



HAL
open science

La perfectibilité chez Rousseau

Saloua Adli

► **To cite this version:**

| Saloua Adli. La perfectibilité chez Rousseau. Philosophie. 2007. dumas-00297311

HAL Id: dumas-00297311

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00297311>

Submitted on 15 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Saloua ADLI

La perfectibilité chez Rousseau

Mémoire de Master 2 présenté dans le cadre du Master « Sciences humaines et sociales »

Mention : « Philosophie »

Spécialité « Histoire de la philosophie »

sous la direction de Madame Sophie ROUX

2006-2007

Introduction

La perfectibilité semble être un mot commode pour parler des perfectionnements dont l'homme est à la fois l'objet et le sujet. Elle est le signe de tous les changements survenus dans l'histoire et de toutes les capacités que l'homme a déployées pour s'élever au-dessus de sa condition originelle. De ce point de vue, elle ne peut que refléter le succès d'une évolution historique en perpétuelle ascension, susciter la fierté des hommes qui contribuent à cette avancée, et celle de ceux qui en bénéficient. Sa naissance au cœur du siècle des Lumières symbolise d'autant plus la prise de conscience de cette faculté propre à l'homme, en cette ère où le progrès de l'espèce s'impose comme une réalité intangible. Pourtant Rousseau paraît ne pas suivre le sens du courant lorsqu'il établit la première définition de la perfectibilité dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

En refusant de voir dans la civilisation qu'il a sous les yeux, l'indice d'une supériorité indéniable de l'homme actuel, il remet en question les valeurs de la culture et la culture en elle-même. La perfectibilité, sous sa plume, prend des allures de dénonciation des acquis historiques, qu'il désigne comme autant d'aliénations de la nature de l'homme. Fallait-il alors comprendre qu'il est un détracteur des progrès de l'homme, et le défenseur d'un mode de vie primitif ? De manière plus générale, il revisite le débat nature-culture pour plaider en faveur d'une nature originelle à conserver. Pourtant la culture n'existe que parce qu'il est possible, en droit comme en fait, d'ajouter des éléments à une première nature. De ce fait, il est possible de croire que Rousseau veut protéger la nature humaine contre toutes les altérations susceptibles de transformer la face de celle-ci au cours des siècles. L'image de la statue de Glaucos sortie des eaux expose les méfaits du temps, et illustre le projet rousseauiste de vouloir rétablir le vrai visage de l'homme. Cependant, Rousseau place au sein de la nature humaine la qualité de perfectibilité et par-là même, il induit qu'il est de la nature humaine de se perfectionner. Comment comprendre, au vu de ces éléments, le nœud essentiel qui relie la nature à la culture ?

La perfectibilité n'est pas simplement la manifestation du progrès de l'homme, ni la preuve qu'il est capable de suppléer la nature en ajoutant à celle-ci tout ce qui contribue au bonheur de l'espèce humaine. Si elle n'était qu'un porte-parole du progrès, elle ne saurait être une caractéristique de la nature humaine. Aussi faut-il comprendre que Rousseau se sert de la perfectibilité pour rejeter les acquis culturels, afin de revaloriser une nature transformée. Autrement dit, il pense les perfectionnements de l'homme, et l'histoire en général, à l'aune de ce que devrait être un homme naturel. A travers la question de la culture, la conception que se

forge Rousseau de la perfectibilité exige de statuer sur la possibilité d'un devenir historique de l'homme, inscrite dans sa nature même. A cet effet, il semble fondamentalement paradoxal de renier une culture, pour une nature qui permet la culture. Toutefois, c'est parce qu'il voit dans la culture un effet de la perfectibilité, qu'il arrive à apprécier la valeur négative de la civilisation.

En quelque sorte, la perspective rousseauiste de la perfectibilité tend à interroger la valeur de la culture étant entendu que c'est la nature qui laisse place à la culture. De cette façon, le rapport entre nature et culture se transpose dans le rapport entre être et devenir. Car lorsque Rousseau accorde à l'homme la faculté de se perfectionner, il ne pense pas que les productions de cette faculté doivent être détachées de l'être qui les crée. Bien au contraire, sa réflexion demande, à certains égards, dans quelle mesure le devenir est constitutif de l'être. En d'autres termes, Rousseau ne se contente pas d'observer les perfectionnements de l'espèce humaine, il veut entrer au cœur de la nature de l'homme pour déterminer les sources de ces perfectionnements. C'est cette enquête généalogique qui va le conduire à la fois vers la perfectibilité, et à la fois vers la critique des évolutions de l'homme. Il veut ainsi mettre en évidence une réalité humaine qui ne coïncide pas avec sa nature.

Cette affirmation porte toute l'ambiguïté du propos de Rousseau en ce qu'elle laisse penser que le devenir de l'homme, quand bien même il est permis par la nature, peut ne pas être en accord avec la nature. La question du pouvoir de l'homme convoque la nature de la perfectibilité étant donné que c'est elle qui procure à l'homme, en tant que qualité naturelle, les moyens de s'écarter de sa nature. Rousseau observe effectivement en la perfectibilité une virtualité qui se présente comme la condition de possibilité de toutes les transformations de la nature. Autrement dit, la nature permet la contre-nature. Cependant, l'enjeu de la perfectibilité consiste à penser un devenir humain culturel qui ne soit pas en contradiction avec la nature. Rousseau suggère donc, par sa critique virulente de la civilisation, que l'homme doit, non pas revenir à l'état de nature, mais qu'il doit réaliser sa nature authentique. Cette exhortation contribue à placer l'être sur le plan du devenir afin de rendre effective une nature humaine encore virtuelle.

L'idée selon laquelle l'homme actuel n'est pas un homme authentique découle de la virtualité de la perfectibilité. En effet, celle-ci conditionne un devenir de l'homme mais elle ne détermine pas la nature de ce devenir. C'est la raison pour laquelle Rousseau peut déclarer que la société ne donne à voir que des hommes artificiels et imposer à l'homme la nécessité de devenir ce qu'il est. En définitive, la perfectibilité pose le problème de la destination humaine, partant du fait que l'homme n'est que parce qu'il devient, et qu'il ne peut pas se

contenter de devenir s'il veut réaliser sa nature. Il doit savoir ce qu'il doit devenir. Il ne s'agit donc pas pour Rousseau de se lancer dans une quête du perfectionnement infini mais de comprendre la destination que la nature a assignée à l'homme.

En définitive, la perfectibilité pose la question de savoir comment l'homme peut réaliser une nature qui ne se manifeste que par sa propre production, production qui doit tout de même être en accord avec ce que la nature de l'homme a été de tout temps. En d'autres termes, il s'agit de comprendre comment une faculté de se perfectionner peut présider à la réalisation de la nature humaine. Pour ce faire, il convient de préciser les termes du débat qui oppose Rousseau à son siècle en évaluant précisément la critique qu'il élabore de cette société, pour voir quelle direction il suggère à l'homme d'emprunter. De surcroît, il est possible de voir dans l'éducation d'Emile une tentative d'actualiser la perfectibilité de l'individu. Aussi, en examinant les conditions de cette éducation, se donnent à voir les moyens d'une actualisation de la perfectibilité. Toutefois, la perfectibilité prise comme faculté de développer les autres facultés, pose la question de savoir comment une qualité de la nature humaine peut être à l'origine du développement de facultés. D'autant plus que Rousseau la fait dépendre des circonstances, ce qui engendre des questionnements sur la possibilité pour l'homme de s'approprier le projet de son devenir en toute liberté. Ainsi, en vue de comprendre dans quelle mesure la perfectibilité accorde à l'homme la possibilité de se réaliser en écrivant son histoire personnelle et naturelle, est-il nécessaire d'en passer par un examen précis de la création du néologisme, que Rousseau a réalisée sans le savoir.

1. L'apparition de la perfectibilité

A. Le néologisme

1) La « perfectibilité », le mot

La « perfectibilité » apparaît dans le *Discours sur l'inégalité*, à quatre reprises. Avant même de s'intéresser au sens de ce mot, son institution dans la langue française mérite une attention dans la mesure où celle-ci n'est pas clairement identifiée. Rousseau se serait inspiré de Buffon mais il reprendrait un terme forgé antérieurement par Turgot. Cette légère tension contribue à attribuer à la « perfectibilité » des origines distinctes. Le *Littré*, par exemple, affirme que la perfectibilité est une expression de Turgot à 23 ans, et que les mots « perfectible » et « perfectibilité » ont été inscrits dans l'édition de l'Académie de 1835. En revanche, pour *Trésor de la langue française, Le Dictionnaire de la langue du XIX^e siècle et du XX^e siècle*, ces deux néologismes apparaissent dans l'édition de l'Académie dès 1798. Et certaines sources contemporaines récusent l'attribution du néologisme à Rousseau qui n'en a pas lui-même revendiqué la paternité. La question du sens de la perfectibilité nécessite de savoir si Rousseau a eu accès à une source, de laquelle il aurait tiré sinon le sens, au moins le mot de perfectibilité. En d'autres termes, récuser que l'apparition première de la « perfectibilité » s'est faite dans les écrits rousseauistes, c'est cerner une origine à partir de laquelle l'idée spécifique de Rousseau prendrait corps. Le fait est qu'aucune source antérieure n'a été décelée jusqu'à présent. Il faut donc partir du principe que ce néologisme naquit dans le *Discours sur l'inégalité*.

De surcroît, il est intéressant de remarquer qu'une des raisons pour lesquelles le refus d'accorder à Rousseau cette invention réside dans le fait qu'il ne semble pas lui-même penser avoir recours à une idée novatrice. Il donne, bien au contraire, l'impression de convoquer davantage une idée commune qu'une idée neuve. Starobinski nous apprend sur ce point : « quand Rousseau affirme que la « perfectibilité » est l'apanage de l'homme, il trouve des lecteurs que la lecture de Buffon a suffisamment avertis pour que ce néologisme ne les surprenne pas »¹. Donc, malgré le fait que Buffon ne parle aucunement de perfectibilité mais de capacité « d'invention » et de perfectionnement, il suffit que l'idée selon laquelle les animaux ne font aucun progrès ait circulé, pour que Rousseau puisse parler, sans trop s'attarder, sur l'idée d'une faculté de perfectionnement différenciant les hommes des

¹J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 384.

animaux. C'est comme si le fonds de l'idée était déjà connu et admis, que l'expression soit nouvelle ou non.

Toutefois, mais toujours dans la même veine, cela signifierait qu'il n'y a pas d'écart manifeste entre l'idée de perfectibilité chez Rousseau et la thèse de Buffon selon laquelle les animaux ne perfectionnent rien. Aussi ce rapprochement de mots couve-t-il une confusion entre deux idées distinctes dans le fond. Il a été souvent avancé que la perfectibilité chez Rousseau représente la faculté de perfectionnement, celle-ci étant réduite à une forme d'invention et de progrès ; de la même manière que le mot « perfectibilité » paraît être le synonyme commode de l'expression « faculté de se perfectionner ». Or, cette interprétation rapide de la perfectibilité chez Rousseau réduit considérablement la valeur et la signification de cette idée. Néanmoins, à prendre sérieusement les propos de G.-A. Goldschmidt, dans *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, il est fort probable que Rousseau reprenne à son compte la terminologie philosophique. Il avance que : « Certes les autres ont sur lui un avantage qu'ils ne se privent pas d'exploiter : qui est celui du vocabulaire. [...] Les « philosophes » au contraire ont sous la main un langage étrangement commode, un langage qu'ils peuvent avoir à plusieurs : l'argumentation de l'un peut toujours être soutenue, complétée sinon reprise par l'autre, chacun ne se hasardant à penser que *de compagnie* »². Autrement dit, il est possible que Rousseau reprenne une terminologie en débat à cette époque ; toujours est-il qu'il convient de bien révéler les sources probables desquelles Rousseau a pu tirer des caractéristiques de sa définition de la perfectibilité, tout en se prémunissant d'une généralisation vulgarisant les conceptions respectives des auteurs concernés.

Outre le statut de « perfectibilité » comme néologisme rousseauiste, une autre piste confuse prétendant rendre compte de ce mot, est la parenté du néologisme avec le terme « perfectible ». Les interrogations sur les références d'où procéderait l'idée de perfectibilité, vont de pair avec une précision du lien entre le nom et son adjectif. En effet, il faut joindre à ces questions le fait que l'adjectif « perfectible » n'est jamais utilisé par Rousseau. On a pu croire que si Rousseau n'utilise pas le terme « perfectible » c'est parce qu'il n'existe pas encore. Or selon certains dictionnaire, c'est de l'adjectif « perfectible » que découle le nom « perfectibilité ». En effet, dans *Trésor de la langue française, Dictionnaire de la langue du XIX^e siècle et du XX^e siècle*, il est dit que le nom « perfectibilité » est un dérivé savant de perfectible. C'est là doublement problématique puisqu'il n'est plus possible de donner

²G.-A. Goldschmidt, *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, p. 53.

d'explication quant à l'absence des mots « perfectible » et « perfectibilité » dans le reste de l'œuvre de Rousseau, s'il possédait ces outils conceptuels.

En somme, le silence sur le statut de néologisme, les sources éventuelles de certains auteurs ayant traité de la capacité de se perfectionner de l'homme par rapport aux animaux, ainsi que le trouble environnant la reconnaissance de l'existence d'un mot et son origine, tout prête à penser que l'idée véhiculée par la « perfectibilité » ne se trouve pas condensée dans sa seule expression. Et c'est peut-être pour cette raison que dans le paragraphe définitoire de la perfectibilité, le mot n'est présenté en définitive qu'après la détermination de l'idée. En effet, par rapport à la première apparition de l'idée, le terme « perfectibilité », ne sera mentionné que quelques lignes au-dessous. Ce qui indiquerait de surcroît que le mot n'est pas systématiquement collé à son idée. Il convient donc de ne pas réduire la compréhension de la perfectibilité à la présence du mot, mais plutôt à son *idée*.

2) L'idée de perfectibilité : pomme de discorde

Un des points qui semble aller dans le sens d'une attribution de la « perfectibilité » comme néologisme à Rousseau résiderait dans la nature polémique des débats en réponse au *Discours sur l'inégalité*. En effet, ce néologisme est le vrai point de départ de discussion autour de la faculté de se perfectionner des hommes, non pas seulement en opposition à l'animal, mais surtout sur la nature de cette faculté qui paraît fondamentalement paradoxale. C'est, en quelque sorte, une interprétation des deux discours à l'aune de cette faculté qui pose problème en ce qu'elle paraît mettre en avant une tendance au progrès lorsque Rousseau rejette les progrès des sciences et des arts en particulier, et la société moderne en général. En d'autres termes, derrière l'idée de perfectibilité se dresse une accusation des paradoxes rousseauistes faisant ainsi émerger un certain nombre de débats qui, de ce fait, cristallisent le terme de perfectibilité. C'est la raison pour laquelle la perfectibilité chez Rousseau constituerait effectivement le point de départ d'un débat qui a animé au moins le siècle des Lumières. Et, comme l'indiquent bien Lotterie et Binoche, les penseurs qui ont écrit sur la perfectibilité, l'ont d'abord fait pour répondre à Rousseau. « Presque tous les auteurs qui promeuvent dans leurs écrits l'idée de perfectibilité, selon les mots de Lotterie, s'en servent pour répondre à Rousseau »³. Binoche, quant à lui, écrit au sujet de la perfectibilité telle que

³ F. Lotterie, *L'idée de perfectibilité*, p. 22.

Rousseau la formalise, que « c'est pourtant à *son nom* que ses contemporains rapportèrent le mot, et toujours pour en contester la signification que lui conférait le second *Discours* »⁴.

Il n'en demeure pas moins que ce point de départ polémique ne peut remplacer le point de départ terminologique. Toutefois, ce que nous apprend le traitement critique accordé à la perfectibilité rousseauiste, c'est que tout de suite elle s'est constituée comme un problème. Et pourtant, malgré cela, Rousseau n'a pas réutilisé ce terme pour répondre à ces détracteurs ou pour continuer sa pensée. Fallait-il pour autant en déduire que Rousseau a fait le choix d'abandonner cette idée ? Dans une certaine mesure, c'est encore la question de l'absence du mot dans le reste du corpus rousseauiste qui est réinvestie pour interpréter cette apparition première.

3) L'absence du mot

Les raisons qui ont conduit à soutenir à une éventuelle disparition volontaire de ce mot, résident d'abord dans l'existence de quelques textes rousseauistes où l'idée de perfectibilité est palpable. C'est notamment le passage du livre VIII des *Confessions* dans lequel Rousseau parle en ces mots : « Tout le reste du jour, enfoncé dans la forêt, j'y cherchais, j'y trouvais l'image des premiers temps dont je traçais fièrement l'histoire ; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes ; j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères... De ces méditations résulta le *Discours sur l'inégalité*... »⁵. « L'idée de perfectibilité » est tacite dans le procès de l'histoire des perfectionnements de l'homme. Et Florence Lotterie de tenter une explication quant à l'absence du mot. Dans son œuvre *L'Idée de perfectibilité entre Lumières et Romantisme*, elle suppose : « Peut-être, au moment où il écrit *Les Confessions*, évite-t-il le mot simplement parce qu'il refuse de cautionner ses usages positifs ? On ne peut que s'en tenir à des hypothèses »⁶. Dans la définition de la perfectibilité telle qu'elle est énoncée dans le *Discours sur l'inégalité*, il y aurait des idées que Rousseau n'assumerait pas entièrement. La disparition du mot irait de pair avec une nouvelle position de Rousseau. Le trait est forcé, mais c'est dans une certaine mesure ce qui est sous-entendu par une telle interprétation.

⁴ B. Binoche, *L'homme perfectible*, p. 14.

⁵ *Confessions*, p. 136.

⁶ F. Lotterie, *L'idée de perfectibilité*, p.78.

Il est, de surcroît, facile de retrouver d'autres passages contenant l'idée de perfectibilité, comme c'est le cas dans les *Dialogues* où il est écrit : « Si dès sa naissance, ses facultés et ses forces s'étaient tout à coup développées, dès lors on l'eût trouvé tel à peu près qu'il fut dans son âge mûr, et maintenant après soixante ans de peines et de misères, le temps, l'adversité, les hommes l'ont encore très peu changé »⁷. Il est difficilement justifiable dans cet exemple pourquoi la perfectibilité, comme faculté de développer les autres facultés, n'est pas utilisée pour remplacer l'image du développement complet de toutes les facultés. Aussi cette entreprise de lever le mystère sur cette disparition paraît-elle infinie.

Pour citer un autre exemple, Bertrand Binoche présente aussi une justification éventuelle de cette absence dans l'introduction du collectif *L'Homme Perfectible* : « Il ne semble pas, en effet, que Rousseau ait réutilisé le concept de « perfectibilité » dans ses œuvres ultérieures, mais un dépouillement systématique, y compris de la correspondance, reste à faire »⁸. La raison qu'il met en avant est : « Sans doute est-il vrai que Rousseau renonça aussitôt à l'usage d'un néologisme qui dut lui apparaître susceptible de fâcheuses réinterprétations, matérialistes ou palingénésiques »⁹. Une fois de plus, c'est afin de se prémunir des effets d'une idée qui fait trop sens que la perfectibilité s'éclipse. Il reste toutefois problématique d'avancer que la perfectibilité est mise de côté volontairement par Rousseau parce qu'il n'arrive pas à assumer cette faculté. Et ce d'autant plus que ces interprétations conditionnent le contexte dans lequel une étude de la perfectibilité est légitime.

Toutefois, l'explication correcte de cette absence, laissant place à une large palette de suppositions, peut être mise de côté, afin de focaliser son attention sur ces présences et son apparition dans le *Discours sur l'inégalité*. Penser les raisons pour lesquelles Rousseau traite de la perfectibilité dans ce texte et non dans un autre, c'est donner sens à la perfectibilité grâce à la spécificité du *Discours*, et notamment du développement exclusif sur l'état de nature. Or, il apparaît d'emblée que la perfectibilité est sollicitée par Rousseau pour faire admettre sa conception de l'homme naturel. Ce qui dans une certaine mesure peut laisser croire que la perfectibilité n'a qu'une valeur ponctuellement rhétorique : celle d'empêcher toute contestation. Cependant, il s'ensuit une réduction légitime du contexte d'étude de la perfectibilité. Savoir pourquoi la perfectibilité fait sens dans le texte dans lequel elle apparaît et admettre qu'elle n'a pas lieu d'être ailleurs, c'est quantifier l'étendue du concept de

⁷ *Deuxième dialogue*, p. 44.

⁸ *Idem*, p. 14 note 1.

⁹ *Idem*.

perfectibilité. Et c'est la raison pour laquelle il ne peut être entrepris d'enquête sur le sens de la perfectibilité sans justifier le contexte de cette étude.

Il convient, de ce fait, de bien comprendre dans quelle mesure la question de l'absence du mot dans le reste de l'œuvre de Rousseau a eu un effet sur l'attribution d'une importance relative. En effet, certains exégètes ont cru voir dans la perfectibilité une simple utilité temporaire qui ne doit être étendue ni aux autres écrits de Rousseau, ni à ses autres préoccupations philosophiques. Le fait est que l'étude de la perfectibilité dépend d'emblée de cette importance qui se traduit par une extension ou une réduction du domaine de référence dans lequel l'étude sera menée. De surcroît, il s'ensuit que, en fonction de cette extension, le sens de la perfectibilité est altéré. D'où il résulte que, d'une part, ne pas donner d'importance au concept de perfectibilité à cause de son absence dans les autres écrits de Rousseau, conduit à une dévalorisation de la perfectibilité. D'autre part, lorsque la perfectibilité n'est pas considérée comme une idée importante, c'est visiblement à cause des problèmes qu'elle soulève, mais jamais en vertu de ce qu'elle est vraiment, puisqu'une détermination de son sens fait défaut. Ceci s'oppose à la trop grande valorisation de la perfectibilité considérée comme la clé de voûte du système de Rousseau. Or si, selon la première option, l'étude de la perfectibilité est plutôt dérisoire ; pour cette seconde version, l'extension de la perfectibilité gonfle son concept d'une compréhension surdimensionnée qui couvre d'autant plus le sens de la perfectibilité en le masquant derrière des significations qui ne lui correspondent pas. C'est donc à partir de cette question de la raison de la présence ou de l'absence de la perfectibilité dans le corpus de Rousseau que se joue la juste appréciation d'une idée qui ne doit être ni réduite ni extrapolée illégitimement à des écrits divers.

En somme, il est possible de croire que le contexte de la perfectibilité va s'élargir au fur et à mesure que la détermination de son sens à travers sa définition s'établit. Mais avant même d'entamer cet examen, il convient de rappeler que la perfectibilité se présente comme une caractéristique essentielle de la nature humaine. A ce titre, elle doit se trouver au fondement de tout questionnement sur l'homme en général. L'homme étant l'une des grandes questions de Rousseau, il est presque sûr qu'elle doit avoir affaire dans des études concernant la nature humaine, et ce même à l'extérieur du *Discours sur l'inégalité*. Cela étant, il faut tout de même envisager la possibilité selon laquelle Rousseau transforme les termes propres à cette détermination de l'être. C'est notamment ce que nous enseigne A. Philonenko dans *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, lorsqu'il explique que Rousseau use du terme « constitution » pour bien définir une nature humaine propice aux transformations : « Jean-Jacques emploie pour caractériser la nature de l'homme le terme *constitution*. [...] La

constitution de l'homme ne s'est pas seulement altérée ; elle s'est déformée. Elle est devenue difforme, au sens médical, et dans la double acceptation de l'expression indiquant l'anomalie et l'anormalité »¹⁰. On retrouve le terme de constitution assez fréquemment dans le *Discours sur l'inégalité* et notamment dans le passage : « et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif »¹¹. Il est donc tout à fait possible de voir que la définition de l'homme en termes de perfectibilité a partie liée à cette préférence du terme « constitution » se distinguant du mot « nature ». Il justifie cette dernière idée ainsi : « Si dans ces premières pages, il parle plus volontiers et d'abord de constitution humaine que de nature humaine, c'est qu'à son époque parler de constitution est user d'un terme qui se lie plus aisément avec le changement. La nature, en revanche, c'est l'identité »¹². L'auteur de cette suggestion ne rapproche pas « constitution » et « perfectibilité ». Par contre, lorsqu'il en vient à parler de perfectibilité, sa formule met en évidence l'éventuelle assimilation. « Jean-Jacques, nous dit-il, présente comme un fait la détermination fondamentale ; il y a une différence entre l'homme et l'animal et c'est la *faculté de se perfectionner*. *L'animal a une nature, l'homme une constitution* – il peut changer, sortir de ce bonheur immémorial qui le rend bon ou nul »¹³.

En définitive, il faut bien voir que l'idée de perfectibilité n'est pas clairement établie et ce, entre autres, à cause d'une défiance quant à l'absence trop bruyante d'un mot aux accents polémiques. En d'autres termes, il convient de retenir le fait que la perfectibilité détient sa force significative du fait qu'elle se présente comme une qualité inhérente à la nature humaine. Et donc, malgré l'absence du mot, le projet rousseauiste de comprendre l'homme ne peut se faire sans l'idée de perfectibilité.

En outre, en considérant à nouveau l'idée selon laquelle les lecteurs de Rousseau sont imprégnés des écrits de Buffon, on peut rejoindre F. Lotterie qui affirme que le terme de « perfectibilité » serait le fruit d'une dynamique de groupe. Elle avance que : « Si l'on veut comprendre comment la notion de perfectibilité, introduite par Rousseau, va circuler, y compris sous sa forme paradoxale, chez des auteurs aussi différents que le baron d'Holbach, Helvétius, Diderot, Grimm et bien d'autres, il faut s'intéresser aux réseaux de sociabilité

¹⁰ A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, p. 161.

¹¹ *Discours sur l'inégalité*, p. 76.

¹² A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, p. 162.

¹³ *Idem*, p. 191.

qu'ils ont tissé »¹⁴. Ce réseau de sociabilité crée effectivement des interactions respectives dans les œuvres de ces auteurs de telle sorte que Grimm utilise le terme de perfectibilité dans sa correspondance presque en même temps que la parution du *Discours sur l'inégalité*, du fait qu'il a lu le manuscrit de Rousseau. La tentation fut forte alors de croire que Grimm avait été l'inventeur du terme. De la même manière, il est dit que Diderot aurait rédigé une partie du *Discours* de Rousseau. Autant en conclure que l'influence de ces penseurs est conséquente dans l'accueil de l'œuvre et de cette notion.

B. Les sources communes et les singularités de quelques perspectives sur la perfectibilité

Le réseau de sociabilité n'ôte en rien les différences de position à l'égard de l'idée d'une perfectibilité humaine, et précisément à l'égard de ces singularités rousseauistes. Il s'ensuit deux points importants qu'il convient de développer, c'est tout d'abord le fait que ces penseurs ont des sources communes qu'ils admettent ou récusent. Il s'agit notamment de l'influence de Buffon, mais aussi celle de Condillac dans une plus large mesure. En second lieu, ces penseurs au bagage sensiblement identique vont, à leur tour, entreprendre une appréciation de cette faculté de se perfectionner. Parmi eux, si certains ont discuté les raisons d'une perfectibilité des hommes par rapport aux animaux, il reste que généralement ils se sont accordés pour dire que l'histoire de la raison humaine est une manifestation de la perfectibilité. Il faut attendre Le Roy pour entendre parler d'une perfectibilité des animaux malgré les travaux condillaciens sur l'invention chez les animaux. Aussi est-il possible de commencer par déblayer les éventuelles sources inspirant autant à Rousseau qu'aux autres penseurs, les caractéristiques de la perfectibilité, et ensuite d'exposer certaines conceptions de la perfectibilité telle qu'elle est présentée par Helvétius ou Diderot, comme contemporains de Rousseau, pour ensuite se pencher sur la « perfectibilité des animaux » telle que l'a défendue Le Roy.

Parmi les problèmes liés à la perfectibilité, les deux plus importants sont d'une part la différenciation entre l'homme et l'animal à l'aune de leurs capacités respectives de se perfectionner ; et d'autre part, c'est la valeur de l'esprit humain comme porte-parole d'une perfectibilité humaine illimitée. Le premier point est présent chez Rousseau tel quel ; en

¹⁴ F. Lotterie, *L'Idée de perfectibilité*, p. 77.

revanche, le second point provient de la double idée rousseauiste qui affirme que la perfectibilité est une faculté distinctive, mais que l'essor des sciences, de l'esprit humain, en général, n'est pas une actualisation positive de cette faculté. Le paradoxe latent dans cette ambivalence sera examiné plus tard avec les termes de Rousseau. Il importe toutefois de bien comprendre la raison des autres qualifications de la perfectibilité.

1) Les sources communes

a) Buffon : le refus d'invention des animaux

Le point de départ des débats sur la perfectibilité semble être donné par Buffon. Dans son *Histoire des animaux*, il aura cette formule radicale refusant aux animaux le moindre perfectionnement, et qui ne tardera pas d'activer la volonté condillacienne d'infirmier cette thèse. Buffon écrit : « ils [les animaux] n'inventent, ils ne perfectionnent rien, ils ne réfléchissent par conséquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes choses de la même façon »¹⁵. La négation d'invention chez les animaux se fonde sur une observation du défaut de progrès dans leur mode de vie. Et, dans une juste mesure, son idée tourne autour d'un défaut de réflexion chez les individus. C'est ainsi qu'il explique plus loin : « Si les animaux étaient doués de la puissance de réfléchir, même au plus petit degré, ils seraient capables de quelque espèce de progrès ; ils acquerraient plus d'industrie : les castors d'aujourd'hui bâtiraient avec plus d'art et de solidité, que ne bâtissaient les premiers castors. Pourquoi chaque espèce ne fait-elle jamais que la même chose et de la même façon ? Et pourquoi chaque individu ne le fait-il ni mieux, ni plus mal qu'un autre individu ? Tous travaillent sur le même modèle, l'ordre de leurs actions est tracé dans l'espèce entière ; il n'appartient point à l'individu »¹⁶. Buffon ne fait pas que récuser la possibilité de progrès des animaux, il leur ôte toute capacité de réflexion. En outre, ces idées semblent être le fruit d'une observation des animaux dans leur individualité et dans leur espèce.

b) Condillac : l'instinct animal comme preuve de perfectionnement

La radicalité du propos rendra l'entreprise presque facile pour Condillac dans le sens où il n'aura qu'à faire état d'une réflexion infime chez les animaux pour que cette thèse s'effondre. Il prend alors appui sur la notion d'instinct et s'attache à montrer que l'instinct n'est pas une donnée nécessaire de la nature, mais qu'il correspond à une habitude, tout

¹⁵ Buffon, *O.C.*, t. IX, p.312.

