'univers dans lequel nous existons peut à tout moment changer, que l'avenir est incertain. Cet état d'esprit produit selon Rousseau un être plus sensible envers les malheureux puisqu'il a la croyance que cette misère pourrait potentiellement être la sienne⁸². La troisième maxime affirme que l'homme est le même dans tous les états et

⁸¹ Dans le quatrième livre de l'*Émile*, Rousseau semble suggérer que l'enfant ne possède pas de pitié avant l'éveil de l'imagination : « nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui » (1966, p. 289). Cette affirmation entre en conflit avec les propos de Rousseau dans le *Second Discours*, qui définissent l'homme de la nature comme un être capable de pitié. Laurence Cooper répond à cette tension en affirmant que la pitié qu'Émile développe durant son adolescence n'est pas celle de l'homme de la nature, c'est une pitié comme commisération, ce que le sauvage ne peut développer (1999, p. 97). Ainsi, il y aurait chez Rousseau deux types de pitié : l'une, naturelle et limitée, et l'autre, créée par la faculté d'imagination, qui est plus englobante.

⁸² Il est intéressant de remarquer que dans *Les Solitaires* Rousseau fait écho à cette seconde maxime. En effet, lorsqu'il est question de cette maxime dans l'*Émile*, Rousseau affirme que nul ne peut savoir où le destin d'Émile va le guider : « si dans un mois il sera riche ou pauvre, dans un an peut-être il ne ramènera point sous le nerf de bœuf dans les galères d'Alger » (1966, p. 291) et c'est ce qui se produit

que la souffrance d'un malheureux n'est pas moins grande lorsque ce dernier ignore ce qu'est le bien-être. La seule différence entre le malheur du puissant et celui du faible est que la peine du riche lui vient de lui-même tandis que l'infortune du misérable provient des choses, de la rigueur de son existence (Rousseau, 1966, p. 293). Ce principe a comme objectif d'empêcher qu'Émile ne s'enferme dans une classe sociale particulière ; Émile doit côtoyer autant le grand que le faible. De plus, puisqu'Émile sait que le malheur transcende les classes, il ne sera pas envieux du sort des riches et des grands. En somme, ces maximes cherchent à développer chez le garçon de la commisération envers ses semblables. Cette commisération nécessite l'action de l'amour-propre⁸³ puisqu'elle implique une comparaison, mais, selon Rousseau, celle-ci n'est pas négative pour l'unité d'Émile puisqu'elle n'est pas associée à l'envie, ni même à la recherche d'une plus grande richesse. Si Émile se compare à d'autres, cette comparaison n'entraîne qu'un jugement relatif à la situation moins avantageuse dans laquelle ces personnes se trouvent.

Cela dit, même si Émile est disposé à être compatissant envers ses semblables, on ne peut s'empêcher d'interpréter cette comparaison avec autrui comme une action contenant une forme d'orgueil. Il nous semble qu'en se considérant comme étant dans une meilleure situation que les autres, l'amour-propre d'Émile est nécessairement excité et cela peut l'amener à développer de l'arrogance⁸⁴. Rousseau était conscient de cette difficulté ; c'est pourquoi il affirme qu'un des plus grands dangers de son

dans *Les Solitaires* : Émile devient un esclave dans un bateau qui le mène finalement à Alger (Rousseau, 2007, p. 110). Cet écho nous porte à croire que ce qu'Émile doit accomplir dans *Les Solitaires*, c'est d'accepter l'enseignement de la seconde maxime. Il est aussi possible d'apercevoir une réaffirmation de cette maxime dans *Les Rêveries*, lorsque Rousseau affirme avoir « appris à porter le joug de la nécessité sans murmure » (1965c, p. 138).

⁸³ « Active human compassion (as opposed to animal compassion described in the *Discourse on the Origins of Inequality*) requires imagination and *amour-propre* in addition to the instinct for self-preservation. » (Bloom, 1979, p. 18)

⁸⁴ À ce propos, Rousseau indique que « ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend méchant est d'avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup d'opinions » (1966, p. 277).

éducation est qu'Émile, en constatant la supériorité de sa situation, soit tenté de croire qu'il la mérite plus que les autres : « En les plaignant il les méprisera, en se félicitant il s'estimera davantage ; et, se sentant plus heureux qu'eux, il se croira plus digne de l'être. » (1966, p. 319) Le penseur semble croire que ce possible éveil de l'orgueil sera limité par l'éducation politique d'Émile, qui lui montrera que l'état d'infériorité dans lequel tant d'hommes vivent n'est pas le fruit de leur nature, mais plutôt le résultat des institutions avilissantes dans lesquelles ils sont contraints d'exister (Rousseau, 1966, p. 306).

3.1.2.3 Sophie et le sentiment amoureux

Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne, il n'est plus un être isolé, son cœur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections de son âme naissent avec celle-là. Sa première passion fait bientôt fermenter les autres. (Rousseau, 1966, p. 277)

Les désirs provenant de l'éveil sexuel ne peuvent être étouffés éternellement et Émile, qui jusqu'à présent n'entretenait que très peu de relations avec ses semblables, aspire à s'unir avec une autre personne. Rousseau perçoit des dangers dans cette recherche puisqu'elle risque de mener Émile vers le libertinage, ce qui l'empêcherait de goûter « le suprême bonheur de la vie » (Rousseau, 1966, p. 428) qu'est une relation amoureuse. La solution à ce problème est loin d'être simple, puisque les désirs sexuels qui poussent Émile vers l'autre sont naturels. Par le fait même et étant donné le contexte social, la nature cesse d'être une guide assurée et peut potentiellement être néfaste pour l'individu. D'autre part, comme l'explique Rousseau, il n'est pas possible d'utiliser un discours rationnel pour détourner le jeune homme du libertinage, puisque ces leçons sont « sans raison pour son âge » (1966, p. 426). Le

penseur croit que le discours rationnel est inefficace puisqu'il ne touche pas profondément le jeune homme, il ne possède aucune charge émotive. Devant ce problème, Rousseau propose de rendre Émile « sage en le rendant amoureux » (1966, p. 428). Autrement dit, l'auteur croit qu'en attisant le sentiment amoureux d'Émile, il est possible de le mener vers une relation participant à son bonheur. Nous allons donc analyser comment Rousseau propose de rendre Émile amoureux et en quoi cela participe positivement à son existence.

C'est en manœuvrant l'imagination d'Émile que Rousseau développe chez ce dernier un sentiment amoureux. Puisque l'objectif est d'éviter que le jeune homme s'adonne au libertinage, Rousseau peint dans son esprit l'image d'une compagne, qu'il nomme Sophie, ayant un caractère si rare qu'aucune personne, ou presque, ne peut satisfaire ce portrait :

Il n'importe que l'objet que je lui peindrais soit imaginaire, il suffit qu'il le dégoûte de ceux qui pourraient le tenter, il suffit qu'il trouve partout des comparaisons qui lui fassent préférer sa chimère aux objets réels qui le frapperont : et qu'est-ce que le véritable amour lui-même, si ce n'est chimère, mensonge, illusion ? (Rousseau, 1966, p. 430)

La transformation entre l'éducation négative et positive est ici manifeste ; Rousseau commence par une éducation aussi près de la nature que possible, mais change éventuellement de technique en produisant des illusions⁸⁵ dans l'esprit d'Émile afin de le guider vers la vertu⁸⁶. Cette transformation, bien qu'étonnante, favorise le

⁸⁵ Paola Sosso développe une idée similaire lorsqu'elle affirme que « face au désir amoureux naissant, le pédagogue décide de recourir justement aux chimères pour éviter une périlleuse perte de contrôle sur les sentiments : les illusions, véritable essence de l'amour, deviennent un modèle idéal utile pour l'éducation comme force préfiguratrice de l'objet d'amour [...] » (1999, p. 128).