¹⁶ *Idem.*

d'abord privée de réflexion dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, pour ensuite être une habitude issue de la réflexion, dans le *Traité des animaux*. V. Goldschmidt nous apprend que : « Dans l'*Essai*, en effet, le terme d'instinct était conservé, et expliqué par l'imagination, la réflexion n'y ayant pas part [...] Dans le *Traité*, au contraire, les mots d'instinct, appétit sont sévèrement critiqués : « Suffit-il de les prononcer pour rendre raison des choses ? ». De fait, l'instinct est « un commencement de connaissance »¹⁷. Pour le prouver, Condillac met à profit sa théorie sensualiste partant du fait que nos idées viennent premièrement de nos sens, les animaux ayant des sens, ils doivent avoir des idées. Or, s'il réussit à prouver que les animaux reçoivent progressivement, par les sensations, les idées qui vont déterminer leur comportement, il peut alors affirmer que les animaux s'élèvent, pour ainsi dire, jusqu'à ce mode de vie qui est le leur. Autrement dit, en alliant au sensualisme la possibilité d'une comparaison des idées sensibles entre elles, il prouve que l'animal acquiert ses habitudes pour subvenir à ses besoins naturels.

Condillac s'attache alors à suivre pas à pas l'évolution des animaux avant que l'habitude ne les enferme dans des conduites données. Il met en évidence la capacité manifeste des animaux à l'étude des choses de la nature : « ses premiers moments, explique-t-il, sont donnés à l'étude, et lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire »¹⁸. Autrement dit, avant d'inscrire en lui certains comportements habituels, l'animal passe par une période d'apprentissage où il se construit ses habitudes. Il concède toutefois que ce projet de se former ne vient pas de lui : « Il étudie, mais sans avoir le dessein d'étudier »¹⁹, c'est donc la nature qui parle à travers lui dans cette démarche, mais cela n'empêche pas que les moyens qu'il se donne pour arriver à cette fin, sont des progrès. Et si la marque de l'habitude donne lieu ensuite à la systématité, cette apparence d'automatisme provient de la rapidité avec laquelle un comportement, que l'animal aurait reproduit plusieurs fois, se réalise si promptement. « Cette liaison augmente encore par la nécessité où l'animal se trouve de se retracer à mille reprises ces différentes suites d'idées. [...] et l'animal se fait une si grande habitude de parcourir ses idées, qu'il s'en retrace une longue suite toutes les fois qu'il éprouve un besoin qu'il a déjà senti. Il doit donc uniquement la facilité de parcourir ses idées, à la grande liaison qui est entre elles »²⁰. En d'autres termes, un processus se fait toujours dans la conduite animale, consistant en un traitement de l'information sensible donnant lieu à une réaction comportementale.

¹⁷ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 278.

¹⁸ Condillac, *Traité des animaux*, p. 474.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 475.

En quelque sorte, l'instinct n'est qu'une habitude au travers de laquelle il est difficile de distinguer la réflexion qui le conduit, parce qu'il est réalisé avec une adresse due à sa répétition. Cette détermination des comportements vient principalement de l'instinct naturel qui, d'une certaine manière, représente le besoin naturel. Autrement dit, les besoins commandent les moyens développés par les animaux. Or, pour Condillac, la génération des facultés est la même pour tous les animaux, y compris l'homme. « Rien n'est plus admirable, explique-t-il, que la génération des facultés des animaux. Les lois en sont simples, générales : elles sont les mêmes pour toutes les espèces, et elles produisent autant de systèmes différents qu'il y a de variété dans l'organisation »²¹. C'est donc l'organisation qui préside à la nature du besoin et aux développements des facultés de tout être animal.

Somme toute, il justifie d'une part l'idée que les animaux progressent, et la réplique est donnée à Buffon ; d'autre part, les hommes, dans leur perfectionnement, n'ont pas réalisé une entreprise différente de celle des animaux. Et Condillac de dire : « Tel est en général le système des connaissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin ; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison de idées. Les bêtes inventent donc, si inventer signifie la même chose que juger, comparer, découvrir. Elles inventent même encore, si par-là on entend se représenter d'avance ce qu'on va faire. Le castor se peint la cabane qu'il veut bâtir ; l'oiseau, le nid qu'il veut construire. Ces animaux ne feraient pas ces ouvrages, si l'imagination ne leur donnait pas le modèle. Mais les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leur besoin, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espèce »²².

Condillac pense que les bêtes réalisent des progrès comme l'homme, leur instinct n'est plus un donné immédiat de la nature, ils l'ont acquis. Mais ces progrès sont extrêmement bornés, ce qui implique une sorte d'arrêt du progrès engendrant des comportements toujours identiques et un mode de vie très frustré. La différence qu'il admet entre l'homme et l'animal porte sur la possibilité infinie des progrès de l'homme. « Si elles inventent moins que nous, si elles perfectionnent moins, ce n'est donc pas qu'elles manquent tout à fait d'intelligence, c'est que l'intelligence est plus bornée »²³. Ils ont donc une activité, pour ainsi dire, spirituelle mais qui, toutefois, est limitée. Et il lie cette faculté indéfinie des progrès humains, au nombre grandissant des intérêts que l'homme porte aux choses, et ce en renouvelant sans cesse la

²¹ *Ibidem*, p. 529.

²² *Ibidem*, p. 476.

²³ *Ibidem*, p. 477.

réserve de ces intérêts. « C'est, poursuit-il, pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient davantage. Aux qualités physiques des objets, il ajoute des qualités morales, et il trouve dans les choses une infinité de rapports, qui n'y sont point pour le reste des animaux. Aussi ses intérêts sont vastes, ils sont en grand nombre, il étudie tout, il se fait des besoins, des passions de toute espèce, et il est supérieur aux bêtes par ses habitudes, comme par sa raison »²⁴. Et tout en insistant sur le progrès que les hommes font de génération en génération grâce, entre autres, à l'accumulation des connaissances, Condillac n'hésite pas à rappeler que cette dimension des progrès de l'homme n'enlève en rien le fait que l'animal aussi réalise des progrès puisque ceux-ci répondent aux mêmes processus : « Mais, quoique le système de ses facultés et de ses connaissances soit, sans comparaison, le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés ; de ce système, où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation ; où elles engendrent par un même principe, le besoin ; où elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées. Sensation, besoin, liaison des idées : voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux »²⁵.

Mais afin de se prémunir d'une critique qui soutiendrait que ce processus du traitement des données sensibles chez l'animal se fait sous le joug de l'instinct, Condillac déduit encore de sa conception de la génération des facultés l'idée que les animaux sont aussi dotés de volonté. C'est la volonté qui transformerait la donnée sensible en réponse : « dans les bêtes, avance-t-il, l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont leur âme se fait une habitude, et que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside »²⁶. Condillac accorde ainsi aux animaux la faculté de vouloir comme étant une disposition de l'âme, mais il se défend contre la conséquence d'une liberté de l'animal fondée sur cette volonté.

C'est la réflexion comme capacité à penser le monde et les choses, à s'en prémunir pour diriger ses actions, qui offre à l'Abbé cette distinction. Condillac peut effectivement justifier l'absence de liberté chez les animaux en se focalisant sur la possibilité de vouloir, et sur l'utilité de vouloir. Il écrit : « *je veux*, ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien, quand on ne fait qu'obéir à ses habitudes : on suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté,

²⁴ *Ibidem*, p. 530.

²⁵ *Ibidem*, p. 530-531.

²⁶ *Ibidem*, p. 528.

n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes, l'homme au contraire les juge : il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre »²⁷. Condillac institue de cette manière la différence entre l'homme et l'animal grâce à la possibilité de vouloir par la réflexion qui permet de se détacher de la nature et des choses pour les utiliser à son gré.

En définitive, il faut retenir que cette compréhension de la génération des facultés ancrée dans la sensibilité, constitue un argument conséquent au sujet de la perfectibilité des animaux. Et si Condillac tient tout de même à faire état d'une distinction de nature entre l'homme et l'animal, fondée sur la liberté, il est vrai que les frontières entre les deux ordres se resserrent. Bon nombre de penseurs puiseront dans l'œuvre condillacienne, mais il reste très difficile de faire accepter que l'écart entre l'homme et l'animal n'est pas si grand. Aussi, pour ne pas avoir à l'admettre, les penseurs de la perfectibilité se détachent presque de ces questionnements pour porter bien haut le progrès de l'esprit humain en marche perpétuelle. Rousseau qui semble dénigrer le progrès humain, sous toutes ses formes, ne s'attachera pas à renforcer la frontière mise à mal. Toutefois, il doit, comme nous l'apprend Jean Morel, « à Condillac l'importance donnée à la sensibilité dans le développement de l'intelligence »²⁸. Mais si Condillac tente l'histoire des facultés individuelles, il semble que Rousseau projette de réaliser cette génération au sein même de l'espèce. Et c'est dans cette différence que J. Morel, auteur de l'article « Les Sources du Discours », voit la raison d'être de l'invention de la « perfectibilité » : « Condillac étudie un développement individuel, Rousseau celui d'une espèce. Comment transporter à un groupe la progression valable pour un seul homme ? Les analyses menues sont impossibles. Aussi Rousseau invente une nouvelle faculté, qui tiendra la place des analyses progressives de Condillac : « celle de se perfectionner ; à l'aide des circonstances, elle développe successivement toutes les autres : c'est la *perfectibilité*. » C'est la faculté de devenir »²⁹.

La conception de Condillac place d'une certaine manière la faculté de progrès au principe même de la nature des êtres. En effet, c'est parce que les animaux doivent subvenir à leurs besoins qu'ils sont conduits à faire usage de leurs facultés et ainsi faire montre d'un perfectionnement de l'être, par rapport à l'état de l'être premier. Autrement dit, nouer besoin et perfectionnement de cette manière, c'est les rendre corrélatifs ; manquer de quelque chose, c'est ne pas l'avoir ; chercher à l'obtenir, c'est inventer les moyens et la situation pour y

²⁷*Ibidem*, p. 528-529.

²⁸ J. Morel, Sources du *discours sur l'inégalité*, p. 145.

²⁹ *Ibidem*, p. 148.

parvenir. Et par conséquent admettre que tout être vivant a des besoins, c'est effacer une singularité qui distinguerait l'homme. Toutefois, le problème reste de savoir pourquoi l'homme en est venu à réaliser autant de progrès. N'est-ce pas qu'il possède en lui une faculté proprement distinctive qui le porterait à ces perfectionnements ? Car, reconnaître que l'homme est libre contrairement à l'animal, ce n'est pas encore rendre compte du fossé qui existe entre le progrès des animaux et le progrès des hommes. L'idée que les hommes font plus de progrès parce qu'ils font plus de comparaisons n'est pas satisfaisante dans le sens où elle ne justifie pas pourquoi il y a en l'homme cette disposition stimulatrice de progrès, d'autant plus que les animaux comparent eux aussi. C'est afin de combler ce flou explicatif, que la « perfectibilité » se trouvera localisée comme c'est le cas chez Helvétius qui va la placer dans l'ennui.

2) D'autres perspectives

a) La localisation de la cause de la perfectibilité par Helvétius

Helvétius reprend à son compte la question de savoir quelle différence existe entre l'homme et l'animal, en héritant de surcroît de l'importance de l'organisation dans le développement des facultés. Dans *De l'esprit*, il tente de cerner l'esprit humain en partant de la sensibilité et de la mémoire pour arriver aux développements des idées les plus complexes. Traitant des causes génératrices des idées de l'homme, il pose l'organisation extérieure comme étant un élément crucial dans cette génération des idées. Il réinvestit le débat Anaxagore – Aristote, pour affirmer que ce sont les mains de l'homme qui lui ont permis de se détacher de l'ordre naturel. Cependant, il lui reste à faire état de la distinction entre l'homme et le singe qui, à bien des égards, présente une organisation très proche de celle de l'homme. Il rédige alors une longue note dans laquelle il énumère les propriétés permettant à l'homme un développement de son esprit, lesquelles manquent notamment aux singes. « Mais, dira-t-on, pourquoi les singes, dont les pattes sont à peu près aussi adroites que nos mains, ne font-ils pas de progrès égaux aux progrès de l'homme ? [...] c'est qu'enfin la disposition organique de leur corps les tenant, comme les enfants, dans un mouvement perpétuel, même après que leurs besoins sont satisfaits, les singes ne sont pas susceptibles de l'ennui, qu'on doit regarder [...] comme un des principes de la perfectibilité de l'esprit humain »³⁰. Autrement dit, l'argument de l'ennui consiste à doubler la constitution physique

³⁰ Helvétius, *De l'esprit*, note p. 72-73.

d'une donnée psychologique impulsant une volonté de rompre avec l'ordre naturel. Or, c'est dans la concrétisation de cette rupture que se déploie la faculté humaine d'invention et de perfectionnement. Dans l'ennui, l'homme éprouve le besoin de transformer l'ordre établi pour se garantir un certain degré de bien-être, il met alors en action ses facultés afin de dépasser une situation naturelle première.

Toutefois, il ne semble guère que Helvétius fasse de la perfectibilité une « faculté » propre à l'homme. Selon Jean-Claude Bourdin, la perfectibilité chez Helvétius « ne désigne pas une faculté, ni ne se présente comme une virtualité destinée à répondre aux sollicitations des circonstances. En second lieu, elle est présentée moins comme ce qui est chargé d'expliquer un développement que comme ce qu'il faut expliquer par des conditions dont la nature lui est absolument étrangère. Enfin, la perfectibilité n'est que le nom donné au simple constat de l'accroissement et de l'augmentation des productions de nos facultés »³¹. Les indications sur la signification de la perfectibilité servent en partie à bien jauger le détachement avec la pensée rousseauiste. Il en ressort que Helvétius ne se sert pas de la perfectibilité comme d'un principe inhérent à la nature humaine ; posée comme restant à expliquer, la perfectibilité perd sa dimension essentielle.

Dans cette même inspiration, J.-C. Bourdin poursuit, dans son article « Matérialisme et perfectibilité », en caractérisant l'usage de la perfectibilité chez cet auteur par cette idée : « En langage contemporain, on pourrait dire que la perfectibilité de l'esprit mesure le degré de progrès atteint par la civilisation et exprime l'écart que celui-ci a atteint par rapport au monde animal ou à l'état sauvage »³². En définitive, la perfectibilité représente le fait observable des perfectionnements de l'homme. C'est un constat, non un principe explicatif ; la perfectibilité est l'écart entre le point de départ nul et le point d'arrivée de l'histoire à cette actualité. S'il en est ainsi, ce n'est pas parce que l'homme est perfectible ; la perfectibilité c'est ce qui représente tout le parcours du progressant.

En quelque sorte, l'organisation physique de l'homme et cette propension à l'ennui sont les vrais principes explicatifs du perfectionnement des idées et des connaissances. Ce qui ne cessera de revenir au jour c'est l'idée selon laquelle la perfectibilité n'est pas un principe explicatif. Elle représente une évolution historique quelle que soit la valeur donnée à cette progression, et en d'autres termes, la perfectibilité signifie un constat visible. Mais en aucun cas, elle n'a de valeur proprement métaphysique. Elle ne se situe pas au cœur même de la nature humaine. Or, en lui accordant cette place, ce qui est supposé c'est que la perfectibilité

³¹ J.-C. Bourdin, « Matérialisme et perfectibilité », p. 164.

³² *Ibidem*, p. 165.

est une expression qui rend compte d'un fait. Cette remarque laisse penser que le mot « progrès » ou celui de « perfectionnement » peuvent très bien la remplacer sans changer en rien le sens premier. La perfectibilité c'est l'histoire des progrès de l'homme ; elle n'a qu'une valeur de globalisation. Et il est possible, en outre, de réduire ce sens, étant donné que la perfectibilité a pour habitude de ne représenter qu'une seule sorte de progrès qui est celui de l'esprit humain. Tout ceux qui comme Helvétius réutilise le concept de perfectibilité après Rousseau, le font généralement pour défendre une perfectibilité infinie d'après le perfectionnement des connaissances.

b) La perfectibilité comme revendication de la puissance de l'esprit humain par Diderot et Condorcet

Diderot constitue un des défenseurs de la perfectibilité comme perfectionnement de l'esprit humain. Il soutient que la perfectibilité est effective et indéniable ; le progrès des connaissances, c'est la perfectibilité. De la même manière que Helvétius, Diderot place la perfectibilité sur le terrain du constat. Elle est de l'ordre des faits. Franck Salaün, dans son article « Diderot et le concept de perfectibilité », explique que la perfectibilité est employée par cet auteur « dans un sens descriptif »³³. Elle est, selon l'expression de F. Salaün, « naturalisée et ramenée au statut de réponse naturelle au milieu »³⁴. Toutefois, si cette dernière expression semble rappeler l'idée d'une faculté d'adaptation au milieu, F. Salaün poursuit en précisant que : « Pour Diderot, la perfectibilité n'est pas une faculté, mais le résultat d'une évolution et l'une *des qualités ou des compétences d'un cerveau sain* »³⁵. Lorsqu'il répond à l'ouvrage *De l'homme*, de Helvétius, il pose la question de savoir : « Pourquoi l'homme est-il *perfectible* et pourquoi l'animal ne l'est pas ? », il explique que la perfectibilité proviendrait d'une certaine harmonie entre les divers sens de l'homme, tandis que chez l'animal, il y a toujours un sens qui l'emporte sur les autres. Sa réponse à la question s'énonce ainsi : « L'animal ne l'est pas parce que sa raison, s'il en a une, est dominée par un sens despote qui la subjugue. Toute l'âme du chien est au bout de son nez ; et il va toujours flairant. [...] Mais il n'en est pas ainsi de l'homme. Il est entre ses sens une telle harmonie, qu'aucun ne prédomine assez sur les autres pour donner loi à son entendement... »³⁶.

³³ Franck Salaün , « Diderot et le concept de perfectibilité », p. 209.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 213.

³⁶ Diderot, *O. C.*, XI, p. 513-514.

En faisant découler la perfectibilité de l'homme d'un état d'harmonie générale entre les sens et la raison, il ne localise la perfectibilité dans aucune faculté précise, de la même façon qu'il se prémunit d'une perfectibilité considérée comme une faculté. F. Salaün explique, en opposition à Rousseau, que pour Diderot : « la perfectibilité de l'homme est de l'ordre de l'acquis. On peut la comprendre comme un résultat et comme un processus »³⁷. La perfectibilité c'est ce qui est constatable comme le progrès actuel et c'est encore ce qui a soutenu ce progrès dans l'histoire. Et malgré le fait qu'il loge tout de même la perfectibilité dans l'organisation de l'homme, il semble, pour reprendre les mots de Michèle Duchet, qu'avec Diderot : « Ce qui est ainsi refusé, c'est le vocabulaire de la causalité, et la notion même de perfectibilité, qui chez Rousseau est le signe de la vocation morale de l'espèce »³⁸. Toute la réflexion sur le développement des facultés en jeu dans la perfectibilité chez Rousseau est remise en question, de même que l'appréciation de l'histoire de l'homme comme si le progrès n'a pas à être l'objet d'une évaluation axiologique. Tout ce qui consiste en un progrès des connaissances ne peut être que positif, et la perfectibilité est le résultat de ces évolutions.

Condorcet reprendra ces acquis du siècle des Lumières en systématisant la perfectibilité de l'homme comme perfectionnement infini des connaissances. Dans les premières pages de *l'Esquisse*, il exprime en ces termes son projet : « Tel est le but de l'ouvrage que j'ai entrepris, et dont le résultat sera de montrer, par le raisonnement et par les faits, que la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendants de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés »³⁹. Cette perfectibilité dépend précisément de la constitution physique et de l'intelligence en particulier. C'est pour cette raison, que le progrès de l'humanité est jaugé à l'aune du perfectionnement des connaissances. *L'Esquisse* est de ce point de vue l'œuvre paradigmatique témoignant d'une conception de l'élévation de l'homme grâce à la faculté de penser.

Des perspectives exposées, ressort l'idée selon laquelle la perfectibilité s'est développée parallèlement à une conception du pouvoir humain fondé sur l'esprit. L'homme du siècle des Lumières voit ses facultés s'étendre aussi loin que le champ des connaissances, dont il possèdera les clés un jour ou l'autre. Et la réflexion sur distinction entre l'homme et l'animal

³⁷ Franck Salaün , « Diderot et le concept de perfectibilité », p. 214.

³⁸ M. Duchet, *Anthropologie et histoire*, p. 419.

³⁹ Condorcet, *Esquisse*, p. 2.

pour laquelle était investie l'idée de perfectibilité n'a plus lieu d'être, puisque le monde de la pensée de l'homme suffit à transporter, et ce de manière visible, les animaux dans un autre monde. Cet engouement commun semble se dresser au cœur de ce siècle un peu à la manière de l'arbre qui cache la forêt, puisque à trop s'étonner devant la distance parcourue par l'homme pendant son histoire, on semble omettre la génération des facultés commune à l'homme et à l'animal, pour reprendre les termes de Condillac. Autrement dit, à force de vanter les subtilités de l'esprit humain, la frontière avec l'animal devient un véritable fossé, et penser cet écart semble être une offense à l'homme.

Or, en revenant aux prémisses de cette évolution spectaculaire, ou si ce n'est qu'au commencement de l'éveil des facultés chez l'individu, on peut à nouveau toucher du doigt cette différence à peine visible. Charles-George Le Roy a revisité cette distinction de nature entre l'homme et l'animal, en héritant tout à la fois des travaux de Buffon, de Condillac, d'Helvétius, de Rousseau, etc. D'une certaine manière, il recueille dans ses *Lettres sur les animaux*, la majeure partie des développements et des thèses sur la « non-perfectibilité » des animaux afin de juger de ce qui est contestable et de ce qui ne l'est pas. Il revient ainsi sur la notion d'instinct, sur l'intelligence des animaux et les facteurs la développant, pour arriver à montrer les progrès effectifs des animaux, de façon à soutenir que si les animaux ne perfectionnent pas leur être comme l'homme, il n'en demeure pas moins qu'ils le perfectionnent. C'est en définitive, la notion de quantité de progrès qu'il discute pour montrer que l'homme et l'animal n'ont pas affaire aux mêmes obstacles, lesquels conditionnent le développement de la perfectibilité.

c) Le Roy et la « perfectibilité des animaux »

Le propos de Le Roy a une valeur spécifique dans le débat sur la perfectibilité des animaux qui lui vient de la méthode qu'il met en œuvre pour observer les animaux et pouvoir en tirer des conclusions. Il semble que ce soit véritablement le seul qui ait l'expérience des animaux, et la possibilité d'en parler avec « scientificité ». Cette caractéristique de son discours apparaît dès la « Lettre d'envoi » dans laquelle il prescrit une méthode d'observation pour se prémunir d'une conception erronée de l'instinct. « Mais lorsque vous aurez *suivi*, nous dit-il, un grand nombre d'individus, dans des espèces différentes, que vous aurez *reconnu* les progrès de l'éducation dont ils sont susceptibles en raison de leur conformation, de leurs appétits, des circonstances dans lesquelles ils se trouvent : lorsque vous les aurez *vus*, se traînant sur les pas de l'expérience, ne devoir qu'à des méprises répétées, et à l'instruction qui

en résulte, la prétendue sûreté de leur instinct, il est impossible, ce me semble, de ne pas rejeter bien loin toute idée d'automatisme »⁴⁰. La clé de l'invention chez l'animal demeure fondamentalement dans la figuration de l'instinct. Aussi en soutenant, après Condillac, que l'instinct est un acquis, il met à mal le premier principe contre la perfectibilité des animaux.

C'est dans cette visée qu'il pose que l'instinct prend forme progressivement dans l'animal de sorte qu'il va se hisser graduellement jusqu'à une forme d'intelligence. Un des extraits de la Lettre I en témoigne : « S'enfoncer dans les bois pour suivre les allures de ces êtres sentans ; juger des développements et des effets de leur faculté de sentir, et voir comment, par l'action répétée de la sensation et de l'exercice de la mémoire, leur instinct s'élève jusqu'à l'intelligence »⁴¹. Il suppose un processus à l'œuvre dans les premières actions qui reprend le système de la formation des idées chez Condillac. Aussi est-il rapidement possible d'observer chez les animaux une complexification du comportement, allant de pair avec la formation d'une intelligence. Le traitement des idées sensibles se fait chez l'animal de la même façon que chez l'homme, et cette progression est manifeste. Et il dira plus explicitement de la perfectibilité, dans la Lettre IV qu'elle est l'« attribut nécessaire de tout être qui a des sens et de la mémoire »⁴².

Il faut donc comprendre l'instinct comme l'entend Le Roy : ce n'est pas le commandement des comportements de l'animal par la nature. L'instinct est cette trace de la nature qui fixe le besoin auquel il faut subvenir. « L'instinct, selon ses mots, détermine l'objet du désir, le désir donne l'attention, l'attention fait remarquer les circonstances, et grave les faits dans la mémoire »⁴³. Si donc l'instinct fonctionne ainsi, c'est lui qui impulse la nécessité de se perfectionner pour pouvoir subvenir aux besoins. Il faut donc chercher à savoir ce qui dans l'animal paraît freiner le perfectionnement de ces êtres. Il s'intéresse alors à la notion d'obstacle qu'il reprend à Rousseau, et dans le même mouvement, il rend incontestable le perfectionnement des animaux et intelligible l'infériorité des progrès des animaux.

Tout d'abord en traitant du chien domestique, il pose que cette domestication n'est possible que parce que ces animaux, en l'occurrence, ont la capacité de transformer leur nature habituelle. « Puisqu'ils acquièrent, ils ont donc les moyens d'acquérir. Nous ne leur communiquons pas notre intelligence ; nous ne faisons que développer la leur, c'est-à-dire l'appliquer à un plus grand nombre d'objets »⁴⁴. En outre, l'exemple du chien de chasse est

⁴⁰ Le Roy, Lettre d'envoi, p. 78, l. 36-48. Nous soulignons.

⁴¹ Le Roy, Lettre I, p. 80, l. 54-57.

⁴² Le Roy, Lettre IV, p. 102, l. 11.

⁴³ Le Roy, Lettre III, p. 99, l. 239-245.

⁴⁴ Le Roy, Lettre VI, p. 114, l. 13-20.

significatif dans la mesure où il montre que le jeune chien ne possède pas toutes les capacités que le chien acquiert avec l'âge et l'expérience. Car c'est « à la chasse qu'il faut principalement suivre cet animal, pour voir le développement de son intelligence »⁴⁵. Lorsqu'un discernement plus exquis est exigé, pour distinguer l'odeur d'un cerf parmi d'autres animaux, « il ne faut rien attendre de ceux qui sont jeunes, nous dit-il. Il n'appartient qu'à l'expérience consommée de porter un jugement prompt et sûr dans cet embarras »⁴⁶. Seul le chien expérimenté réussira à élaborer un jugement juste. De là, il tire la nécessaire perfectibilité des animaux que les expériences fomentent.

En étudiant les modes de comportement des renards et des loups dans la Lettre II, il met en évidence le fait que ces animaux vont perfectionner leur façon de chasser à l'aune des obstacles qu'ils rencontrent. Le fait est que cette observation est encore soutenue par une logique simple qui consiste encore à rapporter la perfectibilité au processus double des sensations et de la mémoire. « Ainsi, écrit-il dans la Lettre II, les animaux sont perfectibles ; et si la différence d'organisation met des limites à la perfectibilité des espèces, il est sûr que toutes jouissent jusqu'à un certain degré de cet avantage, qui doit nécessairement appartenir à tous les êtres qui ont des sensations et de la mémoire »⁴⁷. Mais en comparant les obstacles qui se présentent aux différents animaux, il parvient à localiser la possibilité de la progression, à la fois dans l'organisation de l'animal, mais aussi dans ces circonstances extérieures. Et Le Roy de dire dans la Lettre VII : « La vivacité des besoins donne, comme on le voit, plus ou moins d'étendue aux connaissances que les bêtes acquièrent. Leurs lumières s'augmentent en raison des obstacles qu'elles ont à surmonter »⁴⁸.

Une fois qu'il a posé la perfectibilité des animaux et mis en évidence cette interaction des circonstances extérieures, sous forme d'obstacles, pour expliquer les occasions du perfectionnement, Le Roy s'attache à justifier d'une part les progrès limités des animaux, en les rapportant à leur besoin ; mais il va, d'autre part, insister sur l'incapacité de l'homme de juger des progrès des animaux. Cette double justification sert à répondre à la question : si les animaux sont perfectibles, pourquoi n'en font-ils pas effectivement usage (en supposant : comme l'homme) ? Pour ce faire, il établit la relation entre besoin et progrès. Dans la Lettre V, il explique : « Nous voyons que les bêtes, quoique perfectibles, n'ont même pas dans leurs passions les plus vives, des motifs assez constamment intéressants pour qu'elles puissent s'élever à de grands progrès. Elles ne peuvent tirer à cet égard presque aucun secours, ni de la

⁴⁵ *Ibidem*, p. 115, l. 73-74.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 116, l. 92-94.

⁴⁷ Le Roy, Lettre II, p. 92, l. 363-372.

⁴⁸ Le Roy, Lettre VII, p. 139, l. 208-212.

nature de leur société, lorsqu'elles en ont, ni des motifs qui les rassemblent, ni du loisir qu'elles n'ont pas, ni de l'ennui, qui n'est qu'une sorte de loisir. Elles manquent donc de la plus grande partie des conditions qui servent la perfectibilité »⁴⁹. Il poursuit la thèse d'Helvétius non pas pour nier la perfectibilité chez les animaux, mais pour faire état d'une des conditions ayant permis à l'homme de se perfectionner, et qui fait défaut chez l'animal. L'ennui, comme passion factice, naît de surcroît, de la société humaine qui n'existe pas chez l'animal. Il y a donc une raison fort simple au non développement intense de la perfectibilité chez les animaux, à savoir le motif : « Premièrement, les animaux n'ont point d'intérêt à faire des progrès »⁵⁰.

Néanmoins, Le Roy se garde bien de conclure de cette limite que l'homme seul est perfectible. Bien au contraire, non seulement il va limiter la perfectibilité humaine, mais il va encore admettre que l'homme n'est pas un juge possible des progrès des animaux. En ce qui concerne le premier point, il dit dans la Lettre III à madame*** : « Mais si la perfectibilité est une qualité indéfinie, s'il est difficile d'en assigner le terme, il n'en est pas moins assuré qu'elle en a un. Des besoins limités, des moyens bornés, ne peuvent pas produire des combinaisons infinies. L'intelligence de l'homme a aussi des bornes qu'elle ne passera jamais, quoique ces bornes nous soient encore inconnues »⁵¹. Il pare donc l'argument selon lequel la perfectibilité humaine serait indéfinie, alors que celle de l'animal aurait un terme.

Quant au second point, il veut prouver que l'homme a un genre de connaissance très distinct de celui des animaux, ce qui lui empêche de pouvoir apprécier les changements et les progrès de leurs connaissances. Pour cela, il se sert du sens de l'odorat qu'il estime être très peu développé chez l'homme et en déduit que très peu de connaissances humaines découlent donc de ce sens. Parallèlement, il pense ce sens chez les animaux carnassiers, chez qui l'odorat doit avoir un rôle majeur dans le développement de leurs idées. De ce fait, « il est impossible d'atteindre à toutes les connaissances que ces animaux peuvent acquérir par le secours de leur nez »⁵². Il s'ensuit donc une incapacité pour les hommes d'évaluer les progrès que font les animaux. Et comme, il « est impossible même, insiste Le Roy, qu'en observant la plupart des espèces de bêtes, nous jugions de tous les progrès particuliers qu'ont pu faire quelques individus. Les principaux instruments des idées qu'elles acquièrent sont précisément ceux auxquels nous devons nous-mêmes le moins d'idées »⁵³. Par conséquent : « De ce que

⁴⁹ Le Roy, Lettre V, p. 111, l. 137-144.

⁵⁰ Le Roy, Lettre IV, p. 103, l. 69.

⁵¹ Le Roy, Lettre III à madame***, p. 172, l. 140-144

⁵² Le Roy, Lettre IV, p. 103, l. 58-60.

⁵³ Ibidem, p. 103, l. 46-54.

nous ne voyons pas faire aux bêtes des progrès sensibles, il faut donc se garder de conclure qu'elles ne sont pas douées de la perfectibilité »⁵⁴.

En somme, il va de soi que les animaux sont perfectibles ; leur perfectibilité est dans sa forme la même que celle des hommes, mais son utilisation par les animaux et par les hommes n'est, toutefois, pas comparable. Il n'en demeure pas moins qu'il semble que l'animal manque de certaines conditions pour impulser davantage cette perfectibilité, étant donné que les circonstances extérieures semblent déterminer les progrès à réaliser. Le Roy admettra, par certains endroits⁵⁵, que la perfectibilité des animaux manque d'une qualité qui est de n'appartenir qu'à l'individu quand l'homme peut engager sa perfectibilité dans l'histoire au moyen de la transmission. Cependant, même la perfectibilité de l'homme est définie et de ce point de vue il ne diffère pas de l'animal. De là, il en conclut, dans la Lettre III à madame*** : « Nier cette perfectibilité parce qu'ils ne peuvent pas aller plus loin que ne le comportent leurs intérêts et les facultés qui peuvent s'accorder avec leur organisation, ce serait dire qu'un bâton n'a pas quatre pieds, parce qu'il n'en a pas six »⁵⁶.

Malgré les restrictions liées à l'organisation et aux besoins limités des animaux, il reste que Le Roy affirme fortement la perfectibilité des animaux comme n'ayant, pour ainsi dire, rien à envier à celle des hommes. A tout le prendre, la perfectibilité humaine ne serait pas comparable à celle des animaux, ce qui engendre une impossible supériorité de l'une sur l'autre. Il dédramatise, de cette façon, la perfectibilité comme marche de l'esprit humain. Aussi, à sa façon de revisiter le débat sur la perfectibilité, Le Roy fait admettre un tout autre regard sur l'animal. Il n'en demeure pas moins que sa réponse aux questions antérieures ne semble pas transformer les termes du débat de la perfectibilité telle qu'elle apparaît chez Rousseau. Autant dire que son développement concernant les animaux n'éclaire pas après coup la perfectibilité rousseauiste qui, même en traitant de la distinction entre l'homme et l'animal, donne un tout autre enjeu à la question. Il convient à présent d'examiner précisément la définition que présente Rousseau dans le *Discours* afin d'apprécier sa singularité.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 304, l. 83-85.

⁵⁵ Voir Lettre V, p. 111, l. 132-137 et Lettre VI, p. 114, l. 4-8.

⁵⁶ Le Roy, Lettre III à madame***, p. 169, l. 55-58.

C. La définition rousseauiste

1) La qualification de la perfectibilité

Dans la première partie du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau peint le portrait de l'homme naturel. Après l'avoir décrit physiquement, il examine sa nature d'un point de vue métaphysique. C'est alors qu'il en vient à traiter de la perfectibilité. Le paragraphe introduisant l'idée de perfectibilité peut être compris comme établissant quatre angles différents. Chacun apporte une perspective particulière sur cette idée. En suivant ce découpage, il est possible de dire que Rousseau commence par indiquer la perfectibilité comme étant la qualité distinctive de l'homme naturel ; il précise ensuite ce en quoi consiste ce pouvoir, en décrivant son fonctionnement ; il fait alors valoir un argument justifiant de l'existence de cette faculté ; pour finir par supposer les éventuelles conséquences d'une telle faculté.

« Mais, écrit-il, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner »⁵⁷. Rousseau pose d'emblée l'importance que revêt la perfectibilité à ce moment là du discours. Il a un objectif, qui est celui de faire état d'une distinction de nature entre l'homme et l'animal, et qu'il trouve dans la perfectibilité. Cette phrase introductive met en évidence la portée argumentative de l'idée de perfectibilité qui a effectivement une valeur incontestable. La force de la perfectibilité, comme argument, paraît découler de deux choses.

D'une part, il est possible de faire référence aux développements précédents pour comprendre d'où provient cette force argumentative de la perfectibilité. Aussi, en se rappelant que, malgré le statut de néologisme, l'idée d'un perfectionnement propre à l'homme a déjà fait son chemin depuis les thèses de Buffon. C'est pour cette raison que la perfectibilité paraît véhiculer une idée forte admise presque unanimement. Et c'est d'autre part, parce que la perfectibilité semble se prouver par ses effets, soit les perfectionnements de l'homme, qu'elle ne donne lieu à aucune objection. Incontestable, la perfectibilité l'est dans le sens où ses conséquences effectives sont constatables. V. Goldschmidt qualifie la perfectibilité de critère scientifique, il avance : « Par son caractère formel, ce critère est incontestable et

⁵⁷ *Discours sur l'inégalité*, p. 101-102.

« scientifique » »⁵⁸. En définitive, la première propriété de la perfectibilité, c'est cette force argumentative, qui pourrait laisser croire, à certains égards, qu'elle n'a finalement qu'une valeur discursive ponctuelle.

Rousseau s'attache ensuite à définir plus précisément le fonctionnement de cette faculté. C'est alors qu'on peut apprécier l'écart qui se creuse entre les autres penseurs de la perfectibilité et lui. Il qualifie ainsi cette faculté : « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans »⁵⁹. Dans cette sorte de complément définitionnel, se dessinent deux idées. En effet, il explique à la fois le processus régi par la perfectibilité : elle développe toutes les autres facultés ; et il justifie par là même la différence avec les animaux. En ce qui concerne la perfectibilité en elle-même, Rousseau pense qu'elle est une faculté qui va orchestrer le développement des autres facultés. C'est visiblement en ce sens qu'elle se présente comme une faculté de se perfectionner. Le « perfectionnement » a ici partie liée avec le fait d'un « développement » des facultés. Cette caractéristique paraît étrangement neutre par rapport aux penseurs qui exaltent le perfectionnement de l'esprit et des connaissances. En outre, il fait dépendre ce processus des « circonstances », et la question reste de savoir, si cette actualisation des facultés, selon la perfectibilité, doit dépendre exclusivement de ces conditions extérieures.

Indépendamment, sa justification de la différence avec l'animal se fonde encore sur une sorte de constat, dans la mesure où il suggère que l'animal, dans son individu et dans son espèce, paraît ne pas réaliser de progrès, c'est-à-dire de transformations manifestes par rapport à sa nature première. En convoquant le plan de l'individu et le plan de l'espèce, Rousseau établit une distinction importante sur laquelle sa conception s'écartera encore des autres. Mais si ce point peut aller de pair avec une volonté d'accentuer la différence entre l'homme et l'animal, il ne va pas sans poser de problèmes, quant à la compréhension d'une faculté de perfectibilité unique ou double. Il n'empêche que cette première caractérisation de la perfectibilité paraît vouloir remplir rapidement son rôle argumentatif, puisque c'est dans la définition même que l'opposition à l'animal est posée. Rousseau tente alors de prouver que cette faculté est effectivement présente dans l'homme.

L'argument justifiant l'existence de la perfectibilité chez l'homme est, pour ainsi dire, présenté par sa négation, ou plus précisément de façon ironique. Rousseau ne fait pas étalage

⁵⁸ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 288.

⁵⁹ *Discours sur l'inégalité*, 102.

des progrès de l'homme, ni ceux de son espèce, il demande expressément : « Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile »⁶⁰? Cette première question suppose qu'un changement s'opère en l'homme, mais que ce changement se fait malheureusement dans le mauvais sens. Aussi suggère-t-il indirectement que la nature de l'homme est propice aux changements, ce qui d'un point de vue neutre suppose la faculté de changer. Il poursuit en ces termes : « N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que *sa perfectibilité* lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même »⁶¹? Au détour de cette formulation, il pose de nouveau la différence entre l'homme et l'animal, sans pour autant porter haut une faculté qui fait la fierté de ce siècle.

La perfectibilité se précise progressivement et Rousseau ramasse dans cette phrase à la fois l'idée que la perfectibilité sert à ajouter des éléments à la nature de l'homme, mais que cet ajout qui peut disparaître, sert autant à l'élever au-dessus de la bête, qu'à le faire tomber en-dessous. La perfectibilité marque les transformations de l'être humain, tandis que l'animal reste égal à lui-même. En outre, la perfectibilité place l'homme sur une pente et visiblement, puisque c'est la preuve même que nous livre Rousseau pour attester de cette faculté, l'homme suit la pente descendante. Il faut donc retenir que la perfectibilité imprègne dans la nature humaine un double mouvement, d'ascension ou de descente, qui la différencie de la nature de l'animal. Mais cette preuve négative de la perfectibilité humaine ne résume pas la perspective rousseauiste quant aux capacités de l'homme relatives à cette faculté. Il ne faut donc pas conclure de ce constat de l'imbécilité humaine, que la perfectibilité sert à la décadence de l'homme. Le dernier point consiste à jauger ces éventualités sous le mode de l'hypothèse.

« Il serait triste pour nous, explique Rousseau, d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisait éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. Il serait affreux d'être obligés de louer comme un être bienfaisant celui qui le premier suggéra à l'habitant des rives de l'Orénoque l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes des enfants, et qui leur assurent du moins une partie de leur imbécilité, et de leur bonheur originel »⁶². Ces

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibidem*, p. 102.

⁶² *Ibidem*, p. 102-103.

deux phrases résument les effets de la perfectibilité sur le genre humain, mais Rousseau ne rend pas cette tendance inéluctable. Il accorde à la perfectibilité une force à la fois ambivalente, capacité du bien comme du mal, et une force « presque illimitée ». Autant dire que son usage est extrêmement risqué, s'il n'est pas maîtrisé rigoureusement. Rousseau donne alors une épaisseur à cette dimension du possible portée par la perfectibilité.

Le mode du conditionnel domine ainsi le passage et Rousseau présente le souhait d'attendre autre chose de la perfectibilité. Il lui attribue certes la naissance des vices et des erreurs, mais dans le même temps, il suggère que c'est elle qui conduit aux lumières et aux vertus. Il semble ne pas vouloir conclure de la perfectibilité qu'elle est la « source de tous les malheurs de l'homme ». Et il faut entendre là comme un double appel qui demande à bien évaluer les transformations historiques qui se sont opérées chez l'homme, afin de bien voir si celles-ci vont dans le sens d'une amélioration de l'être authentique. Ensuite, se tournant cette fois vers l'avenir, il indique la possibilité de repenser les usages de la perfectibilité afin que celle-ci soit synonyme d'épanouissement de l'être. Ainsi, bien qu'il ait pourtant placé la preuve de la perfectibilité de l'homme dans son imbécilité manifeste, il ne veut pas croire que cette peuplade primitive qui conserve relativement cette imbécilité première, serait plus heureuse que l'homme qui use de sa perfectibilité. En somme, mettre un frein à la perfectibilité ne semble pas être l'option que souhaite prendre Rousseau. Mais, en vertu de cette ambivalence de la perfectibilité, celui qui veut tout gagner peut tout perdre s'il ne sait où réside ce bien présupposé.

Il est intéressant de voir qu'en définitive toute la force argumentative de la perfectibilité se loge dans une conception négative. Il prend ainsi le contre-pied des perspectives communes liées à la faculté de se perfectionner. Un effet de focalisation se crée alors sur l'idée de perfectibilité, puisque c'est elle qui semble tenir toute la pertinence du propos de Rousseau quant au portrait de l'homme naturel. Elle est, de surcroît, d'autant plus conséquente que Rousseau la présente comme l'unique argument défendable pour distinguer l'homme de l'animal. Autrement dit, outre les caractéristiques propres à la perfectibilité, sa valeur se gonfle du fait que rien d'autre chez l'homme naturel ne peut le distinguer de l'animal. Il faut donc s'attacher à comprendre pourquoi Rousseau ne peut fonder dans l'entendement et dans la liberté la distinction lui permettant de soutenir que l'homme naturel n'est pas un animal à proprement parler.

2) La perfectibilité par-delà l'entendement et la liberté

a) L'entendement

En ce qui concerne l'entendement, toute l'argumentation de Rousseau consiste en une défense de la possibilité des animaux d'avoir des idées. « Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, explique Rousseau, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins »⁶³. En reprenant les thèses condillaciennes du sensualisme, Rousseau suppose que les idées proviennent d'un travail premier dû à la perception. Les sensations produisent des idées simples qui peuvent être associées entre elles et donner des idées plus élaborées. En d'autres termes, Rousseau se refuse de nier aux animaux la capacité de penser étant donné qu'ils sont des êtres sensibles. Et donc si l'entendement permet à l'homme de composer des idées plus complexes que les animaux, cet écart entre l'homme et l'animal n'est en définitive que le témoin d'une différence de degré et non de nature.

Cette légère différence entre l'animal et l'homme réserve quelques problèmes dans le sens où Rousseau n'accorde pas aux animaux toute la puissance réflexive qu'il place en l'homme. C'est le passage des idées sensibles aux idées générales qui suscitent cet embarras étant donné qu'il refuse à l'animal la possibilité de former des idées abstraites. Cette précision intervient un peu plus loin dans le *Discours*, et Rousseau de dire : « Toute idée générale est purement intellectuelle »⁶⁴. Il faut donc se poser la question de savoir si l'idée générale ne présente pas une différence de nature avec l'idée sensible, de sorte que l'entendement humain différerait par nature de l'entendement animal.

Or, Rousseau pose une condition particulière à l'élaboration des idées générales qui se fonde en définitive sur la perfectibilité. Lorsqu'il écrit : « D'ailleurs, les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. C'est une des raisons pour quoi les animaux ne sauraient se former de telles idées, ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend »⁶⁵, Rousseau explique que l'entendement humain se trouve nourri d'une capacité à l'abstraction qu'il ne possède pas d'emblée, mais qu'il va, pour ainsi dire, « acquérir ». Il ne faut pas comprendre que la perfectibilité dépend du langage, de l'usage de mots, mais que c'est elle qui permet à l'homme de perfectionner son entendement de telle sorte qu'il puisse concevoir des idées

⁶³ *Ibidem*, p. 101.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁶⁵ *Discours sur l'inégalité*, p. 112.

générales. Le rôle du langage dans cette propension à la formation d'idées générales continue cette justification car le langage doit apparaître en vertu d'une actualisation de la perfectibilité. Il va de soi que l'entendement humain est différent de l'entendement animal, mais cette différence ne se forme qu'à la suite d'un développement de cette faculté, développement conduit par la perfectibilité. Il ne faudrait donc pas comprendre d'emblée la faculté de former des idées chez l'homme comme se distinguant de celle de l'animal. De la sorte, à l'état de nature, l'entendement ne peut constituer une distinction de nature entre l'homme naturel et l'animal.

D'autres développements ont été proposés au sujet de cette distinction entre l'entendement animal et l'entendement humain, comme si ce dernier ne pouvait pas être autant rapproché de l'autre sans susciter l'embarras. Maurice Got développe l'idée selon laquelle l'esprit de l'homme différencierait de celui de l'animal, non pas parce qu'il peut former des idées générales, mais parce que l'homme lui est doué de libre arbitre. Il écrit : « Que Rousseau confonde ici [...] la puissance de raisonner et la simple « association d'idées » et qu'avec l'image, peut-être, il confonde même l'idée, cela ne nous arrêtera guère : le point capital, si l'animal, privé d'esprit, a des idées, réside évidemment dans le fait que l'homme, s'il est esprit, ne l'est certes point, pour Jean-Jacques, au titre d'un être capable de former des idées, mais au titre d'un être doué, et doué seul, d'une volonté libre »⁶⁶. Autrement dit, l'instrument que constitue l'esprit serait de nature différente chez l'homme et chez l'animal parce que l'esprit humain peut faire preuve de volonté.

Or, il semble que c'est là confondre deux problèmes, c'est-à-dire la question de la liberté et celle de l'entendement. En outre, il devient même difficile de comprendre pourquoi Rousseau n'a pas posé l'« esprit » humain comme différenciant par nature l'homme de l'animal. Insinuer dans l'entendement humain un élément emprunté à la liberté, serait maladroit dans le sens où l'objectif de Rousseau est bien de séparer les deux pour les caractériser indépendamment. De surcroît, en disant que l'esprit de l'homme a cette particularité de permettre la liberté, on peut aisément confondre la cause et la conséquence ; penser que c'est l'esprit qui donne lieu à la liberté plutôt qu'une liberté engendrant la forme de l'esprit. Ceci, en définitive, rapproche la liberté rousseauiste d'un intellectualisme qui ne lui sied guère. Mais, enfin, le problème qui reste à soulever est celui de cette qualité d'agent libre que Rousseau accorde à l'homme, mais qu'il n'utilise pas pleinement pour distinguer l'homme de l'animal. En somme, il est important d'une part de bien distinguer ces deux

⁶⁶ M. Got, « Etat de nature, raison, progrès », p. 12.

critères pour comprendre la démarche de Rousseau, et d'autre part, d'examiner la valeur de cette qualité d'agent libre pour mettre de côté une explication inadéquate.

- b) La liberté : une possibilité de choix dans le cours de la nature des choses

La description de l'homme naturel par le côté métaphysique commence avec la qualité d'agent libre. « Je ne vois dans tout animal, écrit Rousseau, qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine »⁶⁷. Il voit ainsi deux machines, et précisément des machines qui ont reçu de la nature les moyens de leur « auto-régulation ». Cette régulation renvoie à la subsistance des besoins vitaux, dont la conservation de soi. C'est donc de la nature que, et l'homme et l'animal, reçoivent ce souci de soi et l'impulsion qui va avec sa réalisation.

Toutefois, c'est dans la forme de cette intervention de la nature que se dessine la distinction entre l'homme et l'animal. En effet, « la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre »⁶⁸, ce qui signifie que les comportements de l'homme et l'animal paraissent sensiblement les mêmes à l'observateur, mais c'est dans les mécanismes poussant à ces actions que se trame toute la différence. En effet, dire que la nature fait tout dans les opérations de l'animal signifie que l'animal est entièrement déterminé par la nature ; elle lui fixe ses besoins, les objets de ses désirs, et lui indique le moyens de les pourvoir. Tandis que chez l'homme, toute la nuance est connotée dans le verbe « concourir ». Que l'homme concoure aux opérations de la nature signifie qu'il n'est pas entièrement déterminé par elle. Il a une part active dans ses actions, tandis que l'animal semble pour le moins passif. Aussi faut-il saisir cette activité de l'homme, non pas comme une libre détermination absolue, mais comme la possibilité d'adhérer à ce que la nature lui prescrit. Comme le dit, Champseix, dans *Progrès et humanité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau* : « le verbe « concourir » [...] suggère, plutôt, un accord profond entre l'homme et son corps, la nature et la liberté »⁶⁹. En d'autres termes, il est bien du pouvoir de l'homme de vouloir ce que la nature lui propose ; toute la nuance réside donc dans

⁶⁷ *Discours sur l'inégalité*, p. 100.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ A. Champseix, *Progrès et humanité dans l'œuvre de Rousseau*, p. 37.

la manière de choisir, volontairement ou aveuglément. C'est pour cette raison que Rousseau écrit par la suite : « L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté »⁷⁰.

Rousseau va alors préciser les répercussions d'une telle différence entre les actions de l'homme et celles de l'animal. C'est une puissance d'écart par rapport à la nature qui se voit établie entre celui qui est guidé par son instinct et celui qui est guidé par la liberté. La nature, en effet, conserve ce rôle de proposition ; elle présente certaines choses ou situations devant lesquelles ils doivent réagir. La place de l'instinct et de la liberté se manifestent dans la possibilité ou non de se détourner du comportement que prescrit la nature. Car, en tous deux la nature parle, mais seul l'homme choisit librement. De cette manière, il s'ensuit que l'instinct engendre un comportement tel que « la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice »⁷¹. Il illustre cette nécessité chez l'animal de suivre absolument la nature, et les effets de cette puissance d'écart chez l'homme : « C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits ou de grain, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'en essayer. C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort ; parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la nature se tait »⁷². Ce sont les contraintes d'une nature qui ordonne et dirige tout qui sont représentées, en opposition à une nature humaine qui, parce qu'elle est libre, peut se détourner de la nature quand cela lui est pourtant néfaste. Autrement dit, il choisit un exemple dans lequel la nécessité naturelle aurait dû être déviée, pour rendre compte de la force de celle-ci. Dans le même esprit, la qualité d'agent libre de l'homme est tellement importante qu'elle arrive à refuser ce qui lui est le plus bienfaisant, pour se tourner vers les pires maux.

Cette représentation excessive donne au propos de Rousseau une valeur discursive importante ; elle constitue une sorte de preuve manifeste de cette emprise de la nature sur l'animal, et inversement de cette facilité de l'homme à se détourner de la nature pour ses pires malheurs. Mais il semble que cette possibilité d'écart ne soit effectivement en œuvre qu'en dehors de l'état de nature. Les maux de l'homme commencent à la sortie de cet état originel, il est donc difficile de voir cette preuve de la liberté chez l'homme naturel. En creusant cette piste, il est possible de comprendre pourquoi Rousseau, bien qu'ayant fait état de cette première qualité distinctive, présente tout de même la perfectibilité par la suite. Il s'agit en

⁷⁰ *Discours sur l'inégalité*, p. 100.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

quelque sorte de se pencher sur la nature de cette liberté originelle pour voir ce qui constitue une gêne dans la définition de l'homme naturel.

Tout le problème tourne autour de la possibilité d'une volonté libre chez un homme qui n'a pas encore conscience de lui-même. En effet, dans la suite du texte, Rousseau dit que « c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme »⁷³, et il parle encore d'« actes purement spirituels »⁷⁴. Or, Rousseau peint le portrait d'un homme naturel n'ayant aucune conscience de lui-même. Dagen explique à ce propos : « Il [le sauvage] n'a rien d'autre soin que de persévérer dans son être. Encore ne sait-il pas qu'il a ce soin et n'a-t-il pas la moindre idée de son être »⁷⁵. Il lui manque donc cette condition nécessaire pour faire usage de sa liberté. Et c'est précisément sur ce point que V. Goldschmidt fonde la valeur de la perfectibilité, comme unique faculté à pouvoir distinguer l'homme naturel de l'animal, car selon lui : « La liberté ne pouvait être saisie que par « un acte purement spirituel » dont le primitif est incapable [...]. La perfectibilité convient à l'homme, à quelque niveau qu'on le prenne : elle ne requiert pas la « conscience » d'elle-même »⁷⁶. En somme, la liberté est certes une qualité propre à l'homme, mais en l'occurrence, la scène se passant dans l'état de nature, elle ne permet pas de distinguer l'homme de l'animal, puisque sans cette volonté libre en acte, c'est la nature qui les commande tout deux.

Somme toute, il s'ensuit que la liberté et l'entendement ne parviennent pas à constituer des qualités propres à différencier effectivement l'homme de l'animal. De ce point de vue, la perfectibilité, en étant une faculté qui se réveille sous la pression des circonstances, elle ne nécessite pas la conscience de soi. En d'autres termes, parce qu'elle se présente sous le mode de la potentialité, la perfectibilité bénéficie d'une validité relative, puisque Rousseau la pose comme déjà présente en l'homme originel, mais ce n'est que parce qu'elle prouve ses effets dans le temps, qu'elle paraît indéniable. Outre cela, il peut être utile de signaler que cette volonté de distinguer l'homme naturel de l'animal ne représente pas chez Rousseau l'ambition de placer l'homme au sommet de la hiérarchie des ordres. Bien au contraire, il ressort de sa présentation que cette détermination essentielle n'enlève rien à la nature commune de l'homme et de l'animal. Autrement dit, si, sur le plan définitionnel, l'homme naturel et l'animal se distinguent, il n'empêche que dans leur mode de vie, ils paraissent vivre de façon similaire. La perfectibilité n'est pas un tour de force de Rousseau pour discriminer définitivement entre l'homme et l'animal ; elle est là pour justifier ce qui dans la nature

⁷³ *Discours sur l'inégalité*, p. 101.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain*, p. 276.

⁷⁶ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 289.

humaine conditionne les changements qui vont s'opérer dans l'histoire. C'est dans cette optique-là que Rousseau peut reprendre à son compte la formule de Montaigne et avancer : « qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête »⁷⁷. De la même manière, il ajoutera plus loin : « En effet, il est impossible d'imaginer pourquoi, dans cet état primitif, un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un loup de son semblable »⁷⁸. Aux yeux de Rousseau, la séparation d'avec l'animal n'est pas la preuve d'une volonté d'affirmer la supériorité de l'homme ; il veut examiner ce qui les distingue pour rendre compte des changements dont l'homme va pâtir, sans bouleverser le cours de la vie des animaux.

Il faut alors conclure de cette esquisse de l'homme naturel. A l'aune des développements réalisés au sujet de l'entendement et de la liberté, il va de soi que la perfectibilité ne souffre pas les mêmes objections, et c'est pour cela qu'elle paraît incontestable. En définitive, la seule chose qui peut poser problème, c'est le traitement que Rousseau accorde à la perfectibilité par-delà l'histoire. Etant donné que toute son argumentation se fait sous une forme plutôt ironique, il devient périlleux d'interpréter la perfectibilité rousseauiste comme une faculté de perfectionnement avec une connotation positive. Il est vrai que le ton général du paragraphe définitoire est plutôt négatif, et ce notamment parce que Rousseau prend le parti de défendre la réalité effective de la perfectibilité à l'appui d'une sorte de décadence de l'homme et de son espèce au fil des siècles. Autrement dit, parce que Rousseau avait besoin de montrer cette perfectibilité à l'œuvre pour asseoir son argument, il ressort de là une atmosphère pessimiste à l'égard des possibilités humaines.

Toutefois, comme il a été remarqué, c'est le mode du conditionnel qui accompagne l'idée selon laquelle l'homme aurait fait son malheur grâce à la perfectibilité. Rousseau ne veut donc pas conclure des usages précédents de la perfectibilité une irréversibilité des effets de cette faculté distinctive. Il ne faudrait pas voir dans la démarche rousseauiste un rejet de la perfectibilité comme d'une machine à désastres. Cette interprétation touche à la valeur de la perfectibilité qui ne va pas sans poser de problème. Parce qu'il est aisé de concevoir la perfectibilité chez Rousseau sous l'angle de la négation, comme le fait F. Lotterie, qui écrit : « Rousseau ne serait qu'un misanthrope aigri, et sa conception de la perfectibilité apparaît comme l'expression malsaine d'un désir de désespérer de l'humanité »⁷⁹, il est nécessaire de

⁷⁷ *Discours sur l'inégalité*, p. 101.

⁷⁸ *Ibidem*, p 115.

⁷⁹ F. Lotterie, *L'idée de perfectibilité*, p. 24.

confronter la critique de la société et l'analyse de la perfectibilité, telles que Rousseau les établit. L'enjeu est bien de comprendre comment Rousseau peut donner à l'homme une faculté de progrès et rejeter, dans le même mouvement, tous les progrès accomplis ou presque, comme allant contre la nature de l'homme.

2. La perfectibilité et le perfectionnement

A. Le tableau de la société dans les deux *Discours*

La perfectibilité a rendu possible l'histoire de l'homme et tout ce avec quoi il a paré sa nature. Sa critique du progrès voit le jour au cœur du siècle des Lumières, il n'est donc pas étonnant que cet écrit ait suscité, pour le mieux, l'embarras ; pour le pire, le rejet. Etre à la fois le promoteur de la notion de perfectibilité et le plus fervent contempteur du progrès semble être une tentative de provocation évidente. Pourtant, ce double mouvement part d'une seule et même intuition : l'homme est propice au devenir, mais ce devenir doit se faire selon sa nature. Lorsque Rousseau détracte les progrès des sciences et des arts, il révèle une actualité de l'homme qui ne serait pas fidèle à sa nature. Or, de son point de vue, s'écarter de la nature, c'est s'empêcher d'être heureux et libre. La perfectibilité prend des allures d'enjeu existentiel dans la mesure où c'est elle qui paraît devoir orchestrer le devenir de l'homme. D'une certaine manière, il ne faut pas dire : l'homme se perfectionne et c'est là un signe de sa perfectibilité, mais il faut replacer la perfectibilité au départ, de sorte que : l'homme peut se perfectionner, comment user de ce pouvoir ?

L'erreur de l'histoire a été de croire que ce qui naît d'après ce pouvoir d'invention est une bonne chose pour l'homme. Selon Rousseau, il semble qu'une actualisation quelconque de la perfectibilité ne constitue pas une réalisation de la nature, tout comme le perfectionnement effectif des hommes tend vers la décadence. Il faut donc chercher à comprendre comment l'homme peut prétendre à un progrès de l'être, à une réalisation de sa nature. Cette entreprise n'est cependant envisageable que si l'on sait ce qui n'est pas un perfectionnement de l'homme. Aussi, en considérant la critique qu'il élabore de cette société, est-il possible de comprendre ce qui dans cette civilisation se présente comme un progrès alors que la nature de l'homme perd de son intégrité. La dévalorisation de l'homme actuel représente une caractérisation de ce qui serait, au contraire, digne de valeur dans le projet d'une amélioration de l'homme. Autrement dit, en relevant des points cruciaux de l'attaque qu'il fait à la société, il faut tout à la fois comprendre les raisons profondes de ces rejets ainsi que ce qui pourrait les combler.

Les angles d'attaque choisis pour rendre compte des défauts de la société actuelle sont ceux qui font état d'une perte des dispositions naturelles de l'homme. Le constat de sa méchanceté conduit à dévoiler la vie hors de soi qui caractérise la modernité. Les sciences et

les arts sont stigmatisés à cause de leur origine vile et de leur participation au détournement de soi, ainsi que la substitution de la morale à la connaissance. Ainsi est-il donné de comprendre comment Rousseau en arrive à préférer l'ignorance à la connaissance tout en dénonçant la médiocrité omniprésente.