⁸⁶ Le concept de vertu renvoie dans ce contexte à une force de caractère qui permet à la personne dite vertueuse de résister à ses penchants primaires. Ainsi, si l'éducation d'Émile cherche à faire de lui un être vertueux, cela implique qu'elle tente de lui donner la force nécessaire afin de surmonter ses pulsions primaires : « Qu'est-ce que l'homme vertueux ? C'est celui qui sait vaincre ses affections ; car alors il suit sa raison, sa conscience ; il fait son devoir, il se tient dans l'ordre, et rien ne l'en peut écarter. » (Rousseau, 1966, p. 583)

développement d'Émile en sublimant ses pulsions grossières en désirs qui participent au final à son bonheur. Pour Laurence Cooper, l'acte de sublimation est chez Rousseau « le mécanisme par lequel les énergies sexuelles moralement neutres se transforment en amour louable » (1999, p. 83, notre traduction). Ainsi, par la sublimation de ses pulsions, Émile devient amoureux de l'image de Sophie, une compagne qui sera éventuellement capable de satisfaire les préférences que le Gouverneur a lui-même produites dans l'esprit du jeune homme. Or, la faculté d'imagination, qui représentait jusqu'à présent un danger pour l'éveil prématuré des sens, est éventuellement employée par le Gouverneur pour réprimer les sens (Rousseau, 1966, p. 431) et mener Émile vers une relation vertueuse. À ce propos, Bloom affirme que :

From imagination thus purified and exalted comes the possibility of Emile's first real relationship with another human being, i.e., a freely chosen enduring union between equals based upon reciprocal affection and respect, each treating the others as an end in himself. (1979, p. 22)

Bloom soulève ici un point généralement négligé par de nombreux commentateurs : le fait que Sophie est la seule personne avec qui Émile entretient une réelle relation sociale. Émile travaille dans la communauté et il doit être disponible si jamais ses concitoyens ont besoin de lui (Rousseau, 1966, p. 620), mais c'est uniquement avec Sophie qu'il développe un vrai lien social. En effet, puisque le Gouverneur manipule l'univers d'Émile, il ne peut être son égal. Seule Sophie est l'égale d'Émile et sans cette relation, ce dernier ne serait pas considéré comme un individu social. À première vue, il peut sembler étrange de considérer que la relation intime qu'Émile entretient avec Sophie est suffisante pour faire de lui un être social. Or, Rousseau associe, dans le *Second Discours*, l'émergence de la société comme phénomène avec le regroupement permanent d'une famille :

l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments 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 étaient les seuls liens. (2008a, p. 114)

Il semble que dans l'*Émile*, Rousseau désire promouvoir la régénérescence de ces petites sociétés familiales (Rousseau, 1966, p. 599), sans doute parce qu'elles rassemblent le meilleur de la nature et de la société.

Or, il est difficile d'identifier dans la pensée de Rousseau une justification expliquant pourquoi le Gouverneur cherche à sublimer les pulsions sexuelles de l'adolescent en sentiment amoureux, d'autant plus que le penseur admet lui-même que ce sentiment n'est qu'illusion. Même si Rousseau critique fortement les mœurs libertines de son époque, il reste nébuleux face à la valeur du sentiment amoureux. Nous suggérons que le développement de ce sentiment amoureux implique chez Rousseau deux bienfaits : d'une part, cela permet à l'individu de devenir maître de ses sens et d'autre part, cela limite la dépendance envers autrui.

Si, dans l'état originel, les pulsions sexuelles de l'être humain sont naturellement limitées par sa solitude, dans l'état civil, et plus particulièrement dans l'état moderne, ces désirs ne possèdent aucune frontière. Par conséquent, l'individu qui ne contrôle pas ses désirs se retrouve dans une course effrénée à travers laquelle il cherche incessamment à assouvir ses pulsions. Au final, cela rend l'individu esclave de lui-même. Grâce à son enseignement, Émile est conscient que ses pulsions peuvent l'assujettir et c'est pourquoi il demande au Gouverneur de le protéger contre celles-ci, de l'empêcher d'être leur esclave (Rousseau, 1966, p. 426). Ainsi, en élevant les désirs d'Émile, le Gouverneur lui donne une emprise sur ceux-ci, il peut limiter la force de ses pulsions brutes et aspirer à une relation amoureuse qui, elle, peut être satisfaite. Cooper développe un argument similaire lorsqu'il affirme que par la sublimation des désirs bruts :

higher capacities can be made to extend and/or deepen *amour de soi* and to shape *amour-propre* in such a way as to make it the source of loving rather than irascible social passions. (1999, p. 83)

Par conséquent, un des bienfaits de l'élévation des désirs est de donner à Émile la possibilité d'être maître de lui-même.

L'individu qui laisse ses pulsions gouverner son existence n'est pas uniquement esclave de lui-même, il devient dépendant des autres afin d'assouvir ses penchants. Comme l'explique Rousseau, « plus il [l'homme] augmente ses attachements, plus il multiplie ses peines » (1966, p. 582). Ce phénomène représente un problème puisqu'Émile ne peut rester seul, mais le Gouverneur ne veut pas pour autant qu'il développe des relations qui l'enchaînent et finissent par devenir un obstacle à son bonheur. La solution n'est pas d'éviter toute dépendance, puisque cela est impossible pour un être social, mais plutôt de limiter l'attachement à une seule personne : Sophie. Ainsi, l'union entre Sophie et d'Émile permet à ce dernier⁸⁷ de satisfaire ses désirs qui ont été élevés vers le sentiment amoureux sans pour autant avoir à développer d'autres relations intimes. Comme l'indique Bloom, la famille chez Rousseau devient, ou plutôt redevient, le fondement d'une communauté saine (1979, p. 22) et par le fait même, elle limite la dépendance envers autrui. De plus, puisqu'Émile ne doit plaire qu'à Sophie, son amour-propre n'est jamais enflammé par

⁸⁷ Si de nombreux aspects de ce qui est proposé dans l'*Émile* peuvent nous sembler extravagants, ceux-ci s'accordent en grande partie avec le reste de la pensée de Rousseau, formant une certaine unité. Par contre, un tel argument ne peut pas être formulé envers la place assignée à la femme dans l'*Émile* puisque ce traitement entre en conflit avec la conceptualisation de l'espèce humaine que l'on retrouve dans le *Second Discours*. En effet, si Rousseau n'introduit pas dans le *Discours sur l'inégalité* de différences significatives entre l'homme et la femme de l'état de nature (2008a, p. 114), les considérant tous les deux comme des êtres désirant la liberté, il attribue pourtant à la femme en société un certain penchant pour la docilité (1966, p. 480). Certains commentateurs ont tenté d'atténuer cette tension (Jonas, 2016), mais nous rejetons une telle entreprise puisqu'elle donne à la pensée de Rousseau une forme qui altère son propos. Il faut avoir à l'esprit, comme le note avec justesse Todorov, que « Rousseau est, par ailleurs, contre l'égalité des sexes » (1985, p. 86).

l'opinion publique⁸⁸. L'objectif est donc de limiter les liens sociaux d'Émile au minimum requis pour faire de lui un être social (liens familiaux) puisque tout ce qui est superflu peut potentiellement exciter son amour-propre et produire de la dépendance. À ce propos, la relation qu'Émile entretient avec Sophie n'est pas le seul exemple de tentatives du Gouverneur cherchant à limiter la dépendance envers autrui. Dans la prochaine section, nous allons exposer les différentes manières dont l'éducation d'Émile cherche à limiter une telle dépendance.

3.1.3 Émile et la dépendance envers autrui

L'éducation offerte par le Gouverneur cherche à limiter la dépendance envers autrui dans les différentes sphères de l'existence de l'individu. D'un point de vue religieux, l'enseignement spirituel présent dans l'*Émile* accorde, à l'individu qui l'accepte, l'autorité interprétative envers la parole de Dieu. Ainsi, Émile n'est pas assujéti à une secte religieuse puisqu'ultimement, il possède l'autorité sur le sujet : « ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, il l'écrit au fond de son cœur » (Rousseau, 1966, p. 275). D'un point de vue civil, l'indépendance est acquise à travers l'enseignement politique présent dans l'*Émile* qui résume les grandes thèses du *Contrat social*. Le Gouverneur libère Émile « des préjugés nationaux » (1966, p. 617) et du cloisonnement que cela implique en exposant d'une part les conditions qui rendent légitime un État (règne de la volonté

⁸⁸ Peut-être que cette lecture de l'*Émile* ne rend pas compte du pessimisme de l'auteur envers la possibilité de développer une relation amoureuse sans enflammer l'amour-propre. En effet, ce dernier affirme que le sentiment amoureux implique une part de préférence, donc de comparaison : « Pour être aimé, il faut se rendre aimable ; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables ; de là les premières comparaisons avec eux, de là l'émulation, les rivalités, la jalousie. » (Rousseau, 1966, p. 278) Il semble donc qu'au fondement même du sentiment amoureux, il y a ce phénomène de comparaison qui est extrêmement dangereux selon Rousseau.

générale à travers le contrat social) et d'autre part la situation moderne dans laquelle aucun gouvernement ne satisfait ces conditions. En effet, puisqu'aucun État n'est mené par la volonté générale, Émile les perçoit tous comme plus ou moins illégitimes et ce faisant, il se protège d'un nationalisme qui l'enchaînerait émotionnellement à un État injuste. Cet esprit cosmopolite est renforcé par les voyages d'Émile, lui exposant la diversité des formes de gouvernement (1966, p. 596). À la suite de ces voyages, Émile « rapporte dans son pays l'avantage d'avoir connu les gouvernements par tous leurs vices, et les peuples par toutes leurs vertus » (1966, p. 617). Ainsi, Émile aime les hommes, mais non leurs institutions qui les enchaînent. Or, Émile n'est pas pour autant délivré de tous devoirs envers ses concitoyens puisque l'un de ses devoirs est d'aimer ceux et celles l'ayant protégé lorsqu'il était jeune et faible :

Il t'importe d'être où tu peux remplir tous tes devoirs ; et l'un de ces devoirs est l'attachement pour le lieu de ta naissance. Tes compatriotes te protégèrent enfant, tu dois les aimer étant homme. (1966, p. 620)

Ce devoir d'attachement représente l'un des rares aspects rapprochant l'existence d'Émile avec celle du citoyen, à la différence que le citoyen aime ses concitoyens et les institutions de l'État tandis qu'Émile aime ses concitoyens malgré leurs institutions. Du point de vue du travail, l'indépendance se traduit à travers le métier de menuisier qu'exerce Émile. Comme Patricia Line, nous croyons que Rousseau choisit ce métier parce que cela engendre très peu de dépendance (Lines, 2009, p. 54). Même si l'agriculture se présente comme un travail plus près de la nature, la menuiserie est un métier plus avantageux puisqu'il donne de la mobilité à Émile, ce qui participe grandement à son indépendance (Rousseau, 1966, p. 253). De plus, comme Philonenko, nous croyons que ce travail permet à Émile d'éviter les maux produits par la prévoyance, puisqu'il peut aisément trouver une source de revenus (1984b, p. 163). Au final, il n'y a que deux personnes envers qui Émile développe une dépendance : le Gouverneur et Sophie. Dans la suite de ce chapitre, nous

exposerons comment cette double dépendance est source de malheur pour Émile dans *Les Solitaires*.