1) L'homme dans cette société

a) La méchanceté

Le procès de la société moderne se fonde avant tout sur le constat montrant l'homme actuel comme un être méchant et malheureux. Dans la note IX du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau écrit : « Les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises »⁸⁰? En effet, en s'opposant à Hobbes, Rousseau soutient que l'homme primitif, doté de la pitié, comme élan naturel, et n'entretenant aucun rapport avec ses semblables, ne peut être mauvais. Il ne fait que suivre le cours naturel d'une existence sans état d'âme, se complaisant au sein d'une nature bienveillante. Autrement dit, l'homme de la nature ne connaît ni l'envie, ni la jalousie ; il ne peint rien en son âme, son imagination étant encore endormie. Il en est tout autrement de l'homme civil, qu'il voit gouverné par l'ambition, l'avidité et la soif de pouvoir. Le luxe et les richesses amplifient la volonté de surpasser les autres, qui sont devenus des dangers pour son bien-être. Toutes les haines et les tensions palpables entre les hommes actuels sont nées avec cette société. La méchanceté n'avait aucune place dans la vie de l'homme naturel qui s'accordait avec son environnement et ne souffrait d'aucun commerce avec les autres hommes. Il s'agit donc d'une transformation de la constitution de l'homme, au sens où d'une bonté naturelle il passe à une méchanceté justifiée par la présence des autres et les risques qu'ils incarnent.

b) La vie hors de soi

A cette méchanceté s'ajoute l'artificialité de l'homme moderne. Rousseau rend compte dans le *Discours sur l'inégalité* de la substitution du paraître à l'être. A l'aune de cette

⁸⁰ *Discours sur l'inégalité*, note IX, p. 188.

transformation, la vraie nature s'est effacée pour ne laisser place qu'à l'apparence. Et Rousseau de demander « pourquoi, l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature »⁸¹. La vie selon l'apparence représente une vie hors de soi, c'est-à-dire hors de son être véritable. « Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage, poursuit Rousseau, vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »⁸². La vie hors de soi c'est une vie qui se nourrit du regard des autres, et qui se contente de l'opinion ; paraître tout, mais n'être rien. L'artificialité de l'homme actuel est une négation pure et simple de la nature humaine. Il n'est plus question d'ajouts inadéquats à la nature de l'homme ; la substitution du paraître à l'être symbolise la disparition de l'être authentique.

Une autre forme de vie hors de soi est représentée par le souci de la prévoyance, que n'avait pas l'homme naturel, qui pouvait vendre son « lit » le matin, et chercher à le récupérer le soir même. Chez les hommes de l'état de nature, selon l'expression de Rousseau, « la prévoyance n'était rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain »⁸³. La projection à l'extérieur devient une projection temporelle pour laquelle il faut s'assurer à tout prix, en un mot s'assurer d'avoir pour plus tard ce qu'on possède aujourd'hui, voire plus qu'aujourd'hui. Cette projection participe ainsi à une accumulation des richesses de telle sorte à ce que les désirs factices des prochains temps soient assouvis. Il écrit dans l'*Emile* : « La prévoyance ! la prévoyance qui nous porte sans cesse au delà de nous, et souvent nous place où nous n'arriverons point, voilà la véritable source de toutes nos misères. Quelle manie a un être aussi passager que l'homme de regarder toujours au loin dans un avenir qui vient si rarement, et de négliger le présent dont il est sûr ! manie d'autant plus funeste qu'elle augmente incessamment avec l'âge, et que les vieillards, toujours défiants, prévoyants, avarés, aiment mieux se refuser aujourd'hui le nécessaire que de manquer du superflu dans cent ans »⁸⁴. Ce qu'il y a de plus rebutant dans cette logique de la projection, c'est cette tendance à nier un présent tout simplement à cause de l'illusion du besoin postérieur. La vie à l'extérieur de soi est une non-vie.

⁸¹ *Ibidem*, p. 172.

⁸² *Ibidem*, p. 173.

⁸³ *Ibidem*, p. 137.

⁸⁴ *Emile*, p. 97.

c) Le déséquilibre de l'homme social

Pourtant, on pourrait voir dans cette volonté d'assurer son avenir une sage précaution. Or, selon Rousseau, ce qu'on cherche à combler c'est encore de l'artifice. Autrement dit, les hommes se rendent malades pour des objets dont la possession ne les rendra pas heureux pour autant. Avec la société, c'est un cycle infernal entre désirs factices et insatisfaction qui se crée. Y. Lorvellec, dans son article « Rousseau ou l'éducation naturelle », explique ce point : « Culture, malheur et méchanceté vont du même pas parce qu'ils relèvent d'une seule et même cause : l'insatisfaction, le désaccord avec soi que provoque l'équilibre rompu entre nos désirs et nos pouvoirs »⁸⁵. En d'autres termes, ce qui fait défaut chez l'homme social, c'est cette satiété pouvant maintenir l'homme dans un état de tranquillité aussitôt qu'il avait comblé ses besoins vitaux. La société fait s'accroître les besoins de manière indéfinie ; l'homme qui se trouve pris alors dans ce cycle ne peut souffrir aucune tranquillité.

La conséquence de cette roue des désirs fait de cet être artificiel un être méchant et malheureux. La logique établie par Y. Lorvellec s'énonce ainsi : « Nous sommes méchants parce que nous sommes malheureux ; et nous sommes malheureux aussitôt que nous cessons de coïncider avec nous-mêmes, aussitôt que nous désirons plus que nous ne pouvons nous donner »⁸⁶. D'une certaine manière, l'homme ne pouvait être bon que lorsqu'il avait des désirs à la hauteur de ses forces. En gommant les limites des désirs, la société rend l'homme malade parce qu'il est pris dans un engrenage dont il n'a même pas conscience. Ce qui est regrettable dans cette situation, c'est que c'est l'homme qui en est l'auteur : « l'homme, nous dit Rousseau, n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même et que la nature eût été justifiée. Ce n'est pas sans peine que nous sommes parvenus à nous rendre si malheureux »⁸⁷. Ce sont les agissements des hommes, tout ce qu'ils ont ajouté à leur nature qui les a amenés à cette situation. Aussi convient-il d'observer les effets de ces acquisitions sociales, à travers les progrès des sciences et des arts.

⁸⁵ Y. Lorvellec, « Rousseau ou l'éducation naturelle », première partie.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Discours sur l'inégalité*, note IX, p.188.

2) Le statut des sciences et des arts

a) Origine fallacieuse de sciences et des arts

La critique fondamentale que Rousseau fait des sciences et des arts, consiste en une dénonciation de leurs origines. Il voit effectivement en leur cœur un principe fallacieux qui prend racine dans nos vices, et non dans nos vertus. Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, il s'explique en ces termes : « En effet, soit qu'on feuillette les annales du monde, soit qu'on supplée à des chroniques incertaines par des recherches philosophiques, on ne trouvera pas aux connaissances humaines une origine qui réponde à l'idée qu'on aime à s'en former. L'astronomie est née de la superstition ; l'éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge ; la géométrie, de l'avarice ; la physique, d'une vaine curiosité ; toutes, et la morale même, de l'orgueil humain. Les sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices : nous serions moins en doute sur leurs avantages, s'ils la devaient à nos vertus »⁸⁸. Il estime donc les progrès de ces disciplines comme des perpétuations de ce vice radical. H. Gouhier développe cette accusation, dans l'article « Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », en expliquant pourquoi la divulgation de la généalogie des sciences et des arts conduit à une déconsidération de leurs effets : « C'est à ce « défaut de leur origine » que Rousseau rapporte la vanité de leur objet et la nocivité de leurs effets. Sciences et arts amplifient et accélèrent une corruption dont ils sont eux-mêmes victimes »⁸⁹. Il faut donc comprendre le rejet rousseauiste, avant tout, comme étant principiel. Mais c'est dans la perpétuation de cette corruption première qu'il voit la nature mauvaise de l'homme moderne.

b) Le divertissement

Ce qui rend effectivement la critique rousseauiste encore plus virulente, c'est l'usage qui est fait de ses progrès. Rousseau soutient l'idée selon laquelle les sciences et les arts rempliraient une fonction aveuglante, quant aux sorts des hommes ; ils sont, pour ainsi dire, du divertissement. « Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, écrit Rousseau dans le premier *Discours*, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on

⁸⁸ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 52

⁸⁹ H. Gouhier, « Nature et Histoire », p. 27.

appelle des peuples policés »⁹⁰. Cette distraction est néfaste d'une part parce qu'elle paraît sous un jour attrayant et donc, se transforme en un objet désirable. Il démasque le processus de séduction à l'œuvre dans ces activités. Et d'autre part, elle favorise le détournement par rapport à la nature originelle qu'elle couvre. Dans cette quête du savoir et des richesses, la nature s'estompe et les chemins qui conduisent à elle ne sont plus visibles. Le perfectionnement contribue donc à se forger une nouvelle nature, tout en perdant la nature authentique. Et ce qui se perd dans ce mouvement, c'est premièrement la nature libre de l'homme.

c) La perte de la nature l'homme

L'homme est dépossédé de sa liberté naturelle et sa constitution se trouve alors ébranlée. Les acquis historiques de la société, ainsi que les apports des perfectionnements individuels entraînent une transformation de la psychologie de l'homme, ce dernier se complaisant dans la facilité et le luxe. C'est à cette altération générale de l'être que Rousseau rapporte les effets nocifs de la société. De la même manière que les sciences et les arts font s'évanouir la liberté naturelle, les dons du progrès sont autant de moyens d'aliéner l'homme. Crogiez détaille, dans *Rousseau et le Paradoxe*, les raisons de la défiance de Rousseau par rapport aux évolutions techniques de l'époque. En ce qui concerne l'imprimerie, il explique que ce n'est pas tant la machine que Rousseau rejette, ni même la démocratisation du savoir, mais c'est bien les effets que cette facilité d'accès aux œuvres engendre comme altération psychologique. Il commence par bien indiquer que cette attaque contre l'imprimerie obtient, sous la plume de Rousseau, le « statut d'allégorie »⁹¹, dans le sens où « en mettant en jeu les notions d'effort et d'excellence, Rousseau débordait de beaucoup la seule considération de l'imprimerie »⁹². Il met ainsi en évidence le dessein rousseauiste de reconsidérer le « rôle de la connaissance », à travers cette critique globale de la quête du savoir. C'est alors qu'il explique : « puisque Rousseau reconnaît à chaque homme de bonne foi assez d'esprit pour qu'il puisse se déterminer dans l'existence. L'imprimerie fait pulluler les stériles beaux esprits plus qu'elle ne sert à répandre les connaissances solides et utiles, qui pour le commun des hommes ne s'acquièrent pas dans les livres. Il s'agit moins de condamner l'imprimerie que de défendre, en prenant comme contre-exemple une technique qui fait presque l'unanimité en sa

⁹⁰ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 52.

⁹¹ M. Crogiez, *Rousseau et le paradoxe*, p. 504.

⁹² *Idem*.

faveur, la mystique de l'effort. Il est beaucoup moins question ici de technologie que de psychologie »⁹³. En d'autres termes, Rousseau n'est pas un conservateur fermé aux progrès. C'est juste qu'il ne peut s'empêcher de voir une société dans laquelle l'homme ne cherche pas à renforcer son être véritable ; il vit dans l'opinion, non seulement parce qu'il ne possède aucune connaissance à proprement parler, mais encore parce qu'il cherche l'opinion qui est la plus belle parure de la société.

Cette altération profonde de la constitution est encore illustrée chez Rousseau par cette confiance aveugle que les hommes délèguent aux médecins. Ces médecins charlatans ne sont pas la cible première de la critique rousseauiste mais bien plutôt les hommes qui ne vivent que par eux. Il s'agit véritablement d'une « faiblesse psychologique, pour reprendre l'expression de Crogiez, qui consiste à remettre leurs dernières forces entre les mains de médecins inefficaces au lieu de vivre pleinement leur vie – aussi longtemps que faire se peut – »⁹⁴. A cet affaiblissement psychologique, s'ajoute un affaiblissement général engendré par tout ce qui est désigné comme un perfectionnement. Rousseau écrit ainsi : « Tandis que les commodités de la vie se multiplient, que les arts se perfectionnent et que le luxe s'étend; le vrai courage s'énerve, les vertus militaires s'évanouissent »⁹⁵. C'est le corps en entier qui est atteint par la maladie ; l'homme moderne ne possède presque plus rien de cet homme naturel, fort et bon, et que rien ne pouvait ébranler.

Rousseau regrette donc la perte d'une bonne constitution naturelle qui permettait à un homme sans souci de jouir pleinement de la vie, simplement grâce au sentiment d'existence. Ses pseudo perfectionnements sont autant d'occasions de rendre l'homme malade, et c'est en respectant la même logique de l'opinion que la connaissance a mis la morale sur le pas de la porte de la société. Aussi est-il possible, grâce aux éléments préétablis, de comprendre comment au cœur de cette ère du progrès Rousseau fait l'éloge de l'ignorance.

d) L'ignorance, mais la vertu

Lorsque Rousseau condamne la fausse quête d'un savoir populaire, il garde à l'esprit la nature première de l'homme ignorant. Cet homme sans prétention quant aux connaissances des astres et des humeurs, a le cœur en paix et c'est pourquoi son ignorance le laisse vivre en accord avec sa nature. De la même façon que Rousseau reproche à l'homme d'avoir perdu la trace de sa figure originale dès qu'il a commencé à l'étudier, il suppose que l'homme perd le

⁹³ *Ibidem*, p. 506.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 507.

⁹⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 63.

fil de sa vie, dès qu'il s'emploie davantage à connaître les choses de la vie qu'à les vivre. Il prend l'exemple des Romains pour inscrire, après eux, la perte historique de la vertu : « Jusqu'alors les Romains s'étaient contentés de pratiquer la vertu ; tout fut perdu quand ils commencèrent à l'étudier »⁹⁶. En considérant le tableau de la société et de ses perfectionnements, il en déduit : « Voilà comment le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés »⁹⁷. L'ignorance était plus essentielle à l'homme que tout savoir encyclopédique.

La singularité de Rousseau se dévoile encore dans sa prise de position par rapport au statut de l'idée d'un progrès indéfini de l'homme grâce au savoir. R. Polin, qui cherche à comprendre la singularité de la critique du progrès chez Rousseau, nous renseigne sur le sens habituel de l'idée de progrès à cette époque. Il écrit, dans l'article « Jean-Jacques Rousseau philosophe de l'histoire de la culture » : « L'idée de progrès a pris vie dès le XVIIe siècle à travers la Querelle des Anciens et des Modernes, dont l'un des temps forts fut la définition du progrès des sciences par Pascal, bientôt suivi par Fontenelle, et présenté comme un progrès par accumulation. [...] La nature n'est pas changée ni surtout améliorée pour autant, mais tous les hommes ensemble au fur et à mesure que le genre humain vieillit, font un continuel progrès, si bien que toute la suite des hommes au cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement, donc de plus en plus. La Philosophie des Lumières axera ainsi le développement humain autour du savoir »⁹⁸. En d'autres termes, l'image pascalienne du nain sur les épaules d'un géant, représente bien la conception d'un homme qui se forge un pouvoir propre par la connaissance, participant ainsi à l'œuvre commune de l'humanité. Pourtant Rousseau refuse de croire qu'il s'agit d'un bienfait pour l'homme ; l'accumulation du savoir consisterait plus en une contre-valeur qu'en une valeur dans la mesure où elle fait croire à l'homme que c'est là sa vraie destinée. Aussi en prenant le contre-pied de ce siècle, Rousseau défend l'idée selon laquelle : « L'individu n'a aucun besoin du travail des hommes et des siècles »⁹⁹, c'est l'expression de J. Dagen. La préoccupation de Rousseau n'est donc pas de transformer l'homme en un nain fier d'avoir contribué, peut-être, à l'élévation d'un géant désincarné, en qui ni vie ni vertu ne trouvent de porte-parole. Il veut revaloriser l'homme, c'est-à-dire lui donner des valeurs.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁸ R. Polin, « J.-J. Rousseau philosophe de l'histoire de la culture », p. 11.

⁹⁹ J. Dagen, *L'Histoire de l'esprit humain*, p 268.

J. Dagen exprime la primauté de la valeur sur la connaissance selon cette formule : « Attaché uniquement aux valeurs de la vie, il n'attend rien d'un perfectionnement de l'esprit »¹⁰⁰.

Rousseau oppose donc connaissance et valeur ou, pour ainsi dire, perfectionnement de l'esprit et réalisation morale. Cette confrontation n'a d'ailleurs de sens que parce que l'homme se jette dans la recherche de la connaissance sans espérer de terme à cette étude. La connaissance participe de cette roue infernale des désirs, et engage l'homme dans une direction qui le destitue de sa nature vivante et de sa vocation morale. D'où s'ensuit un éloge de l'ignorance correspondant à une dénonciation de la substitution de la connaissance à la vertu. « Opposons à ces tableaux, nous dit-il, celui des mœurs du petit nombre des peuples qui, préservés de cette contagion des vaines connaissances ont par leurs vertus fait leur propre bonheur et l'exemple des autres nations »¹⁰¹. Rousseau se refuse à considérer les vertus sociales comme des vertus. Y. Lorvellec relève le reproche que Rousseau formule à l'égard des pseudo vertus dont fait partie la politesse, et qu'il désigne, avec le savoir, comme étant tenus pour des « marques de civilisation ». Il explique que ces marques « ne rendent pas les rapports humains moins violents : ils travestissent et exacerbent les passions qui avancent sous leur masque »¹⁰². En d'autres termes, la société n'a pas cherché à rendre l'homme vertueux. Tout ce qui émane de ses productions porte une empreinte forte de vice. Aussi, ce qu'elle estime être des dispositions vertueuses, comme la politesse, s'avèrent-elles participer de cette immoralité générale de la société.

Pour forcer le trait, et comprendre pourquoi tout ce qui naît dans la société semble porter la marque du vice, il est possible de faire référence à la fondation symbolique de la société civile. En effet, la scène décrite en début de la seconde partie du *Discours sur l'inégalité* révèle, selon une certaine interprétation, la raison pour laquelle tout ce qu'engendre la société civile serait contraire à la nature humaine. Et ce, dans la juste mesure où cette situation dessine le cadre dans lequel l'homme va vivre, presque inéluctablement. H. Gouhier rend compte de cette vile amorce de la société et écrit : « Entendons-nous : le fait d'enclorre un terrain et de s'en dire le propriétaire est une « imposture » ; c'est donc bien, en un sens, une faute morale ; mais, personne ne l'ayant dénoncée comme telle, chacun, au contraire, ayant imité « l'imposteur », « l'imposture » est devenue un droit quasi sacré. A l'origine de cette histoire qui est la nôtre, il y a donc moins une faute qu'une erreur, une erreur d'aiguillage, dirait-on aujourd'hui : l'humanité s'est trompée d'histoire comme un voyageur se trompe de

¹⁰⁰ *Ibidem*, p 266.

¹⁰¹ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 36.

¹⁰² Y. Lorvellec, « Rousseau ou l'éducation naturelle », fin de la première partie.

route. C'est une malchance »¹⁰³. La société s'édifie sur un sol qui va fertiliser les vices ; elle se présente donc comme la mise en place d'un théâtre où les bassesses de l'humanité pourront être mises en scène et interprétées sous toutes leurs formes.

Somme toute, il va de soi que Rousseau condamne cette société comme ne pouvant accoucher que de fruits mauvais portant le sceau du vice. Il confronte ainsi une nature sans méchanceté, tranquille et parfaitement équilibrée à une culture minée en sa racine, qui exhorte les hommes à se livrer à une quête effrénée d'une satisfaction qu'ils ne peuvent, par définition, pas atteindre. Autrement dit, l'homme a transformé sa constitution saine pour devenir cet être malade tant physiquement que psychologiquement, et dont la santé morale est le moindre souci. Ce qui aide l'homme à se concevoir différemment, à s'assurer qu'il tend vers ce qu'il y a de meilleur, c'est encore un mésusage des acquis du progrès qui servent de divertissement. Ainsi la culture couvre-t-elle la nature et l'empêche d'émerger. L'homme ne fait plus que croire ; les savoirs encyclopédiques ont fait oublier à l'homme qu'il ne se connaissait pas. Néanmoins, si Rousseau se présente comme un contempteur de l'accumulation de connaissances vaines, il ne se place pas uniquement dans la perspective de renier la valeur de toute recherche de la vérité. Il faut donc distinguer entre le rejet du progrès et la remise en question de la nature de la connaissance. La disparition du souci moral symbolise cette inversion des valeurs et justifie cette critique. Mais le problème que soulève Rousseau ne porte pas sur la connaissance en général ; il estime même que les desseins de trouver les secrets de la nature et de faire évoluer de concert les arts et les sciences, doivent seulement être entrepris par les personnes adéquates. Aussi faut-il voir, dans cette accusation, une critique de la médiocrité pour une juste finalité de la connaissance.

e) La critique de la médiocrité

V. Goldschmidt, dans « Individu et communauté » éclaire l'intention de notre penseur en mettant en évidence non une volonté de prêcher l'ignorance pour elle-même, mais uniquement pour démontrer que la quête de la connaissance est une fin noble, dont l'entreprise doit être réservée à certains « génies ». Il développe cette idée en ces termes : « Rousseau se fait de la science et, plus généralement de la civilisation, une idée aristocratique – on dirait aujourd'hui élitiste. [...] Il ne s'agit pas du tout, dans cette œuvre, de critiquer les sciences, les beaux-arts ou la philosophie, mais uniquement de montrer que les acquisitions des sciences et des arts, dues au génie d'une élite restreinte, ne sont accessibles à la foule qu'à

¹⁰³ H. Gouhier, « Nature et Histoire », p. 32.

travers des livres de vulgarisation où ces créations se dégradent, et sont rabaissées à un niveau où les vulgarisateurs (...) et les usagers se corrompent mutuellement »¹⁰⁴. Autrement dit, il déchiffre dans le *Discours* de Rousseau une volonté de réserver les travaux scientifiques et intellectuels aux hommes de « génies », à ces figures humaines singulières qui se démarquent de la foule de par leurs qualités. L'aristocratie du savoir sert d'une part à garantir la nature des découvertes scientifiques et, d'autre part, à préserver une foule qui ne peut concevoir et comprendre ses connaissances sans une réelle recherche personnelle. L'élitisme contribue, dans une juste mesure, à empêcher la vulgarisation de la connaissance liée à la démocratisation du savoir.

Rousseau ne veut donc pas bannir de la Cité tous ceux qui tendent vers la vérité. Bien au contraire, il souhaite assurer ce projet en le confiant aux esprits qui, seuls, en sont réellement aptes. « S'il faut permettre à quelques hommes de se livrer à l'étude des sciences et des arts, ce n'est qu'à ceux qui se sentiront la force de marcher seuls sur leurs traces, et de les devancer. C'est à ce petit nombre qu'il appartient d'élever des monuments à la gloire de l'esprit humain »¹⁰⁵. Cette exclusivité va de pair avec la rareté des génies. Il ne faut pas étendre ce projet à tout un chacun, s'il ne peut être porté que par des singularités. Dans la Préface de *Narcisse*, il revient sur ce point et écrit : « J'avoue qu'il y a quelques génies sublimes qui savent pénétrer à travers les voiles dont la vérité s'enveloppe, quelque âmes privilégiées, capables de résister à la bêtise de la vanité, à la basse jalousie, et aux autres passions qu'engendrent le goût des lettres. Le petit nombre de ceux qui ont le bonheur de réunir ces qualités, est la lumière et l'honneur du genre humain ; c'est à eux seuls qu'il convient pour le bien de tous de s'exercer à l'étude »¹⁰⁶. Cette concession de Rousseau montre encore l'importance qu'il accorde à l'état d'esprit dans lequel les recherches intellectuelles doivent être entreprises. L'honnêteté de cœur est une condition nécessaire pour réaliser adéquatement ce projet, dont les fruits profiteront au genre humain. Il ne doit donc pas s'agir, comme c'est le cas dans la société qu'il a sous les yeux, d'une volonté de recueillir les honneurs et des titres d'apparence. La dimension morale doit siéger là où elle n'a pourtant pas d'exclusivité première.

Somme toute, Rousseau pointe du doigt certaines facettes de la civilisation qu'il considère comme des sources de maux. C'est, en effet, à un être malade qu'il a affaire lorsqu'il tourne son regard vers cette société. Et cette maladie vient tout d'abord du fait que l'homme s'est

¹⁰⁴ V. Goldschmidt, « Individu et communauté », p. 156-157.

¹⁰⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 76.

¹⁰⁶ Rousseau, Préface de *Narcisse*, O.C. II, p. 970.

forgé une constitution perverse en elle-même. La priorité donnée à l'apparence de la vertu et à l'apparence du savoir rend l'homme artificiel. Bien entendu, que l'homme ne soit pas vertueux, aurait pu faire l'objet d'une critique moins virulente ; mais le fait est que l'homme est devenu vicieux, et pour Rousseau cette tendance est inacceptable. Les sciences et les arts ont perfectionné le mode de vie d'hommes qui sont incapables de coïncider avec eux-mêmes ce qui conduit à un éclatement de l'être et à un impossible équilibre entre désirs et puissance. De là dérivent tous les excès : de la compétition à la méchanceté, les vertus sociales elles-mêmes fomentent ces mauvaises intentions et les font avancer aussi sûrement que les cœurs dépérissent.

B. La perfectibilité de l'individu et la perfectibilité de l'espèce

Lorsque Rousseau critique le progrès en général, il ne manque pas de préciser par endroit, que les sciences et les arts ont contribué au perfectionnement de l'individu au détriment de l'espèce. Autrement dit, il semble établir un décalage entre le perfectionnement de l'individu et celui de l'espèce, décalage qui fait ainsi écho à la caractéristique de la perfectibilité qu'il décrit comme résidant autant dans l'individu que dans l'espèce. Aussi paraît-il nécessaire de se poser la question de savoir comment la perfectibilité peut présenter deux figures qui peuvent, en définitive, s'opposer. Dans un premier temps, il est important de se demander si la perfectibilité de l'individu et la perfectibilité de l'espèce correspondent à deux réalités différentes, ou si l'une n'allant pas sans l'autre, elles finiraient par ne désigner qu'une seule et unique faculté de perfectionnement. Cependant, c'est à travers les appréciations respectives des produits des deux sortes de perfectibilité, qu'il est possible de comprendre dans quelle mesure Rousseau peut parler d'un perfectionnement de l'individu tout en dénonçant la décadence de l'espèce.

1) La réalité de la perfectibilité de l'espèce à part entière

Labussière s'est interrogé sur cette double dénomination de la perfectibilité, pour comprendre si, en définitive, elle a lieu d'être ou non. Il se demande, par exemple, s'il doit exister deux facultés différentes, ou s'il faut considérer que la perfectibilité de l'espèce et la perfectibilité de l'individu évoluent sur des plans parallèles. Afin de trouver une raison à cette distinction, il entreprend de répondre préalablement à la question : « qu'est-ce donc, pour

Rousseau, que l'espèce humaine »¹⁰⁷ ? Pour trouver la définition que Rousseau donne de l'espèce, Labussière semble partir d'une conception biologique de l'espèce en tant qu'il cherche à faire état d'un critère héréditaire et bien défini qui puisse distinguer les hommes de toute autre espèce. Il pose alors la perfectibilité comme étant cette qualité spécifique. Le problème qu'il soulève est celui de savoir comment cette qualité spécifique s'exprime au sein de l'individu. Il veut ainsi avancer l'idée selon laquelle la perfectibilité de l'espèce trouve son origine dans celle de l'individu. En d'autres termes, Labussière part de l'individu et de sa perfectibilité pour penser l'espèce et sa perfectibilité. « Mais comment penser, demande Labussière, une différence spécifique sans la penser comme instinct, c'est-à-dire comme caractéristique commune aux individus qui composent l'espèce, identique en chacun d'entre eux, sinon en plaçant l'origine de tout développement dans l'individu et la situation qu'il vit comme individu »¹⁰⁸ ? Cette question résume en quelque sorte sa démarche, puisqu'il va faire dépendre la perfectibilité de l'espèce de la perfectibilité de l'individu en montrant qu'il n'y a lieu de parler de perfectibilité de l'espèce qu'à partir du moment où les hommes vivent en communauté. Et c'est encore par cette communauté que la transmission des découvertes et des progrès est possible. Autrement dit la perfectibilité de l'espèce n'est concevable que lorsque la transmission des découvertes d'une génération à l'autre est réalisable. Il aboutit à l'idée selon laquelle la perfectibilité « aurait donc comme condition, non d'existence, mais d'exercice, le rapprochement des individus, lui-même œuvre des circonstances »¹⁰⁹.

Son argumentation se bâtit sur le refus d'accorder à l'espèce la perfectibilité comme qualité distinctive, c'est-à-dire comme « instinct », parce que ceci entraînerait une impossibilité pour l'individu de se perfectionner, c'est-à-dire d'évoluer indépendamment des prescriptions de l'espèce. Il rejette cette idée en considérant hypothétiquement la perfectibilité comme instinct de l'espèce, et il en tire une conclusion impossible. Son raisonnement s'énonce ainsi : « S'il fallait comprendre que la perfectibilité appartient en tant qu'instinct commun, à tous les individus, et par conséquent à l'espèce, cette espèce serait l'homme en général, un individu abstrait, universel, générique, une entité, et l'individu concret, à l'instar de l'animal, passés les quelques mois nécessaires à la mise en place de ses instincts, coïnciderait très vite avec son espèce, c'est-à-dire avec un type immuable parce que, précisément, caractérisé par un instinct spécifique effaçant toute singularité. Il ne disposerait d'aucune marge de manœuvre par rapport aux modes de comportements d'un type qui

¹⁰⁷ J.-L. Labussière, « Perfectibilité de l'espèce, perfectibilité de l'individu », p. 95.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 97.

s'incarnerait en lui. Bref, il n'y aurait pas lieu de distinguer avec autant de netteté perfectibilité de l'individu et perfectibilité de l'espèce »¹¹⁰. Il refuse donc de concevoir une espèce humaine caractérisée par la perfectibilité, parce que celle-ci contiendrait l'individu dans une nature déterminée. Or, le propre de la perfectibilité est de permettre le changement. Dès les prémisses de son actualisation, c'est elle qui dédommage tous les individus de l'instinct naturel qu'il leur fait défaut pour leur conservation. C'est donc parce que la perfectibilité est une qualité essentielle de l'espèce humaine, qu'elle permet aux individus de s'élever à l'instinct animal par l'imitation. L'homme peut, en outre, s'approprier tous les instincts animaux parce qu'il n'est déterminé par aucun, et c'est ainsi que chaque individu isolé imitera les animaux qu'il rencontre dans son environnement. Il est donc difficile de soutenir que la perfectibilité, considérée comme qualité essentielle de l'espèce humaine, enfermerait les individus dans un comportement déterminé, au sens où elle prend des formes différentes en chaque individu. Par définition, la perfectibilité permet une marge de manœuvre parce qu'elle est une faculté d'adaptation, qui dispose en l'homme des potentialités qu'il peut utiliser de manière singulière.

Il n'est donc pas possible de refuser à la perfectibilité de l'espèce une existence en elle-même, puisque c'est parce que la perfectibilité loge en tout individu qu'elle appartient à l'espèce ; et c'est parce qu'il est question d'une faculté de transformation qu'elle s'exprime différemment en tout individu. Labussière soulève un autre problème dans son développement, en partie lié à la définition de l'espèce qu'il a établie. Ses raisonnements le conduisent à définir l'espèce ainsi : « L'espèce n'est rien d'autre que l'ensemble des relations inter-individuelles à travers lesquelles s'expriment des comportements dont l'origine est à rechercher dans une activité individuelle qui toutefois ne peut se déployer que dans un espace collectif »¹¹¹. Cette définition reprend donc les conditions énoncées à propos de la perfectibilité de l'espèce, à savoir : le cadre collectif et relationnel sans lequel serait impossible la transmission des découvertes individuelles ; l'homme doit appartenir à un tout. Néanmoins, au moyen de cette définition, il ne parvient pas, de son propre aveu, à « expliquer la nature des différences entre la perfectibilité individuelle et la perfectibilité de l'espèce », du fait que ces analyses, nous dit-il, « se sont contentées de les localiser, de placer l'origine de la perfectibilité dans l'individu et les conditions de son développement dans un espace relationnel »¹¹². En soutenant, à l'opposé de Labussière que la perfectibilité se trouve dès

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 100.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 103.

¹¹² *Idem*.

l'état de nature, où l'homme vit seul, on ne fait que replacer dans le principe cette qualité distinctive telle que l'énonce Rousseau. Par-là même, les effets de la communauté sont à considérer comme des éléments accélérateurs des transformations de l'espèce, non d'une naissance de la perfectibilité en l'espèce. La possibilité de la transmission permet une plus grande modification d'une espèce déjà « perfectible » ; il faut même dire que le regroupement des individus constitue un perfectionnement de l'espèce. En somme, outre l'importance d'avoir une définition de l'espèce humaine qui inclut d'emblée la perfectibilité, il ressort que c'est bien les différences entre la perfectibilité de l'espèce et la perfectibilité de l'individu dont fait état Rousseau qui sont à clarifier. Pour ce faire, il convient donc d'observer les démarcations qui s'opèrent entre l'individu et l'espèce en vue de comprendre comment celles-ci sont possibles.

2) Le parallèle appréciatif entre perfectibilité de l'espèce et perfectibilité de l'individu

La perfectibilité fait état d'une double capacité – tendre vers le bien ou vers le mal – et d'un double sujet : « autant dans l'espèce que dans l'individu ». Au premier abord, il ne semble pas que cette précision renvoie à des distinctions importantes. De surcroît, la perfectibilité correspondant, à certains égards, à la conception du progrès dont est capable l'homme, il est aisément concevable que l'espèce représenterait ce géant, sur les épaules duquel se place l'individu. Pourtant, et la critique de la société en témoigne, Rousseau se refuse à considérer cette élévation par amas cumulé comme un perfectionnement au sens fort du terme. Il n'en demeure pas moins que cette image rend compte de la possibilité de transformation de l'espèce, ce qui suffit à garantir que l'espèce aussi est dotée d'une perfectibilité. Rousseau déclare que « tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce »¹¹³. La différence qu'il décrit, porte d'une part sur l'individu et sur l'espèce, mais encore sur la nature des progrès, qu'il désigne, pour l'un, comme étant « en apparence » alors que pour l'autre ce serait « en effet ». Rousseau ne se contente donc pas de relever des progrès respectifs, mais il les apprécie afin d'exposer leur vraie valeur en tant que perfectionnement ou non. Il s'agit donc d'entreprendre une appréciation des actualisations de la perfectibilité de l'individu et de l'espèce pour déterminer si elles sont des améliorations.

¹¹³ *Discours sur l'inégalité*, p. 143.

Afin d'éclaircir ce point, le fonctionnement de la perfectibilité peut être évoqué. En effet, pour qu'il y ait perfectibilité, il faut qu'il y ait développement des facultés. Autrement dit, l'usage de la perfectibilité consiste avant tout en une actualisation des potentialités, puis visiblement en un perfectionnement de ces dispositions. Donc dans son fonctionnement, la perfectibilité ne peut que correspondre à un perfectionnement au sens d'un développement. Pour prendre l'exemple du développement de l'esprit, on est en droit de penser qu'il s'est développé originellement grâce à la perfectibilité et sous la pression des circonstances. L'esprit est donc une faculté dont peut faire usage chaque individu. Par la suite, l'histoire dans laquelle l'homme est entraîné, le conduit à perfectionner son esprit, notamment par l'accès au savoir commun, à la transmission des connaissances. De ce fait, il n'est plus simplement question d'une actualisation de la faculté de penser, mais d'un usage de cette faculté qui va en grandissant et en se développant en elle-même. L'individu, en conséquence, conduirait par lui-même son esprit jusqu'à sa propre perfection.

Mais en parallèle à cette actualisation et à ce perfectionnement, l'espèce se trouve transformée à son tour. Elle l'est d'abord parce que l'actualisation de la perfectibilité se réalise sensiblement dans le même temps puisque, selon la méditation rousseauiste, les effets du bouleversement de l'ordre naturel touche tout individu. L'espèce humaine, dans sa globalité, se trouve transformée par ce qui arrive à tous ses membres. En outre, avec l'accumulation des connaissances, la constitution d'une espèce qui se profile comme un chameau d'érudition conduit à un changement de valeur du progrès et il ne semble plus qu'il y ait perfectionnement de l'espèce. Ce que constate Rousseau dans ce décalage entre espèce et individu, c'est que la valeur du perfectionnement pour l'un ne coïncide plus avec la valeur du perfectionnement pour l'autre. C'est ainsi que Rousseau ne voit aucunement une amélioration de l'espèce dans la figure du géant, quand il accorde à la connaissance un rôle de substitut à la vertu, et un effet de divertissement encore plus néfaste.

Il pourrait être objecté à Rousseau que les rapports entre les perfectionnements ne peuvent pas souffrir de comparaisons ainsi faites. On ne saurait évaluer cette perte absolue de l'espèce du point de vue de la morale, lorsque le gain s'énonce en devise scientifique. Néanmoins, il y a une intuition rousseauiste qui gouverne ces appréciations déséquilibrées, qui tient dans la perte de la liberté naturelle dès l'entrée dans la vie sociale. D'une certaine manière, il faut voir dans le tableau de la société une sorte de catalogue où Rousseau justifierait en propre cette dent dure qu'il a contre des arts et des sciences aux apparences nobles. Il n'en demeure pas moins qu'il peut s'attaquer à des détails aussi rigoureusement, parce qu'il garde à l'esprit cette intuition fondamentale qui lui fait saisir dans la société

actuelle une aliénation de l'homme. Or, à l'état de nature tous les hommes étaient libres ; la liberté appartient à la nature humaine, elle lui est essentielle. La vie en société qui favorise si bien la floraison des connaissances, du luxe et des plus grands excès, ne se soucie pas de ce que l'homme a perdu en vivant dans cette communauté, à savoir sa liberté qui est son bien le plus essentiel. L'espèce a donc perdu un aspect de sa nature. L'individu peut progresser, il peut perfectionner ses facultés ; il ira toujours s'élevant en lui-même, l'espèce ne pourra pas se perfectionner avec des livres.

En somme, il y aurait une perfectibilité propre à l'espèce qui commence à l'état de nature et qui ne trouve qu'une expression négative dans l'histoire sociale. Et la jauge qui permet de faire valoir ce défaut de réalisation de l'espèce, c'est la liberté. Toutefois ce critère appréciatif n'existe que parce qu'il appartenait déjà à l'espèce humaine pendant l'état de nature. En serait-il de même si l'espèce était considérée autrement ? Un autre exemple allant dans le sens de cette décrépitude de l'espèce, c'est la bonté naturelle de l'homme à l'état de nature. En effet, Rousseau présente l'homme originel comme un être bon. Or, il est manifeste que l'homme civil ne fait plus acte de cette disposition naturelle, étant donné que la société l'a rendu mauvais. De la même façon qu'il nous faut conclure d'une perte de la liberté naturelle, on peut constater une perte de la bonté naturelle. De sorte qu'il va de soi que, d'une part, l'espèce n'a pas perfectionné sa nature en suivant le cours de l'histoire, mais d'autre part, elle a laissé en chemin des caractéristiques essentielles de l'homme en général.

Cette double observation de l'évolution de l'individu et de l'évolution de l'espèce dénote le souci rousseauiste d'une juste réalisation de l'homme en tant que partie du tout. Il pousse cette attention jusqu'à exhorter les hommes à considérer leurs actions à la fois pour eux-mêmes, mais aussi pour l'espèce à laquelle ils appartiennent. Ce qui signifie que les individus doivent jauger la valeur de leurs actions à l'aune de l'ensemble des hommes actuels, mais aussi à l'aune de l'humanité à venir. Lorsque Rousseau écrit : « Mécontent de ton état présent, par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder ; et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi »¹¹⁴, il laisse insinuer l'idée que le sort de l'espèce n'ira pas en s'améliorant. Aussi faut-il comprendre la justification de sa critique de l'imprimerie, dénonçant le défaut d'attention que l'on porte à ce qui se perpétuera dans l'histoire. Il exprime cette idée dans ce passage relativement éloquent : « Les écrits impies des Leucippe et des

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 89.

Diagoras sont péris avec eux. On n'avait point encore inventé l'art d'éterniser les extravagances de l'esprit humain. Mais, grâce aux caractères typographiques et à l'usage que nous en faisons, les dangereuses rêveries des Hobbes et des Spinoza resteront à jamais. Allez, écrits célèbres dont l'ignorance et la rusticité de nos pères n'auraient point été capables ; accompagnez chez nos descendants ces ouvrages plus dangereux encore d'où s'exhale la corruption des mœurs de notre siècle, et portez ensemble aux siècles à venir une histoire fidèle du progrès et des avantages de nos sciences et de nos arts »¹¹⁵. Autrement dit, prendre en considération la perfectibilité de l'espèce humaine, c'est peser ses actions de telle sorte à ce qu'elles s'accordent avec une réalisation de soi, et une réalisation de l'espèce.

Il ne faut pas, selon Rousseau, utiliser les mêmes critères appréciatifs pour juger de la réalité de l'individu et de la réalité de l'espèce. Dans cette affirmation d'une existence de la perfectibilité de l'espèce, la critique que Rousseau fait de la société actuelle semble être plus justifiée. Il ne se contente pas d'observer l'usage que l'homme fait de ses facultés, il donne de la valeur à ce perfectionnement à partir d'une norme qu'il place dans la nature humaine. Ainsi, pour que la perfectibilité soit actualisée, il est nécessaire de bien connaître les orientations à prendre. Mais cette exigence correspond donc à une connaissance de ce vers quoi l'individu et l'espèce doivent tendre. Se pose donc la question de savoir quels sont les idéaux qui doivent servir d'horizon pour espérer une réalisation de la perfectibilité dans sa double dimension. Ce n'est qu'en connaissant ces buts qu'il est ensuite possible de penser les moyens pour y accéder.

C. La « dualité d'idéal » pour Rousseau

L'homme est devenu malheureux dans la société civile qui a, à son égard, une fonction pathogène. Le projet de rendre l'homme heureux s'apparente globalement à une réhabilitation du bonheur originel, prenant la forme d'une guérison de la maladie dont souffre l'homme social. Aussi le constat des nombreux déséquilibres entre être et paraître, entre force et désirs, etc. doit-il s'accompagner de l'administration d'un remède capable de restituer à l'homme sa constitution saine. L'image d'un bonheur originel a servi à comprendre ce que l'homme a certainement perdu. L'état de nature comme « concept régulateur »¹¹⁶, représente une sorte d'idéal. Mais il remplit cette fonction uniquement lorsque l'homme est effectivement un être

¹¹⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 73-74.

¹¹⁶ Expression d'Eric Weil, citée par Jean Starobinski dans *La Transparence et l'obstacle*, p. 344.

atemporel, anhistorique. De ce fait, il n'est pas pleinement satisfaisant pour constituer le parfait idéal. C'est à cette défaillance que la perfectibilité supplée en déterminant l'homme comme un être fait pour le devenir. Il convient alors de concevoir une autre forme de bonheur compris en termes de réalisation. Il s'agit donc d'un double idéal, d'une dualité où ce qui importe c'est la question de savoir si l'homme peut avoir le dessein d'être heureux. Par le projet de « rendre l'homme à lui-même » et par la considération d'un éventuel équilibre entre ses désirs et ses forces, se dessinent des exigences auxquelles l'homme social doit répondre pour tenter de devenir un peu de cet homme originaire qu'il dépasse inmanquablement à cause de son devenir et de sa conscience. En un sens, il s'agit dans cette définition ambivalente du bonheur de voir ce que l'homme doit retrouver et ce qu'il doit faire advenir pour être un homme parfaitement réalisé.

1) La représentation de soi et du bonheur

Le premier rétablissement auquel l'homme social doit veiller, c'est à la maladroite substitution de l'apparence à l'être, qui peut être inversée grâce à un nouveau regard sur lui-même. La société, comme théâtre des représentations, ne laisse s'exprimer que les apparences dont l'homme doit se parer sans cesse. Aussi la scission de l'homme avec lui-même implique que, dans une perspective de bonheur, l'homme doit recouvrer son être. Le remède contre l'apparence c'est la réalité de l'être et donc une juste présentation de cet être. « O homme ! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable »¹¹⁷, exhorte Rousseau dans l'*Emile*. Etre soi, c'est vivre en soi. De cette façon, l'opinion ne s'insinue plus entre l'être de l'homme et son existence effective ; elle ne se présente plus comme la figure de l'intériorité. De surcroît, cette vie en soi sert à connaître ses vraies capacités, et donc à pouvoir créer l'équilibre nécessaire à une bonne constitution. Le déséquilibre entre désirs et puissance ne trouve plus d'assise solide pour s'incarner dans un être qui connaît ses capacités et règle ses envies sur celles-ci. Aussi, à la suite de l'exhortation, crée-t-il le pont entre cette existence en soi et la liberté qui en émane : « Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà ; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige. La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion ; car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés »¹¹⁸. Par conséquent, il incombe à l'homme de se défaire de l'opinion pour gagner la maîtrise de sa vie en la resserrant sur lui-

¹¹⁷ *Emile*, p. 98.

¹¹⁸ *Idem*.

même. Et comme il n'est encore question que d'opinion de l'être, c'est-à-dire d'un véhicule virtuel de l'être, il s'ensuit que cette transformation de la conception de soi doit s'accompagner d'un regard neuf sur les choses de la vie.

Rousseau s'adresse à cet homme dépossédé de lui-même lorsqu'il écrit dans l'*Emile* : « Le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini ; ne pouvant élargir l'un, rétrécissons l'autre ; car c'est de leur seule différence que naissent toutes les peines qui nous rendent vraiment malheureux. Otez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion ; ôtez les douleurs du corps et les remords de la conscience, tous nos maux sont imaginaires »¹¹⁹. La vie dans l'opinion engendre des maux de la même nature. Il faut donc commencer par une dévalorisation de ces défauts de bonheur apparents pour avoir la possibilité de se forger un être sain. Rousseau place, en outre, la source de nos états pathologiques dans des excès de l'imagination. Le premier effort pour le bonheur consiste d'emblée en une transformation des représentations, rappelant les préceptes du stoïcisme. Réaliser que nos maux sont fictifs, dévaloriser les peines qui ébranlent les cœurs, sert à préparer un sol propice à accueillir les vraies joies.

2) L'état de nature comme fiction d'idéal

Afin de parvenir à cette reconstruction, Rousseau se plaît à comparer la figure de l'homme originel à celle de l'homme civil. Il montre ainsi que l'homme peut être heureux sans rentrer dans la logique de l'accumulation des richesses. Ces représentations incitent à un mode de vie plus simple, mais qui n'est pas pour autant vide de plaisir. Paul Bénichou se penche sur l'utilité de la fiction de l'homme naturel à laquelle Rousseau a recours pour éveiller les esprits et en déduit que « l'idée de notre chute, si elle n'est qu'une fable, doit servir à notre régénération ; cet âge d'or imaginaire, même s'il est destiné à ne plus jamais exister tel quel, imposera quelque chose de lui à la réalité à venir »¹²⁰. En d'autres termes, Rousseau joue véritablement sur la notion de « fiction », qu'il utilise pour élaborer une critique de la réalité et, de façon détournée, suggérer les directions à prendre pour s'efforcer vers le bonheur. Rousseau n'a jamais remis en question la valeur irréaliste de cette peinture de l'état de nature ; mais, à travers ces effets suggestifs, il en fait un moyen pour transfigurer les modalités actuelles de l'existence. Dans cette logique, P. Bénichou se sert d'une citation de l'*Emile*, déclarant : « on traite l'âge d'or de chimère, c'est Rousseau qui parle, et c'en sera

¹¹⁹ *Emile*, p. 94-95.

¹²⁰ P. Bénichou, « Jean-Jacques Rousseau, de la personne à la doctrine », p. 274.

toujours une pour quiconque a le cœur et le goût gâtés. Il n'est pas même vrai qu'on le regrette, puisque ces regrets sont toujours vains. Que faudrait-il donc pour le faire renaître ? Une seule chose, mais impossible, ce serait de l'aimer »¹²¹. Aimer cet idéal, paraît impossible pour un homme qui ne conçoit son plaisir que dans les passions factices qui lui sont imposées. Mais l'aimer comme un horizon lointain parlant à un homme dont la nature ne devait pas avoir autant changé, serait possible pour qui veut s'inspirer de cette fiction. P. Bénichou résume alors les effets éventuels de ce chemin de traverse, en écrivant : « L'image de l'homme naturel, telle qu'il la trace, n'est pas faite pour inspirer un pur regret, mais pour suggérer une quête »¹²².

En définitive, Rousseau se sert de l'image de l'homme naturel pour opérer une transformation de la conception du bonheur de l'homme actuel. Il s'agit avant tout d'images qui peuvent avoir le pouvoir d'inspirer non la quête d'un âge d'or qui n'a jamais existé, mais une volonté de se débarrasser de ce qui, manifestement, ne contribue pas à s'efforcer vers le bonheur. Il est vrai que la critique qu'établit Rousseau du sens que l'on donne au bien-être dans cette société prend différentes formes, en s'attaquant à différentes facettes, sans jamais s'essouffler dans cet élan. Ce qui reste singulier dans cette simple image de l'état de nature, c'est qu'elle appelle à une conversion des représentations du bien-être en ce qu'elle axe la possibilité du bonheur sur une juste vision de ce qu'on attend de lui.

3) La solitude

A travers ces encouragements à vivre en soi, à concevoir justement l'horizon capable de nous diriger lentement mais sûrement vers le bonheur, Rousseau donne à l'intériorité une priorité fondamentale, qui conduit à une valorisation de la solitude. Le bonheur semble s'amorcer comme un projet de soi sur soi. *Les rêveries du promeneur solitaire* présentent en ce sens un homme qui, à l'abri des turbulences de la vie sociale, parvient à un bonheur composé de simplicités qui feraient les malheurs de l'homme civil. Il s'agit des retrouvailles de l'être avec lui-même, et d'une possibilité de dialogue permettant de savoir ce dont l'être se nourrit authentiquement. La solitude favorise l'écoute de la conscience, seul guide capable de bien diriger l'homme. En effet, la conscience apparaît comme le lien authentique entre l'homme et la nature, entre l'homme et sa nature. L'isolement, cette mise à l'écart que Rousseau rapporte dans les *Rêveries*, rendent plus vive cette voix qu'il désignait dans le

¹²¹ *Emile*, Œuvres Editions Furne 1852, livre V, II, p. 718.

¹²² P. Bénichou, « Jean-Jacques Rousseau, de la personne à la doctrine », p. 275.

premier Discours comme le précepteur de la vertu. Sa formule est la suivante : « O vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions »¹²³ ? Il faut donc comprendre que c'est parce que cette voix a tendance à être étouffée par les cris des passions factices, qu'un retrait peut être nécessaire pour reconnaître le chemin qui mène à soi.

Cette possibilité du bonheur, engendrée grâce à un accès à la conscience de soi par la solitude, engendre une nouvelle qualification du bonheur selon Rousseau, nouvelle qualification qui se profile en une double dimension. D'une part, en effet, les retrouvailles avec soi suscitées par la solitude impliquent une sorte de bonheur vide, voire négatif. Le bonheur c'est avoir le sentiment de son existence. D'autre part, parce que Rousseau voit dans la conscience la condition de la réalisation du bonheur, il s'ensuit que la fiction de l'état de nature comme image suggestive du bonheur révèle quelques limites.

4) Le bonheur conscient

Pour commencer par ce dernier point, il faut remarquer que la conscience a une importance décisive dans la constitution de l'homme. Rousseau lui délègue le rôle de jauge du vrai et du faux, du bien et du mal ; c'est comme instinct divin qu'elle s'insinue en l'homme, et c'est par son seul secours que l'homme peut espérer être heureux. Cela dit, si elle doit accompagner le sentiment d'existence, il s'ensuit, du propre aveu de Rousseau, que l'homme primitif n'en dispose pas pour diriger ses actions dans la mesure où il n'a pas conscience d'être. C'est à ce défaut de conscience qu'il faut incomber l'impossibilité pour l'homme naturel d'avoir éprouvé un bonheur convenant à l'homme civil. En quelque sorte, l'homme sauvage était entièrement ou presque guidé par la voix de la nature avant qu'il n'en sorte ; aujourd'hui, il porte en lui cette conscience qui va lui permettre de s'élever au-delà de ce premier homme en rendant ces conduites morales et vertueuses. P. Bénichou constate cette différence entre les deux hommes dans son article « L'idée de nature chez Rousseau » et en conclut : « Ainsi dans le manuscrit primitif du *Contrat* : « La douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infaillible ni l'indépendance que nous avons reçue d'elle, un état désirable ; [...] l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou

¹²³ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 78.

pour l'avoir méconnu quand elle pouvait jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu le connaître. » Ainsi le bonheur originel n'en était pas vraiment un, n'étant pas accompagné de conscience »¹²⁴. En somme, bien que l'état de nature serve de fiction capable de comparer l'homme civil à l'homme naturel, il apparaît que ce dernier ne peut représenter le but de l'homme qui tend au bonheur. Mais avant de pouvoir déterminer la fonction effective de la conscience dans cette quête, il convient de cerner la nature du bonheur que peut espérer l'homme actuel.

En ce qui concerne la nature du bonheur exposée dans les moments personnels de Rousseau, il apparaît que cet état s'oppose à l'incessant mouvement de la vie civile à travers la tranquillité qu'inspire l'observation de la nature. Il fait donc résider le sentiment du bien-être dans la création d'une harmonie entre l'homme et la nature, sans qu'il s'agisse réellement d'un acte de création au sens où c'est la passivité physique, l'immobilisme qui paraît conduire à cette osmose. Georges-Arthur Golschmidt retranscrit cet état en ces mots : « Dans les *Confessions* déjà, à propos du bonheur éprouvé lors du séjour de 1736 aux Charmettes, se trouvait approchée la nature d'un tel sentiment : « Il n'était dans aucune chose assignable, il était tout en soi-même, il ne pouvait me quitter un seul instant. » Bonheur sans contenu, et qui ne peut donc se définir que négativement : « l'espèce de bonheur qu'il me faut n'est pas tant de faire ce que je veux que de ne pas faire ce que je ne veux pas. » Bonheur qui s'assimile à la conscience de la *possibilité négative* : ne point agir, c'est rester soi »¹²⁵. Il met ainsi en avant l'idée selon laquelle l'osmose avec la nature consiste avant tout en un bonheur passif et, pour ainsi dire, vide. Par conséquent, il est possible de s'interroger sur la valeur d'un bonheur négatif, afin d'entrevoir les modalités nécessaires à une réalisation positive du bonheur.

Avec Crogiez, on peut opposer la définition d'un bonheur passif avec la réalité historique de l'homme social. La perfectibilité ayant fait entrer l'homme dans l'histoire, rend son être soumis au devenir. Aussi est-il aisé de comprendre l'affirmation suivante de Crogiez : « Rousseau [qui] a écrit dans les brouillons des *Rêveries* que « Le bonheur est un état trop constant et l'homme un être trop muable pour que l'un convienne à l'autre. » Le bonheur suppose la perfection et la permanence. Or la nature de l'homme étant faite d'instabilité et de changement, il ne peut demeurer dans un état stable »¹²⁶. Cette considération engage une remise en question de la définition d'un bonheur s'accordant avec la nature de l'homme. Autrement dit, parce que l'homme est un être en devenir, il est inutile et même contraire à sa

¹²⁴ P. Bénichou, « L'idée de nature chez Rousseau », p 35.

¹²⁵ G.-A. Golschmidt, *J.-J. Rousseau ou l'esprit de solitude*, p. 41.

¹²⁶ M. Crogiez, *Rousseau et le paradoxe*, p. 545-546.

nature de le penser dans un immobilisme duquel découlerait une certaine tranquillité de l'âme. Bien au contraire, le bonheur de l'homme doit se forger au fur et à mesure que son être devient et c'est pour cette raison que la perfectibilité est fondamentalement liée à la quête d'un bonheur synonyme d'une réalisation authentique de soi.

5) L'idéal de la réalisation

L'idéal représenté par l'homme naturel doit être doublé d'un second idéal correspondant à la réalisation de la nature de l'homme dans l'histoire. D'une certaine manière, il importe donc de savoir précisément ce qui détermine ce second idéal. Il faut alors prendre toute la mesure des transformations qui doivent s'opérer en l'homme dans cette réalisation, sans que les caractéristiques de l'homme naturel soient niées. Une des pistes permettant de concevoir cette dualité est énoncée dans l'*Emile*, lorsque Rousseau écrit : « En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur ? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs ; car, s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirons pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables : mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que, toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné »¹²⁷. Cette définition de la route du bonheur reprend l'idée, précédemment établie, selon laquelle le bonheur réside dans un juste équilibre entre puissance et volonté. En outre, l'évocation des facultés implique que l'homme doit veiller à un développement adéquat de celles-ci. Par conséquent, il importe de concevoir une actualisation des potentialités humaines, par la perfectibilité, dans le dessein de concrétiser les forces virtuelles de l'homme, capables de le rendre entier, c'est-à-dire de contribuer à sa réalisation authentique.

Il faut bien remarquer que ce projet ne se dresse pas contre les données de l'état de nature : l'homme peut retrouver une tranquillité de l'âme, non pas en figeant son devenir, mais en veillant à ce que son développement lui permette de concilier ses réalisations avec sa nature première. En quelque sorte, Rousseau pense cet idéal comme étant l'accord entre une nature donnée et une nature à réaliser. Le facteur temporel qui apparaît avec la sortie de l'état de nature, et l'entrée dans l'histoire, ne doit pas empêcher la possibilité pour l'être de se

¹²⁷ *Emile*, p. 94.

constituer pleinement. De ce fait, il faut que l'homme pense des transformations fidèles à sa nature ; la conscience pourra alors jouer le rôle qu'elle n'avait pas dans l'état de nature, à savoir : rendre l'homme moralement bon.

Somme toute, la frontière entre être et devenir qui bouleversait la nature de l'homme, doit être considérée sous un nouvel angle dans le sens où la perfectibilité apparaît comme la faculté qui peut réconcilier ses deux modalités de l'existence. Elle doit, en effet, permettre à l'être de devenir, et au devenir de faire advenir l'être. Cette double affirmation paraît contradictoire, mais elle ne l'est pas dans la mesure où la perfectibilité est la faculté qui fait le pont entre la réalisation et la nature première. La perfectibilité est une propriété de la nature humaine, Rousseau l'a présentée ainsi. Il s'ensuit que la muabilité est inscrite dans l'être naturel ; la culture fait écho à une nature qui la contient en tant que possibilité de devenir. En d'autres termes, si l'on peut considérer l'homme de la nature comme la nature de l'homme, il faudrait pouvoir voir dans l'homme historique un homme naturel mais dévoilant une autre face de la nature humaine.

Le problème reste que le cours de l'histoire en témoigne autrement. L'homme historique s'est éloigné de sa vraie nature, et ce grâce à la perfectibilité. En d'autres termes, la faculté qui devait servir une réalisation historique de la nature humaine a contribué à la perte de cette nature, si bien que l'homme en est devenu artificiel. Cet échec effectif, ou plutôt cette « erreur d'aiguillage », découle en principe de la virtualité de la perfectibilité. Car si elle est une sorte de réservoir de potentialités, elle présente une marge de virtualités qui lui vient de son ambivalence. Aussi, parce qu'elle est dite « presque illimitée », elle peut conduire à tous les excès, même les plus funestes. Outre les desseins pour lesquels la perfectibilité doit être employée, il est nécessaire d'avoir une idée claire de ce qu'elle est dans sa virtualité. Ce n'est qu'en mesurant les forces propres de la perfectibilité que celle-ci peut ensuite être mise à profit d'une réalisation de l'homme. Et de surcroît, c'est parce que c'est elle qui a présidé à la transformation monstrueuse de l'homme, qu'elle est encore une condition d'intelligibilité de ce qui a été perdu en chemin. En définitive, à partir des considérations respectives des deux idéaux examinés, c'est-à-dire en gardant à l'esprit l'idéal représenté par l'état de nature et l'idéal d'une réalisation de l'homme par la concrétisation de ses virtualités, il doit être possible d'envisager un moyen de rendre l'homme heureux.

D. La virtualité de l'homme et sa réalisation

L'étude de la perfectibilité de l'espèce a soulevé le problème des perfectionnements de l'homme en regard non pas à la réalité du perfectionnement, mais à la valeur de celui-ci. En plus de la nécessité de bien savoir maîtriser la perfectibilité et ses effets, il importe de comprendre comment la perfectibilité peut se présenter comme la faculté de se perfectionner si en elle tout pousse à la décadence. Il s'agit certes de réaffirmer la double capacité de la perfectibilité comme le laisse entendre Rousseau, mais encore de savoir comment cette ambivalence permet une réalisation de la nature de l'homme. Car si la perfectibilité est une qualité naturelle, ses productions doivent correspondre à la nature humaine perfectible. Or, avec le procès que Rousseau fait à la civilisation, il est difficile de comprendre pourquoi une possibilité induite de la perfectibilité conduit parfois – comme c'est le cas pour la société – à une « contre-nature ». Les termes de cette question font écho au débat entre nature et culture, qui prend, à travers la pensée de Rousseau, la forme d'un débat entre perfectibilité et réalité. Il s'agit, en définitive, d'interroger la nature de la virtualité de la perfectibilité afin de mieux saisir ce qui en elle va ou ne va pas de pair avec la nature. Pour cela, il convient d'abord de s'intéresser à la caractéristique niant toute limite à la perfectibilité, pour ensuite glisser vers l'équivocité de sa virtualité.