3.2 Émile : être naturel et social

À l'aune de l'opposition établie par Rousseau entre la nature et la société dès les premières pages de son traité de l'éducation (Rousseau, 1966, p. 38), comment doit-on interpréter le personnage d'Émile ? Certains commentateurs soutiennent que ce dernier représente une possible réconciliation entre l'existence complètement dénaturée du citoyen et la vie dépouillée d'artifices du solitaire, un être qui aurait concilié morale et liberté, société et nature. Tzvetan Todorov affirme ainsi, lors de son analyse de la voie de l'individu social⁸⁹, que « [cette] réconciliation des deux contraires, cette intégration de l'idéal naturel dans le réel social, Rousseau va la tenter dans l'*Émile* » (1985, p. 74). La thèse défendue par Todorov est que la voie de l'individu social unit l'indépendante naturelle avec la dépendance sociale⁹⁰ sans pour autant produire une fracture dans l'esprit de l'individu. Toujours selon le commentateur, l'individu social peut vivre heureux même dans une société non légitime ne respectant pas les préceptes exposés dans *Du Contrat social*. Dès lors que les institutions le protègent de la violence des particuliers, Émile sera suffisamment libre pour atteindre le bonheur (Todorov, 1985, p. 85).

⁸⁹ Todorov utilise l'expression « individu moral » pour faire référence à la voie de l'*Émile*.

⁹⁰ Bloom développe une idée similaire à Todorov, mais il est plus prudent puisque s'il admet qu'Émile représente une fusion entre le solitaire et le citoyen, il affirme aussi qu'Émile ne peut posséder l'unité entière du solitaire et du citoyen : « Emile stands somewhere between the citizen of the *Social Contract* and the solitary of the *Reveries*, lacking something of each. » (1979, p. 28)

Todorov a raison de souligner qu'Émile représente la possibilité de vivre une existence unifiée à l'intérieur de la société, sans pour autant être complètement dénaturé. En limitant la dépendance d'Émile, tout en lui donnant des préceptes moraux qui s'harmonisent avec sa nature (sentiments d'amitié et amoureux), le Gouverneur répond au problème de la perte d'unité en prévenant l'apparition des maux. Par contre, le fait d'interpréter l'existence d'Émile, telle une réconciliation entre l'indépendance du solitaire et la sociabilité du citoyen, est problématique puisque cela ne rend pas compte de l'instabilité de cette voie. Cette instabilité témoigne d'une tension toujours présente et potentiellement dangereuse entre la voie sociale et celle du solitaire. En effet, même si les intérêts et les devoirs d'Émile sont dans un état d'harmonie, cet équilibre demeure extrêmement fragile. Ainsi, à travers l'*Émile*, Rousseau insiste à plusieurs reprises sur la fragilité de son programme pédagogique, qui peut à tout moment échouer (1966, p. 79,111,231,274,437). Ainsi, il nous semble erroné de considérer cette voie comme une réconciliation puisqu'elle n'implique pas la fin des conflits entre nature et société, mais plutôt un équilibre précaire. À tout instant, l'amour-propre d'Émile peut se transformer en orgueil ou ses inclinations naturelles peuvent entrer en conflit avec les devoirs qu'exige la vie en société, détruisant dans les deux cas l'harmonie de son existence. C'est donc cette instabilité qui résulte de la tentative d'unir nature et société qui nous amène à rejeter la lecture de Todorov. Contrairement à ce dernier, nous ne croyons pas que la voie de l'*Émile* réussit à « remédier à la rupture entre nature et société » (Todorov, 1985, p. 77), il s'agit plutôt d'un apaisement précaire des tensions.

Compte tenu de cette fragilité, il nous semble plus juste de définir la voie de l'individu social comme un compromis entre les penchants sociaux et les inclinations naturelles. Ainsi, nous sommes en accord avec Philonenko lorsqu'il affirme que :

le Traité de l'éducation [l'*Émile*] est moins une doctrine qu'un traitement permettant à l'homme de vivre dans une société gangrénée, et comme tout traitement il s'agit d'un *compromis* [...]. (1984a, p. 125)

l'idée étant qu'en tant que compromis, la voie de l'individu social ne fait que réprimer le conflit qui peut à tout moment réapparaître. Si dans son enfance, Émile était protégé de l'influence de la société, dès qu'il commence à tisser des liens avec les autres, il devient potentiellement sujet à la corruption. Ainsi, même si l'État dans lequel Émile vit le protège de la violence de ses semblables, cet État, par sa forme, peut à tout moment mettre Émile en contradiction avec lui-même. Il ne faut jamais oublier que pour Rousseau, c'est l'influence insidieuse de la société qui est extrêmement dangereuse. Sans qu'ils en soient conscients, la société moderne entraîne les hommes dans une opposition constante, elle développe leur orgueil ainsi que leur vanité et tout cela peut affecter l'unité d'un individu, même un être aussi exceptionnel qu'Émile.

En revanche, ces considérations ne devraient pas nous amener à exclure la voie de l'individu social comme une réponse pertinente au problème de la perte d'unité. En divisant le développement de l'individu en deux grandes étapes, l'une pour la nature, l'autre pour la société, la voie de l'Émile permet en effet d'accommoder le besoin naturel de liberté et l'attrait de la vie sociale. L'équilibre est peut-être fragile, mais la vie champêtre et familiale d'Émile et de Sophie demeure le portrait le plus positif de l'existence que l'on peut trouver dans l'œuvre de Rousseau. Le bonheur du couple semble de loin supérieur à l'existence du promeneur solitaire ou à celle du citoyen. Peu d'entre nous seraient satisfaits dans la solitude ou dans un État contrôlant tous nos désirs, alors que la perspective d'une existence familiale et champêtre nous est plus acceptable. Si l'existence du citoyen et celle du solitaire sont plus stables, la vie de l'individu social est, pour sa part, plus sujette au « suprême bonheur ». Dans la prochaine section, nous allons étudier *Les Solitaires* afin de comprendre les possibles dangers provenant de l'instabilité de l'existence d'Émile.

3.3 *Émile et Sophie ou Les Solitaires*

Tout s'est évanouï comme un songe ; jeune encore j'ai tout perdu, femme, enfans, amis, tout enfin, jusqu'au commerce de mes semblables. Mon cœur a été déchiré par tous ses attachements [...]. (Rousseau, 2007, p. 53)

Dans le second livre des *Confessions*, Jean-Jacques Rousseau annonce une suite à l'*Émile* dans laquelle il souhaite exposer la maxime selon laquelle il faut « éviter les situations qui mettent nos devoirs en opposition avec nos intérêts » (1965a, p. 96). Selon le penseur genevois, une telle situation engendre insidieusement des individus injustes et méchants. Cette maxime nous semble une reformulation d'une critique déjà formulée par Rousseau selon laquelle la société nous met en contradiction avec nous-mêmes, et ce en nous imposant des devoirs contraires à nos intérêts ou des intérêts contraires à nos devoirs. Comme nous l'avons exposé dans le premier chapitre, la situation de l'homme moderne est particulièrement déplorable puisqu'il se trouve dans une position où ses intérêts privés entrent constamment en contradiction avec ses devoirs sociaux. Par le fait même, l'homme moderne ne peut à la fois être bon pour lui-même et bon pour les autres. Le remède politique répond à ce problème en alignant les intérêts personnels sur les devoirs civils, éliminant la distance entre ces deux penchants. Pour sa part, le promeneur solitaire rejette l'artificialité des devoirs en s'adonnant entièrement à ses intérêts privés ainsi qu'en laissant libre cours à sa bonté originelle. Or, en tentant d'unir les intérêts personnels avec les devoirs familiaux, Émile se retrouve dans une situation précaire qui peut potentiellement engendrer cette situation de contradiction avec soi-même, hautement critiquée par le penseur genevois. Dans cette section, nous exposerons le destin d'Émile dans *Les Solitaires* et la manière dont son existence fut corrompue par la contradiction entre ses inclinations naturelles et ses devoirs sociaux.