1) La perfectibilité, une faculté « illimitée »

Pourquoi cette faculté est présentée comme « presque illimitée » ? Etablir la nature de la virtualité de la perfectibilité, c'est chercher à déterminer le pouvoir de la perfectibilité ou du potentiel de l'homme. Même s'il peut sembler que cette détermination de la virtualité n'est qu'une question matérielle, voire subsidiaire, il n'empêche que c'est à cause de cette caractéristique que la perfectibilité a été mal comprise et mal accueillie. A l'image des critiques adressées¹²⁸ par C. Bonnet au sujet des contradictions apparentes, il s'agit de comprendre en quoi la perfectibilité implique une appréciation particulière des expressions effectives du potentiel de l'homme. Si donc une appréciation de l'histoire humaine doit se faire, il se peut que la perfectibilité soit déterminée téléologiquement, ce qui reviendrait en un sens à nier le pouvoir double de la perfectibilité.

¹²⁸ Cf. Lettre de J.-J. Rousseau à M. de Philopolis, in *Discours sur l'inégalité*.

A l'image de V. Goldschmidt qui suggère que la perfectibilité est « presque illimitée » en établissant un parallèle entre l'idée rousseauiste et la conception pascalienne du progrès¹²⁹, il est possible de justifier ce défaut de limite par l'incessante progression du savoir, fondée sur la logique de l'accumulation. Cette suggestion peut, néanmoins, poser problème en ce que l'appréciation du progrès pour Rousseau est tout à fait spécifique. En effet, il ne faut pas oublier que, selon Rousseau, le principe du progrès des connaissances par l'accumulation, ne correspond pas à un perfectionnement infini de l'homme, étant donné qu'il se refuse à le considérer comme un « perfectionnement ». En d'autres termes, il se pose la question de savoir si ce qu'est la perfectibilité peut se juger à l'aune de ses effets. Car, s'il est possible de dire que le progrès des connaissances n'est pas un perfectionnement, il reste que c'est la perfectibilité qui a conditionné ce progrès. Il faut donc constater, malgré les rejets de Rousseau, que la perfectibilité prend bien une forme illimitée, bien que celle-ci aille à l'encontre d'un réel progrès. Concéder que c'est la perfectibilité qui est à l'origine d'une possibilité de ce perfectionnement de l'esprit humain, c'est reconnaître qu'elle est un pouvoir illimité, quand bien même elle ne sert pas un progrès dans le sens positif du terme. En outre, il faut encore préciser que cette avancée du savoir mobilise doublement la perfectibilité, puisqu'elle comprend et la perfectibilité de l'individu et la perfectibilité de l'espèce.

Une autre explication est donnée quant à la caractérisation de la perfectibilité comme étant une faculté « presque illimitée » ; elle consiste à rapprocher la perfectibilité et la liberté. H. Gouhier développe l'idée selon laquelle la perfectibilité est dite « presque illimitée » parce qu'elle comprend une liberté de choix qui est, par définition, infinie. Il compare, dans cet objectif, Rousseau à Buffon et Bossuet, sur la question du jugement et soutient que Rousseau ajoute dans le jugement, à la fonction qui implique l'entendement, une « puissance active, [d'autre part], déclenchant l'affirmation, ou la négation, ou la décision de surseoir »¹³⁰. Et Gouhier d'en conclure : « Lorsque Rousseau déclare la perfectibilité « presque illimitée », il est permis de supposer qu'elle est liée à cette liberté « d'acquiescer ou de résister » »¹³¹. Autrement dit, il faut commencer par supposer que la perfectibilité implique un choix, puis que ce choix est libre. Ce qui est délicat dans une telle explication, c'est le parti pris de croire que la liberté a une part active dans les déterminations de la perfectibilité telle que Rousseau l'a définie. Car Rousseau, loin de laisser entendre que l'actualisation part d'une initiative libre, il réduit l'activation de la perfectibilité à la pression des circonstances. Il nous est donc

¹²⁹ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 290.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 334.

¹³¹ *Idem*.

impossible de soutenir, pour le moment, une telle idée, d'autant plus que les rapports entre perfectibilité et liberté n'ont pas été encore étudiés.

Outre le lien conflictuel entre perfectibilité et progrès infini et le lien incertain entre perfectibilité et liberté, une autre idée se trouvant dans l'*Emile* peut rendre compte de l'intuition rousseauiste aboutissant à une telle caractérisation de la perfectibilité. Il s'agit effectivement de ce passage célèbre où Rousseau demande indirectement si quelqu'un peut faire état d'un terme aux pouvoirs de l'homme. Il écrit : « On connaît donc, ou l'on peut connaître le premier point d'où part chacun de nous pour arriver au degré commun de l'entendement ; mais qui est-ce qui connaît l'autre extrémité ? Chacun avance plus ou moins selon son génie, son goût, ses besoins, ses talents, son zèle, et les occasions qu'il a de s'y livrer. Je ne sache pas qu'aucun philosophe ait encore été assez hardi pour dire : Voilà le terme où l'homme peut parvenir et qu'il ne saurait passer. Nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être ; nul de nous n'a mesuré la distance qui peut se trouver entre un homme et un autre homme »¹³². Dans ce passage, Rousseau soutient l'impossibilité d'attribuer un terme à la nature humaine. Et, par ces mots, on peut comprendre qu'il ne veut pas figurer l'incessante progression de l'espèce à travers les siècles, mais plus mettre en avant une sorte d'illimitation des capacités de l'individu. La distance incommensurable entre un homme et un autre semble davantage faire référence à la perfectibilité de l'individu qu'à la perfectibilité de l'espèce.

Il relève donc d'une sorte d'intuition de penser que les capacités de l'homme, de la perfectibilité en conséquence, sont sans terme assignable. La perfectibilité peut voir justifiée sa qualité d'illimitation quoique le problème de l'opposition entre perfectionnement de l'esprit et perfectibilité reste intacte. Il convient donc d'examiner les raisons susceptibles d'explicitier les appréciations négatives quant à ce qui apparaît bien comme étant une actualisation de la faculté de se perfectionner. Comment la perfectibilité, comme qualité de la nature, peut-elle engendrer des effets qui, sous la plume de Rousseau, prennent des allures de contre-nature ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de se pencher d'abord sur l'ambivalence de la perfectibilité ; de voir comment celle-ci est possible et ce qu'elle implique. Ensuite, en posant la question de la corruption de l'homme à travers son histoire, il est possible de redéfinir les termes du débat entre nature et culture afin de le dépasser. Enfin, il reste alors à comprendre une expression répétée à plusieurs endroits, à savoir :

¹³² *Emile*, p. 70.

« l'authenticité de l'homme », pour que la direction que souhaite accorder Rousseau à l'homme soit clarifiée.

2) L'équivocité de la perfectibilité

Dagen reprend la formule de Rousseau « Tout ce qu'on gagne d'un côté on le perd de l'autre » et demande « Pourquoi l'homme est-il réduit à payer en misères le perfectionnement de la raison ? Peut-il échapper au paradoxe de la perfectibilité »¹³³? Ce paradoxe de la perfectibilité provient de sa nature équivoque : elle est une faculté de chute et d'élévation. Dans la définition, il a été établi que Rousseau en fait hypothétiquement la source de tous les malheurs de l'homme, et il espère dans le même temps, toujours sous la forme du conditionnel, qu'elle puisse servir son bonheur. Mais les faits parlent et Rousseau en juge : l'homme a périclité, la perfectibilité a donc fait tomber l'homme dans la corruption la plus terrible. Comment cette faculté peut-elle être la cause de tous les maux de l'homme ? En présentant la perfectibilité comme une ambivalence, Rousseau ne lui a pas donné, d'emblée, de directions à prendre. Il faut alors voir en elle une sorte de virtualité neutre. V. Goldschmidt veut rendre compte de cette neutralité et explique que c'est un moyen pour Rousseau de garantir la liberté de l'homme. Elle est, nous dit-il, « vide de contenu »¹³⁴. Etant vide de contenu, elle laisse la possibilité de devenir. Ce que fait Goldschmidt, c'est débarrasser la perfectibilité de l'idée selon laquelle, parce qu'elle serait une qualité essentielle, elle donnerait à la nature une direction précise dans sa réalisation. En d'autres termes, ce vide laisse le champ ouvert à un libre devenir. Il s'ensuit qu'avec une virtualité indéterminée, tout est possible. Mais la perfectibilité peut-elle être synonyme de tous les possibles ?

Labussière développe une idée contraire à celle de V. Goldschmidt et soutient que la perfectibilité n'est pas réellement un pouvoir des contraires ; elle serait dirigée, et c'est pourquoi Rousseau refuse de voir dans la réalité une juste actualisation de la nature humaine. Dans son article, Labussière s'oppose à Mosconi¹³⁵ et à L. Strauss¹³⁶ en soutenant que le pouvoir de la perfectibilité n'est pas la « possibilisation de tous possibles »¹³⁷. Son idée principale consiste à dire que la perfectibilité « est fort loin d'être une pure plasticité. Elle

¹³³ J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain*, p. 285.

¹³⁴ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 288-289.

¹³⁵ J.-L. Labussière, « Perfectibilité de l'espèce, perfectibilité de l'individu », p. 105.

¹³⁶ *Idem* p. 107.

¹³⁷ *Idem*.

n'est même pas un pouvoir des contraires, une indétermination »¹³⁸. En quelque sorte, il défend que la virtualité de la perfectibilité n'est pas dépourvue de toute téléologie. Il se réfère ainsi à l'*Emile* et montre que la perfectibilité est la « nature » en nous ; cette nature qu'il estime être particulièrement déterminée. Dans son développement, il fait référence à la fois à l'*Emile* et au *Contrat social* ; mais dans ces deux œuvres, Rousseau définit en particulier ses « idéaux ». Autrement dit, dans ces textes, Rousseau expose le chemin que devraient suivre l'individu et l'homme en général, pour se réaliser au mieux. Aussi Labussière se sert-il de ces modèles pour soutenir que, selon Rousseau, la perfectibilité doit amener à ces objectifs idéaux.

C'est là réduire la perfectibilité à ne réaliser qu'une possibilité ; en d'autres termes, c'est la diriger dans un sens unique. Dans le *Discours* où apparaît la « perfectibilité », il s'agit d'un propos autre que l'expression d'un idéal. C'est pourquoi Rousseau fait de la perfectibilité à la fois une faculté de chute et à la fois une faculté d'élévation. La direction de la perfectibilité est proprement le fruit d'un choix ; lorsque ce choix existe. C'est la raison pour laquelle ses développements devraient être dirigés vers le bien. Mais en fait, comme en droit, la perfectibilité sert cette double capacité. Il ne faut pas réduire la définition de la perfectibilité à « la faculté de se perfectionner ». Or, le propre de la perfectibilité pour Rousseau réside dans cette possibilité de faire le meilleur comme le pire. Aussi devient-il difficile de situer la virtualité entre ce vide et une apparente détermination téléologique. Comment donc satisfaire à la double exigence de la perfectibilité comme qualité essentielle d'une nature humaine et comme possibilité de réalisation indéterminée ? Cette question appelle deux traitements différents. Il y a en effet un premier problème qui réside dans une virtualité neutre ; que signifie alors cette indétermination première ? Le second problème est celui d'une indétermination de la nature humaine qui va en se déterminant, c'est-à-dire en se réalisant naturellement ou en se dénaturant.

En fait, ce que nous apprend la neutralité de la perfectibilité, ce n'est pas que tout peut arriver et qu'il faut s'en accommoder, mais que ce qui émane de la perfectibilité peut faire l'objet d'une appréciation. La perfectibilité, en effet, pose à sa manière la possibilité de donner une valeur à tout ce qui est produit parce qu'elle sert le bien comme le mal. Autrement dit, la définition de la perfectibilité n'enferme pas l'homme dans une corruption inéluctable ; elle ne lui trace pas un chemin sûr vers le bien, chemin qu'il devrait emprunter. Elle pose le fait que tout ce qu'elle développe peut faire l'objet d'un jugement appréciatif. Là réside la

¹³⁸*Ibidem* p. 108.

différence entre la nature de l'homme avant l'actualisation de la perfectibilité et la réalité de l'homme après. Car, avant qu'elle n'entre en jeu, aucune appréciation des actions de l'homme, de ses acquis et de ses pertes n'étaient évaluables. Maintenant que son histoire est lancée et qu'il est capable de se former par lui-même, il est appréciable. En revanche, le problème de sa réalisation reste entier. Il faut donc voir comment le développement de l'homme peut être dit « naturel ».

3) Une réalisation authentique de l'homme

La distinction entre nature et contre-nature est au cœur du débat qui oppose Rousseau à C. Bonnet. Dans cette correspondance, C. Bonnet, alias Philopolis, reproche à Rousseau de dire que la société est un état contre nature, et de soutenir en même temps que cette évolution historique appartient à la nature humaine, étant donné que c'est la perfectibilité qui le fait entrer naturellement dans l'histoire, et donc dans la société. Rousseau reprend en ces termes la remarque de son correspondant : « L'état de société, me dites-vous, résulte immédiatement des facultés de l'homme et par conséquent de sa nature. Vouloir que l'homme ne devînt point sociable, ce serait vouloir qu'il ne fût point homme »¹³⁹. Autrement dit, il ne comprend pas comment une réalisation de la nature peut en dernier lieu être caractérisée de contre-nature. Car si la perfectibilité est une qualité de l'essence humaine, en vertu de laquelle l'homme entre dans l'histoire et développe ses facultés, il n'y a pas lieu de dire que ce que la perfectibilité fait advenir n'est pas une réalisation authentique de la nature. La réponse de Rousseau consiste à dire que ce n'est pas parce que la société, tout comme la sociabilité, s'est développée naturellement dans l'histoire de l'homme qu'elle correspond forcément à une actualisation de ce qui est vraiment naturel. Il faut comprendre que Rousseau surajoute à une simple constatation des différents degrés de réalisations de l'homme, une appréciation de ces acquisitions. Il ne se contente pas d'accepter ce qui est actualisé comme l'expression de la nature ; mais il se demande si ce qui est actuellement correspond à un accomplissement authentique de l'essence de l'homme. Cette appréciation est similaire à celle qui se trouve en jeu dans la différence entre la perfectibilité de l'espèce et la perfectibilité de l'individu. Outre cette explication, il faut encore réussir à déterminer au mieux ce qu'est ce « pouvoir de devenir », qui doit correspondre à quelque chose de très précis, c'est-à-dire à la nature. Il s'agit, en définitive, de comprendre ce que signifie un devenir authentique de l'homme,

¹³⁹ Lettre de J.-J. Rousseau à M. de Philopolis, in *Discours sur l'inégalité*, GF, Paris, 1971, p. 243.

synonyme d'une nature humaine se réalisant sans se dénaturer, suivant une connotation négative.

En accordant à l'homme la faculté de se perfectionner, Rousseau place en lui la capacité de devenir. Cette capacité réside dans le fait que l'homme n'a pas encore développé tout ce qu'il est. De cette façon, lorsque l'homme actualise ses potentialités, il rend effectif sa virtualité. Une fois de plus, il faut bien distinguer d'une part le fait que la perfectibilité développe des facultés : elle donne ainsi à l'homme des forces que l'homme primitif ne possède pas ; mais, dans le même temps, cette transformation pose les jalons d'un processus, qui rend l'homme historique. De là découle l'idée simple d'une réalisation de la nature par l'actualisation de puissances inhérentes à l'homme, et sur un autre plan, ce premier développement n'est qu'une étape dans le processus qu'elle amorce. C'est sur ce processus que les problèmes de la perfectibilité se greffent. L'homme de la nature devient un autre homme, parce qu'il surajoute à cette nature première des données, pourtant immanentes à sa nature. Il s'agit donc bien d'une réalisation de la nature. Mais en comparaison à l'homme primitif, l'homme perfectionné présente des propriétés en plus. Pierre Burgelin explique : « la nature actuelle de l'homme est infiniment plus que l'homme naturel, puisqu'elle contient aussi tout ce que l'homme est devenu et peut devenir en suivant les indications de sa nature »¹⁴⁰. S'il faut d'une part savoir ce en quoi consistent les indications de la nature, il est nécessaire d'autre part de bien voir que, comme H. Gouhier le dit : « la nature n'apparaît pas toute entière à l'état de nature »¹⁴¹. Ce qui implique que si la nature ne se dévoile pas totalement, cela ne signifie pas que l'homme de la nature, représentant la nature de l'homme, est moins que l'homme civil.

A l'inverse, pensé sur le plan du potentiel, l'homme de l'état de nature est plus que l'homme civil. Avec Edna Kryger, on peut dire : « L'homme réellement existant ne montre jamais toutes les qualités humaines ; car, ayant réalisé certaines virtualités, appartenant à l'homme en tant que tel, il en a par-là même annulé beaucoup d'autres »¹⁴². La logique peut donc s'inverser. L'homme peut tout devenir à l'état de nature, il n'est pas tout actuellement, mais il n'a encore annulé aucune potentialité. Alors que l'homme actuel a exprimé certaines virtualités au détriment d'autres. C'est de cette façon que l'on peut comprendre que l'homme civil en actualisant la sociabilité a fait taire, dans le même temps, sa liberté. Kryger met en évidence le fait que l'existence est déjà une détermination. C'est pour cela que ce pouvoir qui,

¹⁴⁰ P. Burgelin, *La philosophie de l'existence*, Paris, PUF, p. 218-219.

¹⁴¹ H. Gouhier, « Nature et histoire », p. 19-20.

¹⁴² E. Kryger, *La notion de liberté*, p 14.

avant toute existence concrète, était illimité, se voit réduit par le seul fait d'être devenu actuel. « L'existence abstraite, pure signifie précisément l'absence de toute détermination. Or, parce qu'elle est abstraite, parce qu'elle est un vide, nous explique Kryger, elle est *ouverte à toutes les possibilités*. L'homme n'est rien au départ, mais c'est pour cela même qu'il a la faculté de devenir tout, de se perfectionner »¹⁴³. En définitive, il doit y avoir un souci propre à la réalisation de l'homme qui suggère que les gains ne doivent pas entraîner des pertes conduisant à une corruption radicale. C'est lorsque cette corruption a lieu qu'il est question de contre-nature, de dénaturation.

Néanmoins, l'impossibilité pour l'homme de se complaire dans le mode de vie primitive, décidant de ne rien annuler en n'exprimant aucune potentialité, découle du fait que l'homme a tourné une page dans sa constitution lorsqu'il est devenu perfectible en acte. D'où il s'ensuit une nécessaire formation de l'homme. L'homme doit veiller au bon développement de son être, que ce soit en termes de facultés, ou en termes de nature authentique. C'est en référence à l'état de nature comme norme qu'il est donné de comprendre que la perfectibilité exige de l'homme de devenir un homme pleinement naturel. C'est à cette fiction, qui veut présenter la vraie figure de l'essence de l'homme, qu'il faut se référer pour savoir qu'il est un devoir de l'homme de faire advenir l'homme.

4) L'état de nature comme norme

Afin de bien saisir le sens de l'état de nature, il est nécessaire de se rappeler que cet état n'a jamais existé, qu'il n'existera jamais. Toutefois, si Rousseau se permet d'avoir recours à une telle fiction, c'est parce qu'il juge indispensable d'avoir une jauge à partir de laquelle le devenir humain peut être appréciée. Lorsqu'il élabore par la méthode de la méditation ce cadre originaire, Rousseau ne prétend pas remplir la fonction d'un historien. Il présente l'homme tel qu'il est sans tout l'adventice que l'histoire et la société lui ont ajouté. Il voit ainsi l'homme sous sa nature simple mais première. « Car, déclare Rousseau, ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent »¹⁴⁴. C'est pour cela que G.-A. Goldschmidt attire l'attention sur l'usage pertinent que fait Rousseau de l'adjectif « originaire ». Il écrit : « Que

¹⁴³ *Ibidem*, p 17.

¹⁴⁴ *Discours sur l'inégalité*, p. 77.

Rousseau emploie le terme « originaire » pour parler de ce qui, dans l'acception historique, n'est pas « originel », voilà qui donne à sa pensée toute la précision souhaitable. Mais l'on retiendra surtout la nécessité, qu'il avoue, d'avoir des notions justes. De « l'originaire » c'est avoir une notion juste que d'y voir une *condition d'intelligibilité* et, par-delà les états qu'a traversés l'homme, par-delà l'état présent, par-delà ceux où il ne pourra jamais se trouver, d'y surprendre surtout la chose (ou, pour mieux dire, l'opération) grâce à laquelle l'humanité, à travers les temps, peut se convaincre qu'elle a un destin propre et a un sens »¹⁴⁵. Cette précision souligne bien le fait que la fiction de l'état de nature ne présente pas un homme préhistorique, mais un homme naturel au sens d'essentiel. Par l'état de nature, Rousseau décrit ce que l'homme doit être, en suggérant ce qu'il devrait être.

Les développements de Chirpaz, dans l'article « L'institution de l'homme », sont sur ce point très pertinents. Il ramène en effet l'idée du devenir de l'homme comme relevant d'un projet de l'homme. Il faut instituer l'homme, c'est ce qui découle de la description de l'homme à l'état de nature. Du syntagme résumant la démarche rousseauiste : savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est, Chirpaz tire cette conséquence : « La conséquence de la mise en œuvre d'un tel point de vue en ce qui concerne l'investigation tant des sociétés que de ce que l'homme est devenu en elles à travers l'histoire impose donc la considération d'un *but* et le recours à une *norme* »¹⁴⁶. Le but, c'est la formation de l'homme ; la norme, c'est la nature. Mais comme cette nature n'apparaît pas effectivement et pleinement dans l'état de nature, pour connaître l'homme il faut le produire.

L'homme « n'est pas encore fait, écrit Chirpaz. Ce qu'il sera demeure comme une tâche : la tâche essentielle du pédagogue et du politique qui veut instaurer l'homme dans un cadre qui soit à même de lui permettre la réalisation de l'intégralité de son être »¹⁴⁷. L'éducation et la fondation d'une société civile régie par le contrat social, grâce à l'aide du pédagogue et du législateur, seraient les moyens d'une réalisation naturelle de l'homme en ce sens que le pédagogue peut permettre une réalisation individuelle quand le législateur veillera à poser les cadres politiques propices à l'émergence d'une sociabilité fidèle à la nature humaine, soit à la liberté.

¹⁴⁵ G.-A. Goldschmidt, *J.-J. Rousseau ou l'esprit de solitude*, p. 10.

¹⁴⁶ F. Chirpaz, « L'institution de l'homme », p. 21.

¹⁴⁷ F. Chirpaz, *L'Homme dans son histoire*, p. 45.

5) Connaître la nature humaine pour la former ; la former pour la connaître

Cette entreprise paraît être, à certains égards, une « dénaturation », dans la mesure où elle va dépasser la nature originelle de l'homme apolitique pour le faire entrer dans une vie sociale qui dévoile cette potentialité essentielle. Rousseau écrit dans le *Contrat social* : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature »¹⁴⁸. La dénaturation réside dans le remplacement d'une liberté naturelle par une liberté politique contribuant ainsi à élever l'homme. Néanmoins, cette dénaturation n'est pas contre-nature parce qu'elle participe de la nature. Le dépassement de la nature est justifié en quelque sorte par les avantages provenant de ce changement : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme, explique Rousseau, un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme »¹⁴⁹. L'homme perd certaines qualités mais il en acquiert d'autres servant à faire émerger une constitution permettant la moralité comme la sociabilité. L'homme n'est pas un animal sociable par définition, mais dans le potentiel. Aussi cette réalisation politique, dans les conditions précises qui sont celles du *Contrat social*, fait-elle advenir la nature de l'homme au fil de sa production.

Il est nécessaire, pour bien conduire ces transformations naturelles, d'avoir une notion juste de ce qu'est l'homme. Bien que sa nature complète reste un projet, ce que Rousseau pense voir dans la nature de l'homme originaire constitue une norme pour mener à bien cette

¹⁴⁸ *Contrat social*, Livre II chap. VII Du Législateur, p. 77.

¹⁴⁹ *Ibidem*, Livre I chap. VIII De l'état civil, p. 55.

fin. Il faut donc bien comprendre la nature de l'homme. Et si l'état de nature ne suffit pas pour dévoiler toutes les facettes d'une nature encore enfouie, il est indispensable d'essayer de saisir ce que l'homme est grâce aux divers moyens qui sont à notre portée. A cet égard, les nombreux travaux de Rousseau se présentent comme autant de tentatives d'approcher cette nature. En effet, dans la note X du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau regrette que les voyages à la découverte des nouveaux mondes ne soient pas davantage mis à profit d'une connaissance du genre humain. Il suggère expressément cette quête : « apprendre à connaître les hommes par leurs conformités et par leurs différences et acquérir ces connaissances universelles qui ne sont point celles d'un siècle ou d'un pays exclusivement mais qui, étant de tous les temps et de tous les lieux, sont pour ainsi dire la science commune des sages »¹⁵⁰. On ne pourra parler de la nature humaine qu'à partir du moment où les modes de vie ainsi que les différentes peuplades ou nations auront été compris. Or, s'exclame-t-il : « toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain »¹⁵¹ ! Il poursuit alors en écrivant : « Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Egypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam »¹⁵² etc. Il cite de cette façon tout ce qui n'a pas encore été le sujet de réflexion d'hommes d'esprit capables de révéler au monde entier ce qui est le propre de la nature humaine. Par cette méthode, pense-t-il, les hommes qui veulent statuer sur la nature humaine commenceront à arrêter de ne décrire que les européens. Et il en conclut : « supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre »¹⁵³. Rousseau, somme toute, veut mettre à profit de la connaissance de l'homme, tous les moyens qui s'offrent à cette compréhension afin de penser au mieux ce qu'il reste à produire pour le voir naître adéquatement.

Cette attention portée au genre humain comme ensemble des hommes vivant sur la planète a fait dire à Claude Lévi-Strauss, que Rousseau était le fondateur des sciences de l'homme. Bien qu'il nuancera cette idée par ailleurs en précisant que Léry, au XVIe, avait

¹⁵⁰ *Discours sur l'inégalité*, note X, p. 205-206.

¹⁵¹ *Ibidem*, 207.

¹⁵² *Idem*.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 207-208.

pressenti les principes de l'ethnologie, mais que cette dernière ne sera véritablement établie qu'avec les anglo-saxons : Morga, Tylor et Boas au XIXe siècle, il est intéressant de relever les points forts de son argumentation. Son interprétation de la note X lui fait dire notamment : « N'est-ce pas l'ethnologie contemporaine, son programme et ses méthodes, que nous voyons se dessiner ici, en même temps que les noms illustres cités par Rousseau demeurent ceux-là mêmes que les ethnographes d'aujourd'hui s'assignent pour modèles, sans prétendre les égaler »¹⁵⁴. D'autre part, il insiste sur l'ensemble des œuvres de Rousseau qui, du propre aveu de l'auteur, tendent à exposer l'homme sous différentes facettes. Par exemple, les *Dialogues*, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, se déroulent comme la confrontation entre un « il » et un « moi ». Lévi-Strauss en déduit : « Ce que Rousseau exprime, par conséquent, c'est [...] qu'il existe un « il » qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter que c'est moi qui pense »¹⁵⁵. Or, selon lui, un des points importants dans la recherche ethnologique c'est que « l'homme doit se connaître comme un « il », avant de pouvoir prétendre qu'il est un « moi » »¹⁵⁶. L'observation juste des mœurs et des modes de vie distincts des nôtres dépend foncièrement de cette disposition nécessaire pour bien saisir l'autre. La forme des *Confessions* participe de cet effort de tendre vers la nature humaine en ce qu'elles exposent un homme dans ses faire et ses dire sans interposer de voile entre l'action et l'intention.

En somme, outre les indications de l'état de nature qui consistent à dire que l'homme est libre, bon et perfectible, ces différentes recherches doivent être considérées comme des outils devant être au service de l'étude de la nature humaine, non simplement pour la comprendre, mais surtout pour la faire advenir car cette virtualité naturelle force l'homme à devenir ce qu'il n'est pas encore. De cette façon, il est aisé de concevoir ce que Chirpaz explique dans cette formule : « le regard anthropologique est commandé par un point de vue normatif, car l'homme n'est que pour autant qu'il se fait selon cette destination que lui a assignée la nature »¹⁵⁷. Rousseau parie sur une réelle capacité de l'homme à développer toutes ses potentialités. Mais comme cette entreprise ne peut être garantie que par des tentatives, il pense ce qui peut contribuer à s'efforcer vers cet être authentique. Aussi se demande-t-il : « Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société »¹⁵⁸?

¹⁵⁴ C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », p. 240.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 242.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 245.

¹⁵⁷ F. Chirpaz, « L'Institution de l'homme », p. 26.

¹⁵⁸ *Discours sur l'inégalité*, p. 77.

6) Réalisation possible et impossible

La réponse à cette tentative d'institution d'une société propice à cette réalisation, c'est le *Contrat social*. Mais, de son propre aveu, cette entreprise n'est pas réalisable : la nature humaine actuelle est tout autre que ce qu'exigent les règles du contrat. Or, il était question non pas simplement de la réalisation de l'homme, mais plus de celle de l'espèce humaine dans la mesure où cette institution aurait pu mettre en place un cadre pour l'ensemble des hommes. En outre, le *Contrat social* expose les conditions nécessaires pour l'institution d'un gouvernement régi par la volonté générale. Toutefois, le problème demeure de construire ce cadre pour l'ensemble du genre humain. V. Goldschmidt rend compte de cette difficulté liée à l'échelle visée par le *Contrat social*, en expliquant : « L'art politique réussit bien à tirer l'individu de l'état de nature et cela grâce à des « prodiges » qui sont « l'ouvrage de la loi ». Mais l'état de nature persiste de nation à nation, et l'art, dans ce domaine plus vaste, est impuissant à opérer le même miracle, d'autant que l'état de nature, ici, équivaut à l'état de guerre »¹⁵⁹. Il fonde son explication sur l'extrait du *Projet de paix perpétuelle* où Rousseau concède l'aporie entraînée par le contrat. Cet extrait est le suivant : « chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles ; et [qu'] en nous unissant à quelques hommes, nous devenons réellement les ennemis du genre humain »¹⁶⁰. Cette impossibilité de fait, V. Goldschmidt l'étend à *Emile* dans le sens où, la réalisation de cet être naturel ne peut permettre de faire naître en lui un citoyen. Mais c'est précisément là le choix que fait Rousseau lorsqu'il écrit : « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen : car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre »¹⁶¹.

Rousseau a donc conscience que la réalisation de la nature humaine ne peut faire l'objet que d'une entreprise ponctuelle qui s'engage à développer l'individu. L'espèce est une charge trop lourde pour l'humanité actuelle. Il n'en demeure pas moins que la perfectibilité de l'individu peut se voir actualisée au mieux, malgré cette borne relative à la citoyenneté. Il faut, somme toute, comprendre que la virtualité de l'homme ne laisse pas le choix à l'homme actuel de devenir ce qu'il est, de transformer sa constitution pour retrouver sa liberté première ainsi que les autres propriétés de son essence qu'il a perdues en chemin. La perfectibilité ne

¹⁵⁹ V. Goldschmidt, « Individu et communauté », p. 148.