Dès les premières pages des *Solitaires*, Émile, qui est devenu le narrateur du récit, expose son triste sort à travers des lettres qu'il envoie au Gouverneur. Il explique que son bonheur fut ruiné par trois événements : le départ du Gouverneur, la perte d'un enfant et l'adultère de Sophie. Émile considère l'abandon du Gouverneur comme l'événement fondateur de son malheur, celui qui engendra sa misère : « Sans votre retraite je serois heureux encore ; mon fils vivroit peut-être, [...]. Sa mère, vertueuse et chérie vivroit elle-même dans les bras de son époux. » (Rousseau, 2007, p. 57) Émile écrit donc au Gouverneur pour condamner l'abandon, lequel a laissé sa famille exposée à la corruption de la société : « en l'abandonnant vous m'avez fait plus de maux que vous ne m'aviez fait de biens en toute ma vie » (2007, p. 57).

À première vue, le récit des *Solitaires* semble remettre en question la valeur de l'éducation offerte à Émile, comme si Rousseau souhaitait appliquer une critique d'envergure à son programme pédagogique. Or, nous croyons qu'une analyse de l'*Émile* annonce déjà le récit des *Solitaires* et le malheur qui attend le couple. La fin du traité de l'éducation est particulièrement révélatrice puisqu'il se termine par une demande de la part d'Émile, qui somme le Gouverneur de continuer de diriger sa vie et celle de Sophie : « Conseillez-nous, gouvernez-nous, nous serons dociles : tant que je vivrai, j'aurai besoin de vous. » (Rousseau, 1966, p. 629) Par cette affirmation, Rousseau révèle à quel point Émile est dépendant du Gouverneur ; il ne peut concevoir son existence sans ce dernier et c'est exactement ce qui cause son malheur dans *Les Solitaires*⁹¹. En effet, après le départ du Gouverneur et la perte d'un enfant, Émile choisit de quitter l'existence paisible de la campagne pour aller vivre en ville, croyant que cela aidera Sophie à surmonter son mal. Ce choix s'avèrera fatal puisque c'est en ville qu'une distance entre le couple se forme et pousse Sophie dans les bras

⁹¹ Si, en limitant la dépendance à deux personnes, le Gouverneur peut mieux contrôler l'amour-propre d'Émile, en contrepartie ce dernier sera nécessairement désorienté si l'une de ces deux personnes quitte son univers. Selon nous, cette possibilité représente un problème de taille pour la voie de l'individu social. Il est donc intéressant que Rousseau ait choisi d'étudier cet abandon dans *Les Solitaires*.

d'un autre (Rousseau, 2007, p. 58). Ainsi, laissé à lui-même et face à l'épreuve de la perte d'un enfant, Émile choisit la distraction de la ville au lieu de prendre en mains son malheur. Au final, incapable de bien diriger sa vie dans l'adversité, Émile néglige Sophie, laquelle se retrouve finalement enceinte d'un autre. Cet acte détruit l'unité déjà fragile du couple et mène Émile vers l'exil. Il est intéressant de noter la force de l'effet corrupteur de la ville qui réussit à pervertir le lien quasi parfait qui existait entre Sophie et Émile. Insidieusement, les liens sociaux qu'Émile et Sophie ont développés en ville les ont divisés. Ainsi, ce n'est pas parce qu'une société nous protège de la violence des autres qu'elle nous permet de nous développer librement. L'effet corrupteur de la société est beaucoup plus subtil ; c'est pourquoi nous acceptons souvent nos chaînes sans murmure.

L'exil est la première réponse d'Émile face à son mal, mais cette action n'est pas pour autant salvatrice puisqu'il devient sujet à la nostalgie. Il n'est donc pas capable de suivre les préceptes de la seconde maxime qui demande d'accepter l'instabilité de l'existence. Puisqu'Émile ne peut se détacher de sa dépendance envers Sophie, son existence est noircie par le regret et la mélancolie. Nous croyons que c'est précisément cette seconde dépendance qui mène Émile en contradiction avec lui-même. En effet, d'un côté, la nature indépendante d'Émile, qui est restée partiellement intacte grâce à l'éducation négative, le pousse à satisfaire ses intérêts privés ; mais sa seconde nature, provenant de l'éducation positive, lui donne des devoirs conjugaux qui dans *Les Solitaires* entrent en conflit avec ses intérêts. Émile est ainsi dans une situation d'opposition avec lui-même, il ne peut à la fois être bon pour lui-même et bon pour les autres⁹². L'unité fragile d'Émile est donc fissurée et

⁹² Judith Shklar défend une lecture plus positive des *Solitaires*, affirmant que ce récit montre comment Émile peut, grâce à son éducation, surmonter ses malheurs : « The letters are addressed to the tutor in order to allow Emile to explain how his life collapsed as soon as his mentor left him, and how in spite of disaster his good education saved him. Having lost everything, he was still self-possessed and uncrushed by despair. » (2009, p. 234) Cette thèse peut aussi être soutenue par une lettre de David Hume décrivant le projet de Rousseau dans *Les Solitaires* (Lecercle, 1969, p. 351). Il est vrai que plus le récit avance, plus Émile prouve sa capacité à la résilience.

Les Solitaires, en tant qu'œuvre inachevée⁹³, ne nous donnent pas un remède à cette rupture de l'existence. C'est pour combler ce vide que nous proposons de nous tourner vers la voie du solitaire. Nous croyons que la route empruntée par Rousseau à la fin de sa vie peut s'appliquer à Émile dans *Les Solitaires*. Après tout, la situation du Rousseau des *Rêveries* et celle de l'Émile des *Solitaires* ne sont pas si différentes, les deux êtres se retrouvant dans un état où leur rapport à la société est source de malheur. Si Émile ne peut plus maintenir sa relation avec Sophie, Rousseau ne peut plus côtoyer ses anciens amis. Ils doivent donc repenser leur existence à l'aune de cette nouvelle situation⁹⁴. Les deux êtres sont ainsi dans une position où ils ne peuvent compter que sur eux-mêmes pour transformer leur rapport à l'existence ; Rousseau n'a plus d'ami et Émile n'a plus de maître. Jean-Louis Lecercle va plus loin que nous en affirmant, dans son analyse des *Solitaires*, qu'« Émile est Jean-Jacques » (1969, p. 355), que les deux individus fusionnent dans *Les Solitaires*. Ils sont tous deux dans une situation d'agitation qui appelle un éventuel apaisement (Lecercle, 1969, p. 355). Rousseau parvient finalement à cet apaisement par l'entremise d'un retour à la nature, par une redécouverte du pur sentiment d'amour de soi. Il nous semble que le récit des *Solitaires* appelle à un dénouement similaire. Encore plus que Rousseau, Émile s'est détaché physiquement de la société en quittant sa patrie. Tout ce qui constitue encore un obstacle à son unité, c'est cette dépendance envers autrui. S'il effectue un retour à la nature, il retrouvera son état originel (amour de soi) et par le fait même, il coupera enfin les derniers liens qui le lient à la société.

⁹³ Dans son introduction aux *Solitaires*, Frédéric Eigeldinger évoque les possibles fins de ce récit en se basant sur différents fragments de l'œuvre de Rousseau (2007, p. 24). Étant donné que le contenu de ces fragments est extrêmement mince, nous fondons uniquement notre analyse des *Solitaires* à partir des deux premières lettres de cet ouvrage.

⁹⁴ Paola Sosso établit un rapprochement similaire entre *Les Solitaires* et *Les Rêveries* (Sosso, 1999, p. 133). Voir aussi l'introduction des *Solitaires* de Frédéric Eigeldinger pour un lien intéressant entre ce texte et les écrits autobiographiques de Rousseau (Eigeldinger, 2007, p. 35).

3.4 L'individu post-social

J'ai bu l'eau d'oubli ; le passé s'efface de ma Mémoire et l'univers s'ouvre devant moi. [...] En rompant les nœuds qui m'attachoient à mon pays je l'étendois sur toute la terre, et j'en devenois d'autant plus homme en cessant d'être Citoyen. (Rousseau, 2007, p. 102)

D'après notre lecture, la destruction de l'unité d'Émile dans *Les Solitaires* est un autre exemple chez Rousseau illustrant l'instabilité de l'existence. Dans *Du Contrat social*, le penseur met ainsi en garde le lecteur face à l'impermanence d'un gouvernement mené par la volonté générale en affirmant qu'« il doit arriver tôt ou tard que le prince opprime enfin le souverain et rompe le traité social. C'est là le vice inhérent, et inévitable, dès la naissance du corps politique » (2012a, p. 71). Si dans le *Contrat social* la corruption du corps politique est présentée telle une fatalité, dans *Les Solitaires*, Rousseau cherche plutôt à exposer la possibilité de la corruption de la voie de l'individu social. Malgré cette distinction, les deux textes illustrent l'instabilité de l'existence, l'un dans la sphère publique, l'autre dans la sphère privée. En revanche, cette éventuelle corruption n'implique pas pour autant qu'il faille abandonner tout projet de réforme. Le récit des *Solitaires* doit être interprété comme une prise de conscience face à l'avilissement potentiel de l'existence et non l'expression d'un pessimisme radical. À ce propos, si dans les premières pages des *Solitaires*, l'existence d'Émile est misérable, à mesure que le récit progresse, on le voit reprendre en main son destin, démontrant du même coup la qualité de son éducation. Par ailleurs, même si l'unité d'Émile et de Sophie est éventuellement détruite, les moments qu'ils ont passés ensemble ont été source de bonheur⁹⁵. À ce propos, l'une des thèses fondamentales de l'*Émile* est qu'une éducation doit toujours

⁹⁵ À noter que l'on peut mettre de l'avant un argument similaire en ce qui concerne la corruption inévitable du corps politique telle que décrite dans *Du Contrat social*. Même si le gouvernement est inévitablement corrompu, la période durant laquelle la volonté générale est respectée représente une époque inestimable pour les citoyens.

viser le bonheur direct, celui qui peut être atteint dans le présent et non la perspective d'un bonheur futur :

Que faut-il donc penser de cette éducation barbare qui sacrifie le présent à un avenir incertain, qui charge un enfant de chaînes de toute espèce, et commence par le rendre misérable, pour lui préparer au loin je ne sais quel prétendu bonheur dont il est à croire qu'il ne jouira jamais ?
(Rousseau, 1966, p. 91)

Or, dans *Les Solitaires* Émile n'est manifestement plus heureux, il est rongé par la nostalgie qui entrave son bonheur présent. Des chaînes le lient à la société et ce faisant, il ne peut retrouver le pur sentiment de l'existence. Nous soutenons que ce changement de situation, présenté dans *Les Solitaires*, nous permet d'obtenir une image plus complète de l'individu, qui expose toutes les facettes de l'être humain. Ainsi, si dans sa jeunesse l'individu est essentiellement indépendant et que dans l'adolescence et l'âge adulte, il devient un être social, nous avançons qu'après s'être investi dans le monde et avoir subi les effets dévastateurs de la société, il peut renouer avec son indépendance passée à travers un retour à la nature. Selon notre interprétation, la voie du solitaire peut être empruntée par un être social dont l'existence fut corrompue par la société. Ce retour à la nature permettra à cette personne de retrouver son indépendance naturelle et par le fait même, son unité d'existence. Il est important de noter que si Émile n'avait pas éprouvé la corruption de la société, le retour à la nature ne ferait que limiter son bonheur en compagnie de Sophie. Cet exil dans la solitude doit donc être interprété comme le dernier recours d'un être désirant retrouver une unité dans son existence et non une étape nécessaire au développement de l'individu.

Dans le cas d'Émile, ce retour à l'existence unifiée doit passer par la destruction des illusions de l'amour⁹⁶. En effet, si à l'origine cette illusion est mise en place afin

⁹⁶ Notre lecture des *Solitaires* s'oppose à celle proposée par O'Hagan puisque ce dernier affirme que Rousseau cherche dans *Les Solitaires* à développer une idée semblable à celle que l'on retrouve à la fin

qu'Émile puisse surmonter les dangers du libertinage, celle-ci devient dans *Les Solitaires* un obstacle à son bonheur. Un peu à l'image de Rousseau qui s'étudie afin de séparer le naturel de l'artificiel, Émile doit revenir en lui pour se débarrasser des illusions qui sont source de malheur. Sans cette épuration, il restera dépendant de ce sentiment et le bonheur lui sera toujours refusé. Il est important de noter que ce retour à la nature ne doit pas être considéré comme un nouvel état permanent. D'après notre interprétation, s'inspirant d'une analyse d'Antoine Hatzenberger (2009, p. 284), l'unité naturelle qu'Émile doit retrouver dans *Les Solitaires* représente une étape nécessaire afin de se rendre potentiellement disponible à d'autres relations⁹⁷. L'idée étant qu'une fois l'unité naturelle retrouvée, l'individu peut de nouveau s'unir avec un être. Ainsi, contrairement au Rousseau des *Rêveries* qui se sent persécuté par la société, Émile peut développer de nouvelles relations avec ses semblables, surmonter la corruption et les illusions à travers un retour à la nature et éventuellement, retourner vers le genre humain, mais avec la conscience de l'instabilité de l'existence. Cependant, peut-être que l'être qui a retrouvé la douceur de son existence purifiée ne voudra plus quitter cet état et choisira de vivre éternellement en exil plutôt que d'exister dans une société impliquant nécessairement des compromis.

3.5 Conclusion

Dans ce troisième chapitre, nous avons exposé comment la voie de l'Émile répond au problème de la perte d'unité en proposant une éducation en deux temps : l'une

de *Julie*. Selon O'Hagan, Julie et l'Émile des *Solitaires* arrivent à la conclusion que dans un monde corrompu, il n'y a que dans l'illusion que l'on peut trouver un bonheur (1999, p. 104).

⁹⁷ Certains fragments de la possible fin des *Solitaires* vont dans ce sens, décrivant la réunion de Sophie et d'Émile (Eigeldinger, 2007, p. 26).

négative, respectant la liberté de l'individu, et l'autre positive, développant chez l'individu une sociabilité saine. Émile représente ainsi la possibilité d'une union positive entre nos inclinations naturelles et nos penchants sociaux. Cet équilibre est rendu possible par l'orientation de la faculté d'imagination qui permet au Gouverneur de développer chez Émile de la commisération pour ses semblables et de l'amour pour Sophie. En développant ces sentiments, le Gouverneur donne à Émile des principes moraux et des préférences qui viennent compléter l'œuvre de la nature.

Nous avons aussi soutenu une continuité entre la vie de l'individu social et celle du solitaire. Cette conceptualisation du rapport entre les deux voies explique pourquoi nous rejetons l'interprétation de l'*Émile* comme une réconciliation entre l'existence du solitaire et celle du citoyen. L'*Émile* expose en effet une possible cohabitation entre nature et société, mais comme l'explique Rousseau dans *Les Solitaires*, cette liaison est fragile et peut éventuellement produire une division dans l'existence de l'individu. Ainsi, n'étant plus capable de vivre en société, l'être dont l'existence a été corrompue doit retrouver une unité et l'exil se présente alors comme un remède précieux. Il nous semble que l'exil d'Émile peut être interprété comme une troisième étape à son éducation durant laquelle il doit réapprendre à vivre avec lui-même. Si l'éducation négative est l'expression de la nature de l'enfant et l'éducation positive la tentative d'une liaison favorable entre cette nature et la société, la troisième éducation, l'éducation par la solitude, est la première vraie expression de la liberté d'Émile. En dehors du cadre établi par le Gouverneur et éloigné des contraintes de la société civile, Émile peut enfin mener sa vie en toute autonomie. Il est, pour la première fois de son existence, réellement conscient de sa liberté.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous avons présenté une analyse de la pensée de Rousseau qui pose, au centre de notre réflexion, un problème, celui de la perte d'unité et qui examine deux réponses possibles face à ce dernier : le remède du solitaire et celui de l'individu social.

En analysant le *Second Discours*, nous avons montré comment, selon Rousseau, le mal s'est insidieusement inséré dans l'univers de l'espèce humaine, comment un être bon et libre est devenu cruel et dépendant. Ainsi, l'histoire de l'humanité, selon la vision de Rousseau, est le récit d'une accumulation d'artifices qui a finalement divisé l'esprit de l'homme entre son égoïsme naturel et son penchant pour la sociabilité, créant ce que nous avons nommé un égoïsme social. Si l'homme de la nature possédait une unité d'existence due à son autarcie, l'égoïsme social de l'homme moderne anéantit toute possibilité d'atteindre une unité interne puisque ce dernier recherche le contact avec les autres tout en désirant être au-dessus d'eux. De cette contradiction interne naissent l'injustice, l'inégalité et la distance entre être et paraître ; l'homme moderne tente de bénéficier de l'aide de son voisin sans rien lui donner en retour, il désire tout ce qui peut lui faire ressentir sa supériorité et, à travers ses efforts de distinction, il feint de s'intéresser au malheur d'autrui.

Malgré que l'humanité soit défigurée et, par le fait même, dépossédée de la pureté de son sentiment d'existence, elle possède toujours en son sein les reliques de sa nature originelle. Ainsi, en réalignant notre existence sur la voie tracée par la nature, il semble possible de retrouver une unité interne. C'est précisément cette possibilité qui pousse Rousseau à promouvoir une réforme se manifestant à travers une identification et une libération des artifices engendrés par la société. Ce remède aux maux sociaux, que nous interprétons comme un retour à la nature, n'est pas sans

obstacles. Au contraire, certains passages de l'œuvre de Rousseau n'autorisent pas la restauration de l'unité originelle (Rousseau, 2008a, p. 125). Devant cette aporie, nous avons proposé une lecture de ce retour qui met en lumière ses limites et son caractère individuel. En effet, ce dernier n'aboutit pas à un nouvel état permanent, il s'exprime plutôt en épisodes temporellement et physiquement limités dans lesquels l'individu s'émancipe de la contradiction de la société. En outre, par l'affaiblissement des facultés virtuelles (imagination) provoqué par le vieillissement, l'individu est ramené involontairement vers une existence plus naturelle.