¹⁶⁰ *Projet de paix perpétuelle*, p. 564.

¹⁶¹ *Emile*, p. 38.

représente pas un malheureux désespoir ; elle pointe du doigt ce que l'homme est devenu et ce qu'il doit devenir. C'est donc un travail collégial, réunissant la perfectibilité, l'état de nature et les travaux annexes dévoilant des parcelles de la nature humaine, qui doit diriger l'avènement de l'homme. La faculté de se perfectionner place en l'homme une disposition historique que des hasards ont activée, mais qu'il s'agit, pour ainsi dire, d'honorer. En définitive, pour que l'histoire de la perfectibilité de l'homme ne serve pas la décrépitude de l'espèce et de l'individu, il faut mesurer l'écart qui le sépare de sa nature et entreprendre de le réduire, en formant l'homme authentique. L'espèce humaine ne présente pas encore les conditions nécessaires pour la réalisation d'une sociabilité universelle ; c'est la raison pour laquelle Rousseau veut parier sur l'individu. Ainsi convient-il d'examiner ce que serait un homme perfectible se réalisant authentiquement, à travers la figure d'Emile.

3. Emile : l'homme perfectible

A. La perfectibilité comme condition de possibilité de toute éducation

Emile ou de l'éducation est le traité dans lequel Rousseau expose les méthodes et les principes d'une éducation naturelle de l'homme. A cet égard on pourrait se demander s'il est question de perfectibilité. Outre le fait que ce mot n'apparaisse à aucun endroit dans cette œuvre, toujours est-il que la perfectibilité semble présider l'entreprise de toute éducation. Aussi avant d'entrer dans des considérations pédagogiques, il importe de justifier l'étude de la perfectibilité au sein d'une œuvre qui ne mentionne jamais ce mot. Tout d'abord, comment la perfectibilité, telle que Rousseau la définit dans le *Discours sur l'inégalité* peut-elle être supposée dans l'acquisition des facultés chez l'enfant ? En effet, il faut se rappeler que le *Discours sur l'inégalité* présente un développement historique des facultés, et ce notamment, de manière fictive. Il est donc possible de douter de la légitimité d'une transposition de cette faculté, ou de l'ordre du développement qu'elle conditionne, à échelle individuelle. C'est la différence d'échelle séparant ce *Discours* de l'*Emile*, qui exige de justifier la possibilité de parler de perfectibilité dans le cadre de l'éducation d'un individu. Se pose alors la question de savoir si la perfectibilité dans l'histoire, c'est-à-dire la perfectibilité de l'espèce, joue un rôle dans la perfectibilité de l'individu. Il s'agit alors de voir en quoi la perfectibilité de l'espèce influe sur l'éducation individuelle, dans le sens où lorsqu'on parle de transmission, on se réapproprie une donnée de la perfectibilité de l'espèce pour l'appliquer à l'individu. Enfin, un parallèle entre perfection et perfectibilité peut être étudié pour déterminer les fins d'une éducation naturelle idéale. En définitive, il convient de se demander dans quelle mesure une faculté de perfectionnement, comprise sous la forme du développement des facultés dans l'histoire de l'homme, peut se définir comme la condition de possibilité d'une éducation parfaite.

1) L'éducation et la perfectibilité de l'individu

« Nous naissons faibles, affirme Rousseau, nous avons besoin de force ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant

grands, nous est donné par l'éducation »¹⁶². Ce passage du *Discours sur les sciences et les arts* définit la fin de l'éducation comme étant l'acquisition des moyens nécessaires à la conservation de soi, que ce soit sous forme physique pour la force, ou sous forme intellectuelle pour le jugement. Ces acquisitions sont-elles des fruits de la perfectibilité individuelle ? Lorsque l'on considère la perfectibilité comme la faculté de perfectionnement, il va de soi qu'elle doit être à l'origine de l'éducation qui constitue un perfectionnement de l'être. C'est, peut-être, selon cette logique que R. Dérathé affirme très simplement que si le *Discours sur l'inégalité* s'attache à décrire la perfectibilité de l'espèce, l'*Emile* décrit alors la perfectibilité de l'individu. De cette façon, l'absence du mot ne signifie pas l'absence de la perfectibilité. Ainsi, R. Polin peut l'identifier à l'éducation qui est « la perfectibilité individuelle en acte »¹⁶³.

En outre, c'est la perfectibilité qui rend possible l'éducation. H. Gouhier explique, en effet, que même si elle n'apparaît pas dans l'œuvre pédagogique, « elle est le fondement de ce qui distingue « l'éducation » du simple dressage. C'est elle que Rousseau vise quand il dit de son élève : « Il a un esprit universel, non par les lumières, mais par la faculté d'en acquérir ; un esprit ouvert, intelligent, prêt à tout, et, comme dit Montaigne, sinon instruit, du moins instruisable. » Aussi le précepteur peut-il parler des « progrès » de cet esprit et faire en sorte qu'il « se développe », ce qui suppose la possibilité appelée « perfectibilité » dans le *Second Discours* »¹⁶⁴. En définitive, bien qu'elle ne soit jamais mentionnée, la perfectibilité constitue la condition de possibilité de l'éducation ; elle est transversale dans l'*Emile*, puisque c'est elle qui permet le perfectionnement de l'individu sous toutes ses formes.

Le statut implicite de la perfectibilité suppose une application bijective légitime entre l'individu et l'espèce. Néanmoins, à prendre la définition de la perfectibilité comme étant une faculté qui développe les autres facultés en l'homme primitif, le faisant passer de l'état de nature à l'état civil, il est aisé de douter de sa pertinence dans un projet individuel. La perfectibilité n'a rien à voir dans le développement de l'individu actuel et c'est pourquoi, selon Labussière, elle n'apparaît pas dans ce traité. Il soutient, très exactement, que l'absence du mot dans l'*Emile* vient du fait que la pédagogie n'a pas affaire à des questions d'acquisition des facultés : « C'est pourquoi le mot de « perfectibilité » ne figure pas dans cet ouvrage, puisqu'il désigne malgré tout une différence spécifique, au sens que l'on a dit : l'acquisition, par les hommes, de leurs facultés, dont un ouvrage de pédagogie n'a pas à

¹⁶² *Discours sur les sciences et les arts*, p. 37.

¹⁶³ R. Polin, « J.-J. Rousseau philosophe de l'histoire de la culture », p. 24.

¹⁶⁴ H. Gouhier, *La perfectibilité selon Rousseau*, p. 331.

s'embarrasser »¹⁶⁵. Pourtant, il va de soi que l'éducation d'Emile veille à ce que les facultés développées chez l'enfant restent fidèles à la nature. Or, c'est la perfectibilité qui est censée orchestrer ce développement des facultés. La question que soulève Labussière, en s'opposant à l'insinuation de la perfectibilité dans la formation de l'individu, c'est celle de la différence qui semble exister entre le développement de l'individu et celui de l'espèce.

Y. Lorvellec explique cette différence et place l'individu et l'espèce sur deux droites parallèles qui ne peuvent aucunement se correspondre. Il écrit dans « Rousseau ou l'éducation naturelle » : « Si le gouverneur peut et doit régler l'acquisition progressive des connaissances de l'enfant sur la succession des besoins indiqués par la nature, ne faut-il pas présupposer une sorte d'harmonie préétablie entre l'ordre de la nature et celui de la culture ? L'hypothèse d'un parallélisme entre ontogenèse et phylogenèse doit être écartée : le cycle des connaissances parcouru par Emile ne reproduit pas en raccourci celui des acquisitions de l'humanité. Refaire avec lui un tel parcours ne serait pas coïncider avec l'ordre de la nature mais avec celui de l'histoire ; avec celui, donc, de la dénaturation »¹⁶⁶. La distance entre les deux ordres provient d'une différence d'échelle qui rend absurde la confusion entre une éducation individuelle et le développement d'une espèce se déroulant dans un espace temps couvrant toute l'histoire humaine.

Pourtant, dans le principe, il semble n'être question que du développement des facultés qui peuvent s'éveiller en l'individu moderne, comme chez le premier homme. Puisque pour l'actualisation des facultés, il n'est pas question d'héritage, mais simplement de rendre effectif un potentiel. Par conséquent, l'histoire de la perfectibilité de l'individu se rejoue dans le développement des facultés individuelles. Il s'agit de bien voir que l'enfant développe en lui par lui-même ses facultés ; ce qui signifie qu'il n'est pas le sujet d'une transmission. La naissance en lui des facultés naturelles se ferait de la même manière que chez l'homme originel dans le sens où c'est la confrontation à la nature et aux choses qui vont le pousser à faire usage de facultés potentielles. La dimension d'un temps naturel accompagne les développements de l'enfant, en opposition à une conception de l'éducation qui va offrir à l'enfant une palette de facultés dont il ne voit ni l'utilité ni la signification, mais qu'il doit tout de même utiliser de façon immédiate. Ce serait dans ce développement naturel, c'est-à-dire tel que la nature l'aurait produit en nous, que réside le principe de l'éducation naturelle. On peut alors rejoindre J. Dagen, s'opposant à la distinction entre ontogenèse et phylogenèse, qui explique : « Le traité a pour objet de définir les étapes de la formation de l'esprit dans

¹⁶⁵ J.-L. Labussière, « Perfectibilité de l'espèce, perfectibilité de l'individu », p. 107.

¹⁶⁶ Y. Lorvellec, « Rousseau ou l'éducation naturelle », 5^e partie.

l'individu, étant entendu que les problèmes à résoudre doivent être les mêmes, que l'on considère le développement de la raison dans l'espèce humaine ou dans l'être singulier »¹⁶⁷. Les étapes sont les mêmes en outre, parce qu'elles visent la même fin qui est de maintenir la nature dans l'enfant. C'est dire, en d'autres termes, que conserver en soi l'authenticité naturelle, consiste à écouter le développement des facultés comme il s'est fait dans l'histoire pour le reproduire au sein de l'individu, et de fait éviter que l'enfant ne se transforme en monstre. « Ces étapes, explique-t-il, doivent être enchaînées de telle sorte que le risque de déchirement soit évité. Il faut, en d'autres termes, que l'homme de l'homme reste d'accord avec l'homme de la nature, c'est-à-dire que le progrès de l'esprit s'appuie constamment sur les exigences de la nature »¹⁶⁸.

La possibilité de comprendre la perfectibilité dans l'éducation individuelle dépend en fait du genre d'éducation dispensée. Etant entendu que Rousseau veut éduquer Emile selon la nature, il ne veut pas aller contre les exigences naturelles qui sont celles qui ont fait advenir la perfectibilité avant l'imagination, avant la raison, avant la sociabilité. Cependant là où le bât blesse à nouveau, c'est dans le fait que l'éducation dépend de la perfectibilité de l'espèce. En effet, l'éducation a partie liée avec la transmission qui est une donnée de la perfectibilité de l'espèce. Aussi pour livrer à la perfectibilité individuelle l'assise indépendante qu'elle nécessite, il faut déterminer quel genre d'héritage peut être transmis à Emile par cette éducation naturelle.

On pourrait penser, au premier abord, que l'éducation se sert de la perfectibilité comme véhicule des découvertes antérieures pour les mettre à profit des individus d'une nouvelle génération. Dans cette optique, l'éducation devrait prendre en charge l'évolution des découvertes historiques, ou plus généralement, l'évolution de l'espèce humaine. Il s'agit de la valeur de la culture qui, traversant les siècles, représente à la fois ce qui a été fait, et ce qui doit en être retenu. L. M'Bou-Yembi définit la culture en ces termes et suggère par-là même que, si l'éducation réalise son projet de transmettre à chaque génération les acquis de la génération passée, elle devrait être le porte-parole de la civilisation humaine, ou de l'évolution de l'espèce humaine. « Dans son sens traditionnel, écrit-il, la culture c'est le perfectionnement d'un esprit qui, en s'instruisant, a enrichi son goût et son sens critique. Dans le sens où Rousseau l'entend, la culture est synonyme de civilisation, c'est-à-dire qu'elle est l'ensemble des formes acquises de comportement d'un groupe d'individus unis par une tradition

¹⁶⁷ Jean Dagen, *L'histoire de l'esprit humain*, p. 285.

¹⁶⁸ *Idem*.

commune et transmise par l'éducation »¹⁶⁹. Toutefois, lorsque Rousseau définit son dessein pédagogique, il ne s'arrête pas réellement sur la valeur de la civilisation, sur la culture à proprement parler qu'il va transmettre à son élève. Son souci étant de former un homme naturel, il va davantage veiller à le préserver des effets de la civilisation, plutôt qu'à l'éveiller aux merveilles d'un siècle extraordinaire qui surplombe tous les autres siècles par ses acquis scientifiques ou autres. La présence même du précepteur se transforme dans la mesure où il ne représente guère l'être qui va lui transmettre tous les rudiments de la civilisation actuelle gonflée des siècles antérieurs, mais il va s'attacher à instaurer le cadre dans lequel Emile n'apprendra que ce qui lui est naturel d'apprendre.

En somme, la conception de la formation d'Emile peut être soutenue par l'idée d'une perfectibilité en acte, en ce qu'elle correspond à une formation naturelle. L'éducation naturelle, selon Rousseau, consiste à la fois à annuler dans un premier temps les données de la culture afin de permettre une expression de la nature. C'est à partir des principes de cette éducation que seront mis en évidence les moyens servant à rendre autonome une éducation qui se détourne des effets de la civilisation pour laisser la perfectibilité s'actualiser en Emile comme chez l'homme primitif. Outre cela, il est possible de bien juger de ce développement simple de la perfectibilité dans le fait que Rousseau vise une perfection dans l'éducation, perfection qui n'est pas synonyme d'un perfectionnement absolu des facultés.

2) La perfection et la valeur du perfectionnement

Chercher à déterminer la perfection dans l'éducation peut paraître quelque peu inadéquat dans un développement sur la perfectibilité comme condition de l'éducation. Cependant cette question prend tout son sens du fait que Rousseau pense cette perfection comme un juste développement des facultés de l'homme. En effet, il ne semble pas que Rousseau veuille faire de son élève un virtuose ou un génie, usant de ces facultés de façon extraordinaire. C'est pour cette raison, qu'en définissant les fins parfaites auxquelles il veut aboutir, il est possible de comprendre que cette éducation naturelle correspond à un développement simple, mais authentique de ces facultés.

Tout d'abord, il faut rappeler que si la perfectibilité développe les facultés, ce développement consiste avant tout en une actualisation de celles-ci et donc en une mise à disposition d'outils pouvant servir à sa conservation. Il n'est pas envisagé d'emblée que la

¹⁶⁹ L. M'Bou-Yembi, *Le problème de la volonté chez Jean-Jacques Rousseau*, p. 15.

perfectibilité permette un perfectionnement absolu des dispositions virtuelles. Lorsque Rousseau utilise le terme de perfection pour qualifier les états de l'enfance, il rend la perfection sensiblement relative à l'âge en question. Par exemple, il déclare : « Chaque âge, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte de maturité qui lui est propre. Nous avons souvent ouï parler d'un homme fait ; mais considérons un enfant fait : ce spectacle sera plus nouveau pour nous, et ne sera peut-être pas moins agréable »¹⁷⁰. La distance qu'il place entre l'homme et l'enfant montre que chaque période de la vie peut présenter une perfection à part entière, et qu'il n'y a donc pas lieu d'attendre d'un enfant qu'il fasse montre d'une maturité précoce. Cette perfection relative souligne par-là même l'idée selon laquelle l'éducation ne doit pas chercher à faire de l'enfant un homme avant l'âge, c'est-à-dire un enfant manifestant des qualités propres à l'homme arrivé au terme de son développement, si cela est possible. En d'autres termes, la perfection n'est pas une ; elle n'est pas un idéal exclusif. Elle présente des paliers qui valent en eux-mêmes le nom de perfection. Faire d'Emile un enfant parfait, selon son âge, c'est penser sa formation à l'aune de la perfectibilité naturelle, soit des transformations naturelles de sa constitution. En revanche, cela ne signifie pas que tout enfant développe ces facultés au bon moment. Seul Emile le fait sous l'œil vigilant du précepteur et c'est pourquoi Rousseau peut lancer ce défi à qui le souhaite : « Voulez-vous à présent le juger par comparaison ? Mêlez-le avec d'autres enfants, et laissez-le faire. Vous verrez bientôt lequel est le plus vraiment formé, lequel approche le mieux de la perfection de leur âge »¹⁷¹. Cette expression « la perfection de leur âge », représente bien l'idée que la perfection n'est pas une fin absolue, et que ne voulant ni pour cet enfant, ni pour un adulte le dessein de faire d'eux des êtres surhumains, Rousseau pose les jalons du développement d'un homme pleinement réalisé dans sa nature, et ce à hauteur d'homme ou d'enfant.

A cette relativité de la perfection, s'ajoute le fait que, pour Rousseau, atteindre la perfection de son âge, c'est avoir développé les facultés qu'il fallait dans une mesure convenable. C'est ainsi qu'il décrit l'aboutissement d'une éducation selon la nature : « Il est parvenu à la maturité de l'enfance, il a vécu la vie d'un enfant, il n'a point acheté sa perfection aux dépens de son bonheur ; au contraire, ils ont concouru l'un à l'autre. En acquérant toute la raison de son âge, il a été heureux et libre autant que sa constitution lui permettait de l'être »¹⁷². Ce que lui permet sa constitution, c'est précisément ce que lui permet

¹⁷⁰ *Emile*, p. 202-203.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 208.

¹⁷² *Idem*.

sa faculté de changement. Aussi faut-il comprendre que la perfection se jauge à l'aune de la perfectibilité. De la même façon que Rousseau voit dans la perfectibilité une faculté qui permet à l'homme de disposer au moment opportun des facultés qui lui sont nécessaires, afin qu'elles ne lui soient ni dérisoires, ni en défaut, Emile est parfaitement réalisé lorsqu'il a réussi à développer celles qui lui sont naturellement appropriées. Rousseau écrit en effet : « Ce fut par une providence très sage, que les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives et inutiles au besoin »¹⁷³. Cette condition participe du bon équilibre de l'être ; Gouhier relève ce point lorsqu'il explique : « les hommes qui vivent selon la nature le sont en ce sens qu'ils usent comme il faut, quand il faut et pas plus qu'il ne faut, des penchants et des facultés qui ont pour fin le bien inscrit dans leur être même »¹⁷⁴. La perfectibilité correspond à la transformation de la constitution ; et si celle-ci doit se faire, comme le préconise le syntagme « selon la nature », il dépend donc d'une bonne gestion de la perfectibilité que de réussir une éducation naturelle.

Somme toute, la perfectibilité apparaît bien comme la condition de possibilité de toute éducation, puisque c'est elle qui préside au développement des facultés. Elle est encore plus sollicitée lorsque cette éducation se veut être une éducation selon la nature puisque c'est à l'actualisation naturelle des facultés qu'il faut se référer pour savoir à quel moment chaque faculté doit être utilisée et comment elle doit l'être. Une formation parfaite de l'individu doit se subdiviser par étapes, c'est-à-dire par paliers, étant donné que chacun présente des perfectionnements singuliers à atteindre. Aussi cette relativité de la perfection reflète-t-elle bien le détachement qu'opère la perfectibilité à l'œuvre dans l'éducation par rapport à la perfectibilité de l'espèce en ce sens que l'éducation naturelle ne prétend pas se servir des acquis historiques, mais bien de reproduire la génération des facultés chez l'homme naturel. La perfectibilité étant posée comme la condition de possibilité de l'éducation naturelle, il importe à présent de bien déterminer ce en quoi consiste cette éducation, pour ensuite voir quel rapport la perfectibilité entretient avec les facultés développées.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 116.

¹⁷⁴ H. Gouhier, « Nature et histoire », p. 26.

B. La confiance en la nature et le précepteur

L'éducation naturelle, que veut dispenser Rousseau à son élève, repose sur la volonté de faire de la nature le moyen et la fin de cette élévation. Rousseau pense que pour arriver à la nature, le meilleur guide ne peut être qu'elle. Il doit ainsi tout tirer de la nature : les préceptes seront dits naturels, de la même façon que le précepteur doit incarner la nature. Aussi, pour comprendre la démarche de Rousseau, est-il nécessaire de voir comment un homme peut représenter la nature et rien d'autre. De fait, cette exigence première sert à rendre l'enfant naturel, en le confrontant à la nécessité des choses. Cependant, il est important de savoir comment cet enfant devient, pour ainsi dire, plus naturel qu'il n'est déjà, d'autant plus que, par cette méthode, la liberté naturelle de cet enfant semble être mise à mal. Il faut donc tout à la fois expliquer ce que représentent ces préceptes de la nature et veiller à ce que sa nature première ne soit pas étouffée par un appareil pédagogique pesant de par son omniprésence. De surcroît, la considération de la systématisme du processus éducatif pose la question de savoir si cette éducation naturelle est possible, tant par les conditions qu'elle impose que par la figure d'un précepteur aux allures de sujet surhumain. Il importe, par conséquent, de s'intéresser aux moyens d'une éducation naturelle pour juger de sa possibilité et donc de la validité de la fin qu'elle se propose.

1) Les préceptes de la nature

a) La nécessité

La nécessité doit être, selon Rousseau, un des premiers enseignements d'Emile. Et pour qu'elle soit assimilée par l'élève, elle doit être partout comme elle l'est effectivement. Le précepteur lui-même doit incarner cette nécessité naturelle. Il ne doit pas se faire entendre comme un homme, il doit incarner la nature des choses. Ce premier enseignement est présenté comme un impératif auquel rien ne doit déroger. Rousseau l'expose dans le passage suivant : « Qu'il sache seulement qu'il est faible et que vous êtes fort ; que, par son état et le vôtre, il est nécessairement à votre merci ; qu'il le sache, qu'il l'apprenne, qu'il le sente ; qu'il sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini ploie ; qu'il voie cette nécessité dans les choses, jamais dans le caprice des hommes ; que le frein qui le retient soit la force, et non

l'autorité »¹⁷⁵. Rousseau met en place un contexte entièrement naturel en faisant peser sur celui-ci la réelle nécessité de la nature. La nature est faite de principes intangibles, tout ce qui environne l'élève doit le lui rappeler. Etre à la merci du précepteur participe de cette nécessité, c'est pour cette raison que le précepteur représente l'immutabilité des choses sous la forme de l'homme fort, même surpuissant aux yeux d'un enfant ; et les phrases qu'il prononce doivent véhiculer la même intensité. Ce ne sont pas des exhortations, ni des conseils ; ce doit être des impératifs catégoriques. « Ce dont il doit s'abstenir, explique Rousseau, ne le lui défendez pas ; empêchez-le de le faire, sans explications, sans raisonnements ; ce que vous lui accordez, accordez-le à son premier mot, sans sollicitations, sans prières, surtout sans conditions. Accordez avec plaisir, ne refusez qu'avec répugnance ; mais que tous vos refus soient irrévocables ; qu'aucune importunité ne vous ébranle ; que le non prononcé soit un mur d'airain, contre lequel l'enfant n'aura pas épuisé cinq ou six fois ses forces, qu'il ne tentera plus de le renverser »¹⁷⁶. Parce que cette force nécessaire n'est pas synonyme de refus systématiques, le précepteur accepte aussi simplement qu'il refuse catégoriquement. De ce fait, l'enfant apprend ce que sont les choses qu'il peut faire naturellement et celles qu'il ne peut faire sous aucun prétexte.

b) La conscience comme voix de la nature

Ce qui se trouve ainsi développé chez l'enfant c'est une règle de jugement des actions et des choses, proprement naturelles. Cette jauge, c'est la voix de la conscience. La conscience n'est pas développée au sens où elle est insinuée dans l'esprit de l'enfant à force de répétitions incessantes ou d'assimilation profonde ; mais elle lui est naturelle. En forçant son écoute, Rousseau veut la rendre vive et ainsi veiller à ce qu'elle ne soit jamais remplacée par un autre critère de jugement. La conscience est définie par M. Got en ces termes : « Elle a, d'abord, l'immédiateté et la sûreté de l'instinct, et, aux yeux de l'esprit, elle s'affirme bientôt comme la part supérieure de l'être humain : cette part de l'homme que Rousseau (en strict cartésien, notons-le) définit par l'intelligence et par la liberté tout à la fois. Par une intelligence qui diffère de la raison en ceci qu'elle n'est pas, quant à elle, contrainte de se porter indéfiniment d'un terme (ou d'une idée) à l'autre ; en ceci qu'elle n'est pas « asservie » aux mécanismes de la faculté raisonnante »¹⁷⁷. En tant que part supérieure et naturelle de l'être humain, il est

¹⁷⁵ *Emile*, p. 109.

¹⁷⁶ *Idem*.

¹⁷⁷ M. Got, « Etat de nature, raison, progrès » p. 20.

nécessaire, pour faire d'Emile un homme naturel, de veiller à ce qu'il maintienne en lui cette voix qui est le seul juge à la fois du bien et du mal, mais aussi du vrai comme du faux. En effet, Got précise juste avant le passage cité ceci : « De la conscience, voilà donc Rousseau distinguant l'entendement et la raison. Les en distinguant ? Il fait en réalité bien plus : d'une certaine manière, il les y oppose. L'entendement peut égarer l'homme, la raison le peut aussi, car ni l'entendement, ni la raison n'ont, en eux-mêmes, leurs règles ou leur principe. S'il n'a pas la conscience, l'homme, avec tout son entendement, l'homme, être de raison, risque, dépourvu de règles et d'un principe, de s'abandonner à l'erreur »¹⁷⁸. La conscience comme instinct divin ne dérive pas d'une connaissance des choses, d'un calcul rationnel. Elle est une jauge naturelle à l'homme, qui n'est ni en rapport avec la faculté de penser, ni avec celle de raisonner. Naturellement, l'homme possède cette capacité de discrimination ; il s'agit de l'entretenir pour ne pas la perdre ou la remplacer par un critère extérieur, comme le regard des autres, ou les valeurs en général de la société. Ce qui peut garantir le bon développement de l'homme, ce n'est ni la réflexion parfaitement scientifique, ni la raison raisonnable ; c'est le perpétuel dialogue avec la conscience comme sa nature authentique. En somme, insister autant sur la nécessité naturelle des choses doit contribuer à développer en l'enfant la voix de la nature qui est aussi primordiale dans sa formation, puisqu'elle constitue le seul guide pour avoir un jugement juste et prétendre à la vie morale.

c) La liberté naturelle de l'enfant

Néanmoins, cette manifestation de la force naturelle des choses conduit, de surcroît, à repenser la réalité d'une liberté de l'enfant, qui devrait être naturellement libre. La liberté naturelle de cet enfant peut être différenciée de la liberté de l'homme naturel, en ce que ce dernier se trouvait effectivement face à des contraintes naturelles, alors que, si le précepteur centralise toutes les actions de l'enfant, il s'ensuit que cette liberté est dénaturée. Suffit-il de dire que le précepteur incarne la nature pour en déduire que l'enfant reste aussi libre qu'il le serait en face de la vraie factualité des choses ? Kryger le remarque et le souligne ainsi : « Emile est l'homme naturel, mais d'une nature parfaitement surveillée et dirigée par une volonté humaine »¹⁷⁹. Cette volonté humaine a, certes, comme fin de présenter la nature à l'enfant, mais cette nature est-elle assez naturelle ? D'une part, on peut se demander avec Jean-Fabien Spitz « si la liberté de l'élève ne réside pas seulement en ce qu'on lui cache

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ E. Kryger, *La notion de liberté*, p. 152.

soigneusement les précautions prises pour le tenir en lisière, tout en lui donnant l'impression que c'est bien lui seul qui effectue les choix décisifs »¹⁸⁰. Mais quelle serait la nature de ces choix décisifs, quand il n'est laissé à son initiative que de se voir refuser ou accorder ce qu'il propose ? La réponse se trouve dans une des formules de Rousseau où il explique que le seul instrument pédagogique qui puisse garantir une éducation en bonne et due forme, c'est la liberté. Il déclare : « On a essayé tous les instruments, hors un, le seul précisément qui peut réussir : la liberté bien réglée. Il ne faut point se mêler d'élever un enfant quand on ne sait pas le conduire où l'on veut par les seules lois du possible et de l'impossible »¹⁸¹. On aurait pu lui rétorquer que sa liberté est un leurre, une simple duperie de l'enfant, mais la caractérisation qu'il donne de cet apprentissage par la liberté bien réglée répond à l'objection. En effet, ce qui compte dans sa démarche, c'est que l'enfant fasse la distinction entre ce qui est possible et ce qui est impossible. La compréhension de ces lois exige de savoir distinguer les champs respectifs où elle a lieu et où elle n'a pas lieu. Or, en représentant ces différences sous cette forme, il garantit à l'enfant de ne jamais se tromper quant aux sujets de sa liberté, et ne pourra, en définitive, jamais s'assujettir volontairement devant un autre homme, si celui-ci incarne une autorité au lieu d'une force conséquente.

Mais cette remarque appelle le deuxième point, car d'autre part, il devient difficile de comprendre comment un homme peut pleinement incarner la nécessité naturelle. Faut-il ne voir dans ce précepteur qu'une force surpuissante pour que l'enfant ne voit jamais en lui une autorité qu'il peut bafouer ? Sachant que c'est de la nature d'un enfant « de découvrir le faible de ceux qui les gouvernent. Ce penchant, nous dit Rousseau, porte à la méchanceté, mais il n'en vient pas : il vient du besoin d'éluder une autorité qui les importune »¹⁸². Il faut alors définir la possibilité du précepteur étant posée la fonction qu'il doit remplir.

2) La possibilité du précepteur et de l'éducation naturelle

L'impossibilité du précepteur est évidente. Rousseau lui-même la relève et l'explique dans ce passage : « Plus on y pense, plus on aperçoit de nouvelles difficultés. Il faudrait que le gouverneur eût été élevé pour son élève, que ses domestiques eussent été élevés pour leur maître, que tous ceux qui l'approchent eussent reçu les impressions qu'ils doivent lui communiquer ; il faudrait, d'éducation en éducation, remonter jusqu'on ne sait où. Comment

¹⁸⁰ J.-F. Spitz, *La liberté politique*, p. 218

¹⁸¹ *Emile*, p. 110.

¹⁸² *Emile*, p. 151.

se peut-il qu'un enfant soit bien élevé par qui n'a pas été bien élevé lui-même »¹⁸³ ? En quelque sorte, l'histoire du précepteur aurait dû le conduire à être le précepteur d'Emile. Cet homme aurait été produit pour cette tâche que lui incombe Rousseau. Et comme l'auteur est conscient de cette impossibilité de fait, il poursuit en disant : « Ce rare mortel est-il introuvable ? Je l'ignore. En ces temps d'avilissement, qui sait à quel point de vertu peut atteindre encore une âme humaine ? Mais supposons ce prodige trouvé. C'est en considérant ce qu'il doit faire que nous verrons ce qu'il doit être »¹⁸⁴. Ainsi, Rousseau concevant l'aporie de cette situation, se permet-il de passer du fait au droit, en mettant en avant l'idée que son personnage est concevable parce qu'il doit l'être. Le devoir représente ce qu'il faut chercher et l'idéal pose les fondations du comment.