Il existe aussi une autre voie chez Rousseau, celle de l'individu social (*Émile*) que nous avons interprétée comme un compromis entre les penchants naturels et les inclinations sociales de l'être humain. Ainsi, un enfant élevé dans une relative liberté et qui est prudemment introduit dans la société peut réussir à équilibrer son besoin de liberté avec son désir d'être parmi ses semblables. En revanche, notre analyse a révélé que cette union demeure fragile, que l'instabilité de l'existence et l'effet corrupteur des sociétés peuvent compromettre cet équilibre entre nature et société, créant cette situation de contradiction avec soi-même si critiquée par Rousseau. L'individu sujet à ce déséquilibre devra mobiliser la force nécessaire afin de renouer avec son être naturel, autrement il se verra dépossédé de son unité d'existence et il sera atteint par tous les maux qui affligent l'homme moderne. Ainsi, les deux voies ne sont pas tant deux trajets distincts, que deux moments possibles d'une même vie : l'un dans lequel on tente d'unir notre liberté naturelle avec les contraintes de la vie en société et l'autre, répondant à l'échec du compromis, menant vers une tentative de retour à la nature.

Si jusqu'à présent, nous sommes resté volontairement muet sur l'application possible de notre analyse de la pensée de Rousseau au contexte contemporain, nous souhaitons clore ce mémoire en comblant ce manque. Pour ce faire, nous allons, dans un premier temps, brièvement revenir au problème fondamental qu'est la perte d'unité, afin

d'évaluer si la critique que Rousseau exprime envers la société qui lui est contemporaine est applicable à la nôtre. Dans un deuxième temps, nous considérerons le remède du solitaire et la complexité que représente la réalisation d'un tel projet. Dans un troisième et dernier temps, nous examinerons la voie de l'*Émile* et plus particulièrement les conséquences théoriques qui découlent de l'échec possible de cette voie.

À première vue, la critique que Rousseau formule envers la société moderne demeure toujours utile puisqu'elle nous amène à nous demander s'il existe un principe qui unit l'existence de l'être humain à notre époque. Possède-t-il, dans son for intérieur, quelque chose qui guide positivement sa vie ? Si la réponse à cette question est le désir d'être mieux considéré ou un appétit insatiable pour la richesse et les honneurs, l'humanité ne se trouve pas aujourd'hui dans une meilleure situation que l'homme moderne. Rappelons que selon Rousseau, l'homme moderne est lié à ses semblables par un égoïsme social, une pulsion contradictoire qui le pousse à vivre parmi le genre humain (social), tout en souhaitant être au-dessus de ses confrères (égoïsme). C'est de cette pulsion contradictoire que peuvent naître l'injustice et l'inégalité, puisqu'un être entièrement naturel ne s'intéresse pas à la distinction et un individu complètement social ne peut supporter l'injustice et l'inégalité parmi ses pairs. Donc, si l'inégalité et l'injustice ne peuvent s'instituer dans l'expérience humaine qu'à condition que l'homme soit divisé entre sa sociabilité et son égoïsme, compte tenu de l'injustice et de l'inégalité qui règnent toujours dans nos communautés, il semble que les États contemporains rassemblent eux aussi les êtres humains en attisant leur désir individuel de supériorité.

Naturellement, nos communautés ont grandement évolué depuis les écrits de Rousseau, mais considérons pour un moment, à titre de postulat, que les sociétés contemporaines ne sont pas mieux organisées que les États du XVIII^e siècle, que l'être humain de notre époque est lui aussi dépossédé de son unité d'existence

puisque les États actuels ne seraient qu'un agrégat d'individus dont les rapports factices sont animés par le désir de supériorité. Face à ces problèmes, Rousseau peint deux voies possibles à l'individu⁹⁸ : le remède du solitaire et la voie de l'individu social. L'individu dépossédé de son unité doit donc choisir entre tenter de vivre parmi les hommes, tout en limitant l'effet corrupteur de la société (*Émile*), ou tenter de s'émanciper de la société afin de renouer avec ses penchants naturels (*Rêveries*).

La voie du solitaire est, pour le dire simplement, draconienne. Quel type d'individu aurait la détermination nécessaire afin de s'éloigner de la communauté compte tenu de tous les bienfaits qu'elle procure ? La réponse est simple : un être qui souffre, non seulement à cause de sa grande sensibilité face aux injustices et aux inégalités, mais aussi en vertu de son imagination débridée, source pour lui d'une angoisse sociale. Autrement dit, le besoin d'exil peut être provoqué à la fois par le refus de participer à la condition servile dans laquelle les êtres humains sont placés (Rousseau, 1965d, p. 197) et par l'expression démesurée, mais involontaire, d'une imagination enflammée qui rend impossible un rapport positif avec autrui (Rousseau, 1965c, p. 48). Si l'on met souvent en lumière les aspects positifs de l'imagination (créativité), on oublie que cette faculté, laissée à elle-même, peut créer dans l'esprit de l'individu des chimères altérant ses rapports avec autrui – chimères de l'imagination qui aboutissent à ce que l'on nomme aujourd'hui l'anxiété sociale.

On serait tout de même porté à critiquer celui ou celle qui, face à son incapacité de supporter les maux provenant de la société, choisit de s'exiler et d'abandonner le genre humain. Mais la réforme personnelle que Rousseau nous invite à effectuer n'implique pas d'abandonner entièrement l'humanité puisque, comme il l'affirme :

Il y a telle circonstance où un homme peut être plus utile à ses concitoyens hors de sa patrie que s'il vivait [dans] son sein. Alors il doit

⁹⁸ Il existe aussi la voie politique (*Du Contrat social*) que nous n'avons pas analysée dans ce mémoire.

n'écouter que son zèle et supporter son exil sans murmure ; cet exil même est un de ses devoirs. (1966, p. 620)

Même si à l'époque des *Rêveries*, Rousseau affirme que tout ce qui lui est extérieur lui est étranger (1965c, p. 34), l'analyse de Todorov montre bien que le penseur maintient toujours une communication (restreinte) avec ses semblables ; il espère encore voir cette humanité se réformer. Encourager l'adoption de cette réforme chez ses semblables peut même être interprété comme un des objectifs des *Rêveries*. En effet, en illustrant le bonheur d'une existence indépendante des considérations sociales, Rousseau développe chez le lecteur cette soif pour un état plus naturel. C'est donc à l'extérieur de la communauté que le penseur peut réellement être utile à ses concitoyens. Il remplit son devoir envers eux en leur montrant un autre type d'existence possible, dénuée de jalousie et d'ambitions malsaines. Ainsi, même si le remède du solitaire suppose de délaisser l'implication politique, cette voie n'exige pas de couper tous les ponts avec la société ou même d'abandonner ses semblables à leur misère. Tout en maintenant une distance à l'égard de la société afin de restreindre l'expansion de l'amour-propre, le solitaire peut animer ce goût pour une existence plus naturelle et révéler à ses semblables comment les institutions sociales favorisent l'inégalité, l'injustice et la distance entre être et paraître.

À l'image de Rousseau, une personne désirant restreindre son amour-propre peut s'adonner à l'herborisation, activité qui, selon l'auteur, a le bénéfice de calmer une imagination pervertie par l'angoisse (1965c, p. 118). L'intérêt de l'étude de la botanique, dans le cadre d'un retour à la nature, est l'absence de volonté individuelle dans l'objet d'étude, garantissant l'isolement existentiel. Or, peu importe l'activité, ce qui est primordial c'est d'effectuer des actions sans « motif d'intérêt ou de vanité » (1965c, p. 127), des activités que l'on entreprend pour soi-même. Il n'y a qu'à travers ces activités libérées du regard des autres que l'on peut retrouver l'unité psychique. Tant que nous agissons pour l'approbation ou la distinction, il est impossible de ressentir le pur sentiment d'existence.

Le rapport au temps doit aussi être repensé. Tout comme Rousseau qui se débarrasse de sa montre, l'individu qui souhaite retrouver son être naturel doit se réapproprier l'oisiveté créative de l'enfant, une paresse active qui n'est pas la fainéantise du bourgeois, mais l'expression d'un être indépendant ne travaillant que lorsqu'il le désire réellement (Rousseau, 1965b, p. 118). Ce qui est cruel, c'est que ce type d'oisiveté, si prisé par Rousseau, n'est accessible dans nos sociétés qu'à une minorité possédant les moyens de s'acheter du temps. L'oisiveté du riche est encore obtenue par le travail du pauvre. Si, comme le croit le penseur genevois, l'homme a un penchant naturel pour l'oisiveté (2008a, p. 83), en tenant le travail comme l'une, sinon la valeur centrale de nos communautés, nous nous sommes enfermés dans un état contraire à notre nature. On voit ici l'effet subtil de l'amour-propre, qui nous amène à travailler contre notre propre bien-être, uniquement pour ressentir notre importance au sein de la société.

Il semble donc qu'afin de retrouver une unité psychique et temporelle, il faut avant tout entreprendre une purification de notre amour-propre. Mais cette opération est complexe puisqu'elle exige l'identification de ce qui est artificiel en nous afin d'espérer s'en émanciper. La force de volonté que demande ce retour à la nature nous porte à croire qu'il ne peut jamais réellement être complété. En un sens, peut-être que ce retour ne doit pas être poussé à son terme puisqu'il mènerait celui ou celle qui l'a effectué à vivre entièrement isolé des doux plaisirs de la société. Ce n'est sans doute pas par hasard que Rousseau fait référence à la lanterne de Diogène dans *Les Rêveries* (1965c, p. 139), se sentant lui-même seul dans une société où il ne trouve plus d'hommes, donc d'êtres libres. Cherchant une personne aussi libre que lui, Rousseau parvient à la conclusion qu'il est dorénavant isolé dans l'humanité, que ses contemporains sont des êtres mécaniques ne répondant qu'aux rouages de la société. Si donc, à la base, l'exil du solitaire n'a pas à être synonyme d'abandon, c'est du moins ainsi qu'il se manifeste dans la vie de Rousseau qui, en désirant détruire toutes les chaînes qui le liaient à la société, a finalement rejeté ses contemporains. Ce

phénomène semble constituer un risque inhérent à l'entreprise de retour à la nature. Plus on s'émancipe de l'amour-propre, plus le lien qui nous relie avec autrui s'affaiblit⁹⁹. Ainsi, celui ou celle qui entreprend un retour à la nature doit être conscient que cette action risque de le priver des doux plaisirs de la société. Compte tenu de ce risque, il serait peut-être plus sage d'encourager une version limitée du retour à la nature, soit un retour qui accepte l'artificialité parfois nécessaire des rapports humains, mais sans jamais oublier que la forme de ces rapports est accidentelle :

Tout ce qu'ont fait les hommes, les hommes peuvent le détruire : il n'y a de caractères ineffaçables que ceux qu'imprime la nature, et la nature ne fait ni princes, ni riches, ni grands seigneurs. (Rousseau, 1966, p. 252)

En revanche, peu importe la force de ce retour, il est évident que d'entreprendre une libération des considérations sociales tout en souhaitant maintenir un contact avec autrui mène vers une tension dans l'existence. S'émanciper de l'amour-propre s'accompagne d'un mépris pour ces institutions qui excitent le désir de distinction et, par le fait même, d'une certaine indignation envers ceux participant à ce système. Or, cette colère dirigée envers l'état d'infériorité dans laquelle le genre humain se trouve est la preuve d'un attachement envers autrui provenant d'une incapacité à supporter la vision de la souffrance. Il s'agit ainsi d'un sentiment de pitié provenant de la bonté naturelle de l'homme. Dans un certain sens, tenter de restreindre cette pulsion revient à refuser une partie de notre nature. Par conséquent, il y aura toujours une tension interne chez celui ou celle qui s'engage dans un retour à la nature sans couper les ponts avec la société. En effet, en retrouvant les traces de sa bonté originelle, un individu aura pitié de la situation désolante dans laquelle ses semblables se retrouvent et sera entraîné naturellement à vouloir leur porter secours. Ce phénomène explique

⁹⁹ Ou alors, peut-être que cette émancipation n'est pas aussi volontaire qu'elle apparaît. Peut-être que les liens qui unissent Rousseau à ses semblables ne font que s'effriter au rythme de l'affaiblissement de son imagination.

peut-être la quête d'isolement physique du Rousseau des *Rêveries*. Il est conscient que c'est la souffrance qui rassemble les hommes et qui les rend sociables (1966, p. 286), mais il sait aussi que ce rapprochement est dangereux puisqu'il excite l'amour-propre.

Ces remarques exposent donc la situation conflictuelle qui peut être provoquée par l'entreprise de retour à la nature. S'il ne semble pas inconcevable de retrouver notre pur sentiment d'amour de soi sans abandonner la société, cette harmonie apparaît difficile, voire potentiellement néfaste pour l'unité d'existence. Ainsi, face à ces conflits qui peuvent miner l'unité interne, on comprend mieux pourquoi le retour à la nature s'accompagne d'une distance entre soi et le genre humain. Paradoxalement, il faut peut-être limiter la portée de cette pitié naturelle qui nous amène à vouloir aider notre prochain puisque cela nous met en contact avec la société corruptrice. Or, cette pitié n'est pas l'unique pulsion naturelle qui nous mène vers nos semblables. En effet, l'expansion du soi est un désir naturel qui, dans l'état de nature, participe au sentiment d'existence, mais qui, dans les sociétés avilissantes, peut exciter l'amour-propre. Le défi d'un retour à la nature n'est donc pas uniquement d'effectuer une épuration de notre amour-propre, il faut aussi restreindre l'étendue de nos pulsions naturelles (pitié et expansion de soi) qui nous entraînent vers autrui et les institutions corruptrices dans lesquelles il vit.

Par ailleurs, ayons à l'esprit que le retour à la nature se fait toujours dans un contexte politique particulier qui peut, dans certains cas, permettre un degré d'autonomie face à l'État, bien qu'il semble plus probable que l'État s'oppose à cette indépendance radicale. En soi, l'individu effectuant un retour à la nature sera toujours perçu comme un opposant au régime politique en place puisque, par son action, il illustre la contingence de l'État, sa non-nécessité. Ainsi, bien que l'individu effectuant un retour à la nature se détourne de la politique, son mode de vie devient un acte politique.

En revanche, la voie du solitaire n'est pas l'unique option, Rousseau peint dans l'*Émile* une union possible entre le naturel et le social. Cette voie, que nous avons interprétée comme un compromis entre les penchants naturels et les inclinations sociales, appelle à la formation de petites communautés permettant une union qui participe à l'unité d'existence des individus. Dans le cas d'Émile, la petite communauté en question est familiale, mais nous croyons que celle-ci peut prendre différents aspects, l'important étant que ces associations donnent à leurs membres le sentiment d'une existence partagée sans pour autant les aliéner. Néanmoins, l'instabilité de l'existence fait que l'abri que nous nous formons peut être perverti par l'influence insidieuse de la société. Ainsi, les liens qui autrefois participaient à l'unité d'existence peuvent se transformer en chaînes et l'individu sujet à cette corruption devra avoir le courage d'effectuer un retour à la nature afin de retrouver une nouvelle unité dans son existence.

Il est intéressant de noter que cette possible perversion de l'unité par l'influence extérieure est une faiblesse que partagent la voie de l'individu social et celle du solitaire puisqu'en s'isolant en petites communautés ou dans la solitude, on laisse aux autres la liberté de gouverner l'État à l'ombre duquel nous avons formé notre abri. En effet, puisque la voie du solitaire et celle de l'individu social entraînent un certain abandon de l'implication politique, les individus choisissant ces voies laisseront le chemin libre à la tyrannie de ceux qui s'empareront du pouvoir. Ainsi, ceux et celles qui adoptent la solitude ou l'isolement en petites communautés doivent être conscients qu'ils laissent aux autres la liberté d'administrer la société et que le refuge qu'ils se constituent peut être anéanti par des politiques envers lesquelles ils auront peu de recours. Advenant cette corruption, l'individu se retrouve devant deux options : (i) il peut suivre le Rousseau des *Rêveries* en poursuivant ou en entamant un retour à la nature, considérant que la société est trop corrompue pour être réformée (1966, p. 40) et que la seule action valable est d'inspirer les individus afin qu'ils entreprennent une réforme personnelle, ou (ii) il peut refuser ce constat et s'investir

politiquement afin de réformer la société en s'inspirant des préceptes du *Contrat social*. La richesse de la pensée de Rousseau s'exprime à travers ces options ; car si Rousseau lui-même a peut-être choisi la solitude, il nous laisse la liberté de faire notre propre choix sans nous cacher les sacrifices impliqués, soit la solitude du retour à la nature ou l'aliénation de la vie en société.

BIBLIOGRAPHIE

- Bénichou, P. (1984). Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau. Dans T. Todorov et G. Genette (éd.), *Pensée de Rousseau: [recueil d'études]* (p. 125-145). Paris: Editions du Seuil.
- Billing, A. (2013). Political Anthropology and its Animal Other in Rousseau's Discours sur l'inégalité. *French Forum*, 38(1-2), 1-17.
- Bloom, A. (1979). Introduction. Dans *Emile: or, On education* (p. 3-29). New York: Basic Books.
- Bloom, A. (1990). Rousseau: The Turnig Point. Dans Steven J. (éd.), *Confronting the Constitution: the challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from utilitarianism, historicism, Marxism, Freudianism, pragmatism, existentialism* (p. 208-232). Washington, D.C: AEI Press.
- Burgelin, P. (1962). *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*. Paris: Labor et Fides.
- Burgelin, P. (1973). *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cassirer, E. (2012). *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. (M. B. de Launay, Trad.). Paris: Pluriel. 1932.
- Cooper, L. D. (1999). *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.
- Cooper, L. D. (2004). Between Eros and Will to Power: Rousseau and « The Desire to Extend Our Being ». *American Political Science Review*, 98(01), 105-119.
- Cooper, L. D. (2012). Nearer My True Self to Thee: Rousseau's New Spirituality—and Ours. *The Review of Politics*, 74(03), 465-488.

- Dent, N. (1988). The Basic Principle of Emile's Education. *Journal of Philosophy of Education*, 22(2), 139-149.
- Dent, N. (2005). *Rousseau*. London et New York: Routledge.
- Derathé, R. (1948). *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses universitaires de France.
- Derathé, R. (1984). L'homme selon Rousseau. Dans T. Todorov et G. Genette (éd.), *Pensée de Rousseau: [recueil d'études]* (p. 109-124). Paris: Editions du Seuil.
- de Rohan Chabot, L. (2013). Le rôle de l'imagination dans la naissance du sentiment moral chez Rousseau. *Astérior*, (11).
- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Eigeldinger, F. S. (2007). Introduction. Dans *Émile et Sophie ou les solitaires* (p. 7-50). Paris: Champion.
- Gauthier, D. (1990). Le Promeneur Solitaire: Rousseau and the Emergence of the Post-Social Self. *Social Philosophy and Policy*, 8(01), 35-58.
- Gauthier, D. (2006). *Rousseau: the Sentiment of Existence*. Cambridge et New York: Cambridge University Press.
- Goldschmidt, G.-A. (2012). *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*. (L. Bourg, éd.) (Nouv. éd). Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Goldschmidt, V. (1983). *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau* (2. éd). Paris: Vrin.
- Guichet, J.-L. (2002). L'homme et la nature chez Rousseau: L'homme de la nature, un homme absolument isolé ou détenteur déjà d'une certaine culture ? *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86(1), 69-84.

- Guichet, J.-L. (2006). *Rousseau, l'animal et l'homme: l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Editions du Cerf.
- Hatzenberger, A. (2009). Rupture et liberté : la question du noeud social dans Les solitaires de Rousseau. *Dix-huitième siècle*, 41(1), 283-301.
- Jonas, M. E. (2016). Rousseau on Sex-Roles, Education and Happiness. *Studies in Philosophy and Education*, 35(2), 145-161.
- Kain, P. J. (1990). Rousseau, the General Will, and Individual Liberty. *History of Philosophy Quarterly*, 7(3), 315-334.
- Kelly, C. (1987). *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kelly, C. (2006). Rousseau's « Peut-Être » : Reflections on the Status of the State of Nature. *Modern Intellectual History*, 3(01), 75-83.
- Kelly, C. (2012). On the Naturalness of the Sentiment of Injustice. *L'Esprit Créateur*, 52(4), 68-80.
- Kolodny, N. (2010). The Explanation of Amour-Propre. *Philosophical Review*, 119(2), 165-200.
- Lane, J. H., et Clark, R. R. (2006). The Solitary Walker in the Political World The Paradoxes of Rousseau and Deep Ecology. *Political theory*, 34(1), 62-94.
- Lecerle, J.-L. (1969). *Rousseau et l'art du Roman*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Lines, P. M. (2009). Shackling the Imagination: Education for Virtue in Plato and Rousseau. *Humanitas: Interdisciplinary*. *Humanitas*, 22(1), 40-68.

- Marks, J. (2002). Who Lost Nature? Rousseau and Rousseauism. *Polity*, 34(4), 479-502.
- Melzer, A. M. (1980). Rousseau and the Problem of Bourgeois Society. *American Political Science Review*, 74(04), 1018-1033.
- Melzer, A. M. (1983). Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will. *American Political Science Review*, 77(03), 633-651.
- Melzer, A. M. (1995). Rousseau and the Modern Cult of Sincerity: *The Harvard Review of Philosophy*, 5(1), 4-21.
- Melzer, A. M. (1998). *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme: essai sur le système de pensée de Rousseau*. (J. Mouchard, Trad.). Paris: Belin. 1990.
- Neidleman, J. (2013). Rousseau and the Desire for Communion. *Eighteenth-Century Studies*, 47(1), 53-67.
- Neuhouser, F. (2012). The Critical Function of Genealogy in the Thought of J.-J. Rousseau. *The Review of Politics*, 74(03), 371-387.
- Nguyen, V. D. (1991). *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Sillery (Québec): Presses de l'Université du Québec.
- O'Hagan, T. (1999). Rousseau on Amour-Propre: On Six Facets of Amour-Propre. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99(1), 91-107.
- O'Hagan, T. (2003). *Rousseau*. London: Routledge.
- Philonenko, A. (1974). Essai sur la signification des « Confessions » de J.-J. Rousseau. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79(1), 1-26.
- Philonenko, A. (1984a). *Apothéose du désespoir*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Philonenko, A. (1984b). *Le traité du mal*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Plattner, M. F. (1979). *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the Discourse on Inequality*. Dekalb: Northern Illinois University Press.
- Proust, J. (1961). Le Premier des Pauvres. *Europe*, 391, 13-21.
- Raymond, M. (1948). Introduction. Dans *Rêveries du promeneur solitaire* (p. 7-62). Genève: Librairie Droz.
- Riley, P. (1982). *Will and Political Legitimacy: a Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rousseau, J.-J. (1750). *Dernière réponse de J.-J. Rousseau au discours de M. Bordes*. chez Barrillot et Fils. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_sciences_arts/discours_sciences_arts.pdf
- Rousseau, J.-J. (1962). *Lettres écrites de la montagne*. Neuchâtel: Ides et calendes.
- Rousseau, J.-J. (1965a). *Les confessions, tome I*. Paris: Gallimard et Librairie Générale Française.
- Rousseau, J.-J. (1965b). *Les confessions, tome II*. Paris: Gallimard et Librairie Générale Française.
- Rousseau, J.-J. (1965c). *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1965d). Lettres à Malesherbes. Dans *Les Rêveries du promeneur solitaire* (p. 181-200). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1965e). Notes écrites sur des cartes à jouer. Dans *Les Rêveries du promeneur solitaire* (p. 201-208). Paris: Gallimard.

- Rousseau, J.-J. (1966). *Émile ou de l'éducation*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (1968). Seconde préface ou Entretien sur les romans. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (Garnier, p. 737-757). Paris.
- Rousseau, J.-J. (1974). *Essai sur l'origine des langues*. (A. Kremer-Marietti, éd.). Paris: Aubier Montaigne.
- Rousseau, J.-J. (1987a). *Discours sur les sciences et les arts*. (J. Varloot, éd.). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1987b). Lettre à d'Alembert. Dans J. Varloot (éd.), *Discours sur les sciences et les arts* (p. 137-312). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1989). Discours sur l'économie politique. Dans J. Roussel (éd.), *Oeuvres politiques* (p. 113-152). Paris: Bordas.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Le persifleur*. Genève: Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°. Récupéré de <http://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0043.pdf>
- Rousseau, J.-J. (2007). *Émile et Sophie ou les solitaires*. (F. S. Eigeldinger, éd.). Paris: Champion.
- Rousseau, J.-J. (2008a). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (B. Bachofen et B. Bernardi, éd.). Paris: Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (2008b). Préface. Dans H. Coulet (éd.), *Narcisse, ou, L'amant de lui-même: comédie* (Nouv. éd, p. 27-44). Paris: Desjonquères.
- Rousseau, J.-J. (2011). *Rousseau juge de Jean-Jacques: dialogues*. (P. Stewart, éd.). Paris: Champion.
- Rousseau, J.-J. (2012a). *Du contrat social*. (B. Bernardi, éd.) (Éd. revue et mise à jour). Paris: Flammarion.

- Rousseau, J.-J. (2012b). *Lettre à Christophe de Beaumont*. (B. Cottret et M. Cottret, éd.). Gollion: Infolio.
- Shklar, J. N. (2009). *Men and Citizens: a Study of Rousseau's Social Theory* (Re-issued in their digitally printed version). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosso, P. (1999). *Jean-Jacques Rousseau: imagination, illusions, chimères*. (L. Sozzi, éd.). Paris: Champion.
- Starobinski, J. (1997). Rêverie et transmutation. Dans *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle* (p. 415-443). Paris: Gallimard.
- Starobinski, J. (1999). *L'œil vivant: Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal* (Éd. augmentée). Paris: Gallimard.
- Strauss, L. (1984). L'intention de Rousseau. Dans G. Genette et T. Todorov (éd.), P. Manent (Trad.), *Pensée de Rousseau: [recueil d'études]* (p. 67-94). Paris: Editions du Seuil. 1947.
- Strauss, L. (2005). *Droit naturel et histoire*. (M. Nathan et E. de Dampierre, Trad.). Paris: Flammarion. 1965.
- Todorov, T. (1985). *Frêle bonheur: essai sur Rousseau*. Paris: Hachette.
- Velkley, R. L. (2002). *Being after Rousseau: Philosophy and Culture in Question*. Chicago: University of Chicago Press.
- Voltaire. (2008). Lettre de Voltaire À M. J.-J. Rousseau. Dans J. Roger, B. Bernardi, et R.-P. Droit (éd.), *Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; Du contrat social* (p. 267-271). Paris: Flammarion.