Roger Payot, dans *Rousseau ou la gnose tronquée*, approfondit cette idée en soulignant : « L'impossibilité de trouver un commencement de fait dans un pouvoir éducatif hiérarchique réel renvoie inévitablement à un commencement de droit. On décidera alors de procéder abstractivement, en se donnant, par définition, un certain nombre de postulats déterminant des situations limitées »¹⁸⁵. Et il ajoute une seconde impossibilité à cette aporie, qui consiste à mesurer dans le temps la tâche du précepteur. « La relation éducative, écrit-il, n'est pas temporaire et localisée. Il ne saurait être question seulement de lier superficiellement l'élève au maître pendant quelques heures par jour, étalées sur un certain nombre d'années de la vie de l'enfant. Il s'agit d'un contrôle permanent qui, en fait, occupe la durée d'une existence tout entière »¹⁸⁶. De la sorte, le précepteur doit être conçu absolument et presque « éternellement » pour son élève. La possibilité de sa figure demande une absence de conditions temporelles inhérentes à la vie humaine. A quoi s'ajoute le fait que cet être monstrueux doit connaître le genre humain, et savoir précisément comment l'élever, quelles sont les erreurs qu'il ne peut faire parce qu'elles peuvent tout changer. Il s'agit, en définitive, d'un principe, et même d'un principe intangible.

Or, pour Rousseau, tout l'*Emile* est un principe, et il s'était préalablement défié de telles remarques. « Pour ne pas grossir inutilement le livre, c'est Rousseau qui nous avertit, je me suis contenté de poser les principes dont chacun devait sentir la vérité. Mais quant aux règles qui pouvaient avoir besoin de preuves, je les ai toutes appliquées à mon Emile ou à d'autres exemples, et j'ai fait voir dans des détails très étendus comment ce que j'établissais pouvait être pratiqué ; tel est du moins le plan que je me suis proposé de suivre. C'est au

¹⁸³ *Emile*, p. 53.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ R. Payot, *Rousseau ou la gnose tronquée*, p.216.

¹⁸⁶ *Idem*.

lecteur à juger si j'ai réussi »¹⁸⁷. Tandis que des impossibilités de fait s'imposent, Rousseau n'est en rien dérangé par ces difficultés. Il place son propos sur le champ de la fiction et tire toute sa force de cette particularité même. Il applique, à certains égards, la même méthode que celle qui lui a permis de traiter de l'état de nature : en considérant les devoirs, il peut, non pas juger de ce qui est, mais de ce qui doit être. C'est pour cette raison qu'il est encore une fois question de la nature des choses : celle de l'enfant, celle du précepteur, comme celle de l'éducation. Il a choisi Emile selon ce qu'il devait être naturellement, le précepteur répond à cette même exigence, et tout le traité en procède naturellement. En d'autres termes, la nature est à l'œuvre de façon transversale dans l'*Emile*, non pas simplement comme moyen, ni comme fin, mais comme possibilité de penser une éducation naturelle. L'éducation naturelle est, pour cette raison, la mise en scène de la nature dans tout ce qu'elle est : devoir être, nécessité et fin de l'homme.

C. La plasticité naturelle de l'enfant :

Prendre la nature comme principe de l'éducation, entraîne une nouvelle conception de celle-ci tant au niveau du but qu'au niveau des moyens. Et si la perfectibilité a sa part belle dans la formation de l'homme, elle est d'autant plus sollicitée quand il est question de la nature de l'enfant. La singularité de la démarche de Rousseau tient en partie dans une valorisation de l'enfance. De la même manière que Rousseau accorde à chaque âge une perfection totale, il traite de l'enfant comme d'une entité à part entière. Autrement dit, il fonde la formation de l'enfant sur la potentialité propre à cet enfant et non en vertu d'une fin qu'il emprunte à l'homme accompli. Pour l'époque, cette conception est nouvelle en ce qu'elle accorde à l'enfance une valeur absolue. La perfectibilité infantile considère le sujet de l'éducation comme un être propice à une éducation naturelle, ce qui témoigne d'une transformation de la nature de l'enfant ainsi que des raisons de l'éducation. Rousseau se charge, avec d'autres acteurs de ce siècle, de redonner à l'enfance son innocence, car ce n'est qu'à partir de cette première idée que la formation naturelle peut être réalisée sans détruire la nature première de l'enfant. Ainsi, en traitant d'abord du statut naturel de l'enfant, on peut ensuite redonner à cet être la valeur qu'il détient et qu'il s'agit d'actualiser. La perfectibilité de l'enfant contribue, de ce point de vue, à une reconnaissance de la nature de l'enfant, condition nécessaire pour pouvoir la rendre effective adéquatement.

¹⁸⁷ *Emile*, p. 54.

1) L'innocence de l'enfance :

L'innocence de l'enfant n'est pas une donnée de fait au XVIII^e siècle ; elle est même loin d'être pleinement établie. En effet, encore imprégné du péché originel, l'enfant représente, à certains égards, la souillure et son éducation a pour but principal d'étouffer la nature mauvaise de l'enfant. L'éducation naturelle sonne comme une contradiction dans les termes en ce qu'elle servirait une licence de l'enfant à tout ce qu'il y a de plus néfaste. Dans *L'Idéal pédagogique en France au XVIII^e siècle*, Marcel Grandière relève les prémisses de cette transformation de la nature de l'enfant chez Picardet. Il explique : « Dans son *Essai sur l'éducation des petits enfants* (1756), [...] un volume consacré aux petits enfants, c'est nouveau – Picardet commence par cette affirmation significative : 'il n'est point d'animal plus aisé à former que l'homme' quand on s'y prend de bonne heure. L'enfant n'est donc plus un enfant de Dieu marqué du péché originel et pourvu des semences que le créateur a bien voulu y jeter : il n'est plus marqué que par la nature – c'est un 'animal' – qui est bonne et propre à toute action d'éducation »¹⁸⁸. Outre le fait que l'attention portée aux petits enfants est une nouveauté, il est intéressant de voir que la conception de l'enfant s'émancipe d'une interprétation religieuse de sa nature, pour engendrer de nouvelles raisons de l'éducation.

Car, si l'enfant apparaît toujours comme un être propice à recevoir une éducation, c'est qu'il n'est pas encore fait. La formation de l'enfant prend des directions différentes selon cette première détermination des raisons pour lesquelles il doit être éduqué. De sorte qu'on « peut relever, avec M. Grandière, deux attitudes majeurs vis-à-vis de l'enfant qui co-existent pendant la période 1746-1763 : d'un côté, un enfant de Dieu, doté de tout un fonds, en partie mauvais, mais où les bonnes germes de Dieu ne demandent qu'à être cultivés pour étouffer les mauvais penchants.[...] De l'autre côté, et cette attitude devient dominante dans la littérature pédagogique, l'enfant est un enfant de la nature, innocent et bon, l'esprit vide, sans germe pré-ensemencé, sans idée innée, pas même celle de Dieu, mais prêt à recevoir par la voie des sens toutes les impressions qu'on voudra bien donner »¹⁸⁹. La nécessité de l'éducation dans les deux positions différentes n'est pas remise en question, mais il reste à donner une signification à cette entreprise. L'enfant de Dieu doit être élevé parce qu'il est important de mettre à mal les penchants mauvais qui lui viennent de sa nature. A l'inverse, l'enfant de la nature, s'il présente des penchants, ceux-ci sont bons. L'attitude pédagogique prend des

¹⁸⁸ M. Grandière, *L'Idéal pédagogique en France au XVIII^e siècle*, p. 132-133.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 133.

directions diamétralement opposées en ce sens que pour l'une, l'éducation est une éradication des mauvais instincts de la nature ; tandis que pour l'autre, c'est tout ce qui est naturel qui doit être préservé et développé.

Et M. Grandière de caractériser l'éducation d'Emile : « Emile, grâce aux précautions de son mentor, tire tout de son propre fonds : il n'est que de suivre la voie de la nature. 'Le grand art de former [les enfants] consiste à suivre en eux la nature, à cultiver, à fortifier les impressions qu'elle leur donne.' Pas de préceptes chrétiens pour structurer la conduite des pédagogues, il faut suivre ce que la nature nous enseigne »¹⁹⁰. Rousseau se détache entièrement de la religion, ce qui lui sera reproché lourdement. Bien qu'il pense la compréhension de Dieu par la médiation de la nature, Rousseau persiste à ne voir dans Emile qu'une manifestation de la nature, qui peut s'autoréguler et qui le doit pour être en accord avec sa nature. Si Rousseau veut préserver l'enfant d'une donnée fondamentalement mauvaise, c'est de la société et du rapport aux autres hommes, et non de sa propre nature. Il pense la nature, comme principe de l'éducation, au point de refuser toute interaction avec ce qui n'est plus la nature. En conséquence, de sa conception de l'enfant, il tire une possibilité d'élever l'enfant par sa liberté naturelle, dans la mesure où il ne lui attribue aucun autre objectif que réaliser sa nature, qui est déjà libre.

Il convient de préciser que l'opposition entre les deux conceptions de l'éducation repose, certes, sur des principes « métaphysiques », dans la mesure où ce sont des interprétations du principe ultime qui commande la formation. Mais plus précisément, il s'agit avant tout d'une attention portée au corps et donc au corps de l'enfant. Si dans une certaine perspective, l'enfant est mauvais, c'est parce qu'il n'est que corps, qu'il n'est pas encore enclin à faire usage de la raison. Or, reconnaître que l'enfant est un animal, c'est dire que ce corps est tout ce qu'il doit être, qu'il n'y a pas lieu de voir en lui une possibilité de raison quand c'est sa sensibilité qui fait tout et qui doit tout faire en lui. Lorsque Rousseau décrit l'homme naturel comme cet être sensible et bon, il se défait d'un intellectualisme inapproprié. La pitié, en effet, est la disposition naturelle qui rend possible la bonté naturelle de l'homme sans recours à la raison qui se développe bien plus tard. En d'autres termes, Rousseau prône une éducation naturelle quitte à aller à l'encontre des principes moraux. La priorité qu'il donne au corps est ce qui contribue à une élévation morale authentique. Lorsqu'il déclare : « Il est bien étrange que, depuis qu'on se mêle d'élever des enfants, on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie, l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 137.

passions les plus dangereuses, les plus promptes à fermenter, et les plus propres à corrompre l'âme, même avant que le corps soit formé »¹⁹¹. Il dénonce un développement excessif de tendances de l'âme ; or, c'est la juste croissance du corps qui doit importer avant tout. Par conséquent, en voulant élever l'âme des enfants avant même de s'être assuré que la formation du corps est accomplie, il s'ensuit une dénaturation négative de l'enfant. Si le corps doit être le premier souci de l'éducation, c'est parce qu'il est naturellement premier chez un être sensible. Il ne faut pas voir là une limite à l'éducation de l'âme, qui ne peut être entreprise qu'à la suite de cette première éducation.

L'opposition entre nature bonne et nature mauvaise de l'enfant ouvre deux horizons différents pour sa formation. Soutenir, comme le fait Rousseau, qu'il faut entreprendre une éducation naturelle nécessite donc de prouver l'innocence radicale de l'enfant. Cette innocence va de pair avec une innocence de la nature qui place toutes les créatures sous la même loi nécessaire. En outre, en considérant l'enfant comme un animal, la sensibilité procédant de cette constitution ne doit pas être tue pour insinuer dans l'âme de l'enfant des principes moraux, puisque sa nature le dispose naturellement à être bon. En définitive, l'argument fondamental justifiant la possibilité d'une éducation naturelle, c'est cette innocence mise en avant par la nature elle-même.

2) La valeur de l'enfance :

La preuve de l'innocence de l'enfant contribue de surcroît à redonner à l'enfance sa valeur propre. En effet, montrer que l'enfant ne doit pas être redressé mais élever selon sa constitution première, comme être sain, c'est inverser la logique selon laquelle l'enfant est moralement mauvais, or l'homme doit être moralement bon, donc pour que l'homme devienne moralement bon, il faut empêcher l'enfant d'être tel qu'il serait sans l'éducation. L'éradication des mauvais penchants procède de cette logique d'une importance donnée à la fin humaine, et non à la fin de l'enfance pour elle-même. En d'autres termes, une fois posée l'innocence radicale rejetant le redressement initial, l'enfance doit être vue comme une fin en soi. A certains égards, le commencement de l'éducation au berceau découle de la reconnaissance de cette valeur propre, étant donné qu'elle montre qu'il ne faut pas attendre que l'enfant se mette à parler pour lui enseigner la politesse. M. Grandière signale l'héritage de Rousseau sur ce point : « Picardet, comme le Père Grégoire Martin en 1760 dans *ses*

¹⁹¹ *Emile*, p. 110.

Lettres instructives et curieuses sur l'éducation de la jeunesse, reprend et expose les idées qui vont bientôt faire la fortune littéraire de Jean-Jacques Rousseau : il faut commencer l'éducation des enfants au berceau ; les mères doivent nourrir elles-mêmes leurs bébés »¹⁹². Cette remarque serait anodine s'il ne fallait comprendre que, à partir du moment où l'enfant est un corps, il doit être éduqué. L'éducation naturelle comme éducation sensible demande à voir dans l'enfant toutes ses facettes pour ne rien laisser de côté. Autrement dit, considérer dans l'enfant toute sa dimension sensible, c'est étendre sa portée et donc sa valeur.

Le point fort sur lequel Rousseau fonde la valorisation de l'enfance consiste à considérer l'enfant pour lui-même et non comme un homme pas encore fait. Cette idée va de pair avec l'appréciation des paliers relatifs de la perfection ; l'enfance en constitue un à part entière, indépendant de celui de l'homme fait. Rousseau dénonce cette fâcheuse tendance à réduire l'enfant à un homme inachevé. « On ne connaît point l'enfance, écrit-il, sur les fausses idées qu'on en a, plus on va, plus on s'égaré. Les plus sages s'attachent à ce qu'il importe aux hommes de savoir, sans considérer ce que les enfants sont en état d'apprendre. Ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme »¹⁹³. Par conséquent, toute méthode éducative ne peut prétendre former un enfant si elle se pose comme objectif d'en faire un homme. La différence qui existe entre ces deux êtres réside dans la nature des potentialités que chacun doit avoir développées. Il est nécessaire de procéder ainsi, puisque sans ce principe de base, l'éducation représenterait une réelle déformation de la nature.

Afin d'illustrer les possibles risques encourus par une éducation qui serait une élévation de l'enfant au statut d'homme sans médiation, Rousseau cite souvent la tendance que les hommes ont à vouloir faire de l'enfant sensible un être de raison. La critique virulente des fables de La Fontaine sont une image forte de ce défaut. Rousseau écrit, par ailleurs : « La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des fruits précoces, qui n'auront ni maturité ni saveur, et ne tarderont pas à se corrompre ; nous aurons de jeunes docteurs et de vieux enfants. L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres ; rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres ; et j'aimerais autant exiger qu'un enfant eût cinq pieds de haut, que du jugement à dix ans. En effet, à quoi lui servirait la raison à cet âge ? Elle est le frein de la force, et l'enfant n'a pas besoin de ce frein »¹⁹⁴. Il dépend donc d'une bonne éducation de

¹⁹² M. Grandière, *L'Idéal pédagogique en France au XVIIIe siècle*, p. 135.

¹⁹³ *Emile*, p. 32.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 108.

voir que l'enfant est un être sensible qui n'a pas à être considéré comme une étape partielle de la constitution de l'homme adulte. L'éducation naturelle, pour cette raison, est la seule qui garantit une formation authentique de l'enfant.

De surcroît, la valeur propre de l'enfance découle, non pas simplement d'une distinction entre l'homme et l'enfant, mais encore du fait qu'elle contribue à l'édification du corps de l'être qui va permettre à chaque âge de développer les facultés adéquates. Autrement dit, l'enfance est le siège de la génération des facultés. Y. Lorvellec souligne ce point en comparant la statue de Condillac avec l'enfant chez Rousseau, et explique : « Mais il [Rousseau] y ajoute qu'il manque quelque chose à cette statue pour n'être pas celle d'un « parfait imbécile » : la force de mettre en œuvre les sens qu'on lui prête et le temps d'apprendre leurs effets – il lui manque une *enfance*. Ce que n'a pas vu Condillac, c'est qu'une sensation qui n'est pas accompagnée de jugement n'est pas une connaissance. Or, non seulement la faculté de juger par les sens est autre chose que les sens, mais il n'est pas trop de toute l'enfance pour que l'être humain en apprenne l'usage par son activité (essais, erreurs, correction d'un sens par un autre) – pour qu'il s'approprie ce qui lui est donné par la nature »¹⁹⁵. L'enfance est ce qui donne une assise à l'usage des facultés en tant qu'elle consiste en une appréhension de leurs pouvoirs. Sans l'enfance, comme disposition d'un temps suffisamment long, l'enfant ne saurait même pas comment utiliser les outils qu'il possède.

Il s'ensuit que l'enfance est une fin en soi, parce qu'elle est une réalisation qui a sa fin en elle-même, mais encore parce qu'elle relève d'une nécessité par laquelle l'homme doit passer s'il veut édifier une constitution solide et consciente de ses capacités. Le passage par cette période de sensibilité est cruciale dans l'élévation d'un homme naturel, parce qu'elle ancre la nature de l'homme dans la nature sensible pour ensuite l'élever à la spiritualité, à la raison et à ces autres qualités qui ne doivent intervenir que bien après. L'éducation naturelle exige donc de comprendre que l'enfance est une innocence et une fin en soi. Sans cette double qualité, l'enfant peut d'une part faire l'objet d'une dénaturation, dans la mesure où l'on peut malencontreusement placer en lui des dispositions à éradiquer. D'autre part, vu comme un moyen, l'enfant ne sera jamais entièrement développé et ne pourra alors jamais permettre le passage à l'âge adulte sans anomalie dans sa constitution. Cette dernière idée met en avant l'importance d'une juste temporalisation du développement de l'enfant. Il faut pouvoir appliquer, pour l'édification de l'enfant naturel conduisant à un homme naturel, une méthode

¹⁹⁵ Y. Lorvellec, « Rousseau ou l'éducation naturelle », 5^e partie.

inspirée de la nature et qui garantisse l'actualisation adéquate de la perfectibilité. Il s'agit, pour la suite, d'examiner les exigences méthodologiques que doit observer le précepteur pour former l'enfant naturel.

D. Les méthodes et les cadres pédagogiques d'actualisation

1) La temporalisation naturelle et l'expérience

La première exigence à observer dans l'éducation naturelle est la temporalisation. En effet, tout développement doit se produire au moment opportun et chaque durée d'apprentissage doit être respectée dans sa longueur relative. « Oserais-je exposer ici la plus grande, la plus importante, la plus utile règle de toute l'éducation, demande Rousseau ? Ce n'est pas de gagner du temps, c'est d'en perdre »¹⁹⁶. La formation de l'enfance dans l'enfant dépend de cette temporalisation. Comme le précise Y. Lorvellec : « Le corps d'Emile, ses sentiments, ses désirs, se développent selon un rythme qui est fixé par la nature et auquel le gouverneur doit scrupuleusement se soumettre. Non pas, bien évidemment, que la nature définisse directement les besoins « culturels » d'Emile. Répétons-le, la nature n'éduque pas : elle fixe le *tempo* de l'éducation »¹⁹⁷. Il ne s'agit pas seulement de bien étaler les acquisitions dans le temps, car ceci reviendrait à planifier l'éducation comme un emploi du temps à long terme, mais c'est véritablement le temps qui représente une méthode. C'est la durée qui produit des effets sur l'enfant.

En quelque sorte, reproduire chez l'enfant l'ordre du développement naturel des facultés ne signifie pas le pousser à actualiser une à une les facultés sans lui laisser le temps de les appréhender entièrement. De ce fait, la temporalisation a partie liée avec la priorité donnée à l'expérience dans l'enfance qui est le meilleur moyen d'assurer la formation sensible de l'élève en le confrontant toujours aux choses de la nature. Cette méthode empirique s'impose au précepteur qui doit faire passer les enseignements de la nature, par la nature concrète : « Ne donnez à votre élève, exhorte Rousseau, aucune espèce de leçon verbale ; il n'en doit recevoir que de l'expérience »¹⁹⁸. L'expérience permet de construire l'enfant sur la base de sa sensibilité ; elle est le développement de la « raison sensitive », comme la dénomme Rousseau dans ce passage : « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain

¹⁹⁶ *Emile*, p. 112.

¹⁹⁷ Y. Lorvellec, *ibidem*, 4^e partie.

¹⁹⁸ *Emile*, p. 111.

y vient par les sens, la première raison de l'homme est une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle : nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux. Substituer des livres à tout cela, ce n'est pas nous apprendre à raisonner, c'est nous apprendre à nous servir de la raison d'autrui ; c'est nous apprendre à beaucoup croire, et à ne jamais rien savoir »¹⁹⁹. Par le biais du contact direct aux choses, Rousseau veut donner à l'enfant un savoir véritable. Il s'agit, en quelque sorte, d'un savoir faire qui surpasse le savoir verbal, dans la mesure où il reproduit le cheminement de la pensée dans son ensemble. Si les idées viennent des sens, le savoir acquis uniquement sur cette base ne peut être que d'une meilleure nature que le savoir issu d'idées déjà préétablies.

Une telle méthode fondée exclusivement sur l'empirie conduit bien évidemment à prolonger la durée nécessaire pour l'acquisition de quelques connaissances. Mais insister autant sur la nature des sources du savoir permet d'assurer un savoir plus certain. C'est alors l'instrument de la connaissance qui se trouve perfectionné, comme l'explique Rousseau en ces termes : « Messieurs, vous vous trompez : j'enseigne à mon élève un art très long, très pénible, et que n'ont assurément pas les vôtres ; c'est celui d'être ignorant : car la science de quiconque ne croit savoir que ce qu'il sait se réduit à bien peu de chose. Vous donnez la science, à la bonne heure ; moi je m'occupe de l'instrument propre à l'acquérir »²⁰⁰. Et lorsque Rousseau fait une sorte de bilan quant aux connaissances de son élève, il peut dire fièrement : « Ses idées sont bornées, mais nettes ; s'il ne sait rien par cœur, il sait beaucoup par expérience ; s'il lit moins bien qu'un autre enfant dans nos livres, il lit mieux dans celui de la nature ; son esprit n'est pas dans sa langue, mais dans sa tête ; il a moins de mémoire que de jugement ; il ne sait parler qu'un langage, mais il entend ce qu'il dit ; et s'il ne dit pas si bien que les autres disent, en revanche, il fait mieux qu'ils ne font »²⁰¹. En somme, l'expérience rend la raison sensitive de l'élève particulièrement aiguisée bien qu'elle ne puisse porter que sur un nombre d'objets limités. Il reste que ce perfectionnement de la sensibilité constitue une assise solide pour ensuite développer la raison intellectuelle et élaborer des raisonnements plus justes. Il ne faut donc pas voir dans cette manie empirique une perte de temps car, en définitive, elle accorde une préférence à la qualité du savoir, sur la quantité incertaine des connaissances acquises par un esprit pourvu d'une sensibilité inutilisée.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 157.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 158.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 205.

La temporalisation naturelle de l'éducation représente cette importance accordée au travail premier d'une raison sensitive à nourrir par de vraies expériences. Elle rend ainsi nécessaire d'offrir à l'enfant tout le loisir de faire le tour de ses facultés, de les saisir dans leur globalité. « Regardez, insiste Rousseau, tous les délais comme des avantages : c'est gagner beaucoup que d'avancer vers le terme sans rien perdre ; laissez mûrir l'enfance dans les enfants »²⁰². Mais pour mener à bien cette maturation, il est du devoir du précepteur de s'arranger pour que rien ne vienne perturber ce processus d'assimilation naturelle. Rousseau incite alors à cette prise de précaution quand aux facteurs perturbateurs : « Exercez son corps, ses organes, ses sens, ses forces, mais tenez son âme oisive aussi longtemps qu'il se pourra. Redoutez tous les sentiments antérieurs au jugement qui les apprécie. Retenez, arrêtez les impressions étrangères : et, pour empêcher le mal de naître, ne vous pressez point de faire le bien »²⁰³. En quelque sorte, pour veiller à bien laisser le temps faire son travail, le précepteur doit d'une part laisser toute la durée nécessaire, et d'autre part il doit préserver cette maturation de tout ce qui pourrait interférer. L'édification du corps naturel ne peut se faire en laissant libre cours aux interactions dont l'enfant peut être l'objet. De sorte que l'âme doit être tenue en lisières autant que le veut la nature. La mise à l'écart des états d'âme sert notamment à maintenir l'enfant dans la sensibilité. Le précepteur doit voir l'enfant à travers le prisme de cette innocence originelle, sans que lui-même n'ait recours au jugement, ou à l'appréciation, pour qualifier les actions de l'enfant. De cette importance découle une des fonctions cruciales du précepteur qui est de préserver l'enfant de tous les effets de la société. La temporalisation naturelle de l'éducation nécessite de mettre en œuvre une éducation négative qui exclut du champ éducatif tout ce qui n'est pas naturel et qui peut corrompre la formation de l'enfant.

2) L'éducation négative

« L'éducation négative » consiste à éviter tout ce qui n'est pas naturel, à empêcher que le cours des développements soit perturbé par des facteurs extérieurs entraînant des dérèglements internes. « La première éducation doit donc être purement négative, conclut Rousseau. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur. Si vous pouviez ne rien faire et ne rien laisser faire ; si vous pouviez amener votre élève sain et robuste à l'âge de douze ans, sans qu'il sût distinguer sa main droite de sa main gauche, dès vos premières leçons les yeux de son entendement

²⁰² *Ibidem*, p. 113.

²⁰³ *Idem*.

s'ouvriraient à la raison ; sans préjugés, sans habitudes, il n'aurait rien en lui qui pût contrarier l'effet de vos soins. Bientôt il deviendrait entre vos mains le plus sage des hommes ; et en commençant par ne rien faire, vous auriez fait un prodige d'éducation »²⁰⁴. Il s'agit donc de ne rien faire. Le précepteur doit même s'effacer comme homme pour n'incarner que la nature. Et c'est certainement dans le travail qui est exigé au précepteur que cette tâche est la plus difficile. Car, s'il ne doit rien faire et ne rien laisser faire, cela signifie qu'il doit absolument tout maîtriser, tout contrôler quant aux situations qu'il crée, aux actualisations qu'il commande par le biais des outils pédagogiques ; mais surtout, il doit se retirer de cet appareillage pour laisser l'enfant livré à lui-même.

Le regard du précepteur doit voir dans l'environnement de l'enfant tout ce qui peut aller contre la nature qu'il est en train de couvrir, et donc il doit, aussi distinctement que sa fonction l'y oblige, voir dans l'enfant ce qui se trame. L'image qu'utilise Rousseau dans le traité est assez explicite puisqu'il parle d'un jeune pilote devant conduire un navire exposé aux vents et aux tempêtes. « Quand il ne s'agit que d'aller contre le vent, on louvoie ; mais si la mer est forte et qu'on veuille rester en place, il faut jeter l'ancre. Prends garde, jeune pilote, que ton câble ne file ou que ton ancre ne laboure, et que le vaisseau ne dérive avant que tu t'en sois aperçu »²⁰⁵. Savoir que l'ancre ne laboure pas veut dire que le précepteur doit avoir une conscience certaine des moindres évolutions de l'élève. Et comme l'illustration le suggère, l'éducation négative doit annuler toutes les interactions extérieures susceptibles de faire avancer trop vite le développement, de le faire aller dans une mauvaise direction, ou encore de l'ébranler de manière infime alors qu'il doit rester sans rien faire. A cette triple exigence, le précepteur répond en choisissant judicieusement toutes les situations pédagogiques nécessaires à une maturation ou à un éveil des facultés, et en rejetant tout le reste.

3) Le cadre éducatif : la nature et l'altérité

a) La nature

L'éducation naturelle paraît, pour le moins, impossible à réaliser dans sa globalité. Les moindres détails comptent et la plus petite faute d'attention du précepteur peut mettre à mal la totalité du projet éducatif. Mais, c'est à la société que reviennent les obstacles d'une telle éducation ; elle rend cette entreprise aussi difficile à cause des relations entre les hommes, et

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 112-113.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 41.

de la nature corrompue de leur rapport d'aliénation. La nature conduit à cette éducation mais, Rousseau écrit : « Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous »²⁰⁶. Il est donc inutile de préciser que l'enfant naturel n'ira pas à l'école, proprement dit. « Je n'envisage pas, affirme Rousseau, comme une institution publique ces risibles établissements qu'on appelle collèges »²⁰⁷. Et comme il se méfie autant de ces cadres que du commerce des hommes, il poursuit en disant : « Je ne compte pas non plus l'éducation du monde, parce que cette éducation tendant à deux fins contraires, les manque toutes deux : elle n'est propre qu'à faire des hommes doubles paraissant toujours rapporter tout aux autres, et ne rapportant jamais rien qu'à eux seuls »²⁰⁸. Il place en effet les rapports humains dans ce qui l'appelle l'éducation des hommes.

Quelques pages plus haut, il a distingué trois origines différentes de l'éducation : « Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature ; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes ; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses »²⁰⁹. Soit dit en passant, on remarque que la perfectibilité intervient strictement dans le cadre d'une éducation par la nature, en tant que développement de nos facultés internes. Cette triple distinction conduit à penser que Rousseau, évacuant la possibilité de l'éducation des hommes, doit produire des cadres éducatifs où la présence humaine est régie sous toutes ses formes. Il se doit alors de rendre compte de la possibilité de ce cadre.

« Mais où placerons-nous cet enfant, s'interroge Rousseau, pour l'élever ainsi comme un être insensible, comme un automate ? Le tiendrons-nous dans le globe de la lune, dans une île déserte ? L'écarterons-nous de tous les humains ? [...] Cette objection est forte et solide. Mais vous ai-je dit que ce fût une entreprise aisée qu'une éducation naturelle ? O hommes ! Est-ce ma faute si vous avez rendu difficile tout ce qui est bien ? Je sens ces difficultés, j'en conviens : peut-être sont-elles insurmontables ; mais toujours est-il sûr qu'en s'appliquant à les prévenir on les prévient jusqu'à certain point. Je montre le but qu'il faut qu'on se propose : je ne dis pas qu'on y puisse arriver ; mais je dis que celui qui en approchera davantage aura le mieux réussi »²¹⁰. Une fois de plus, Rousseau passe du fait au droit en supposant que cette

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 35.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 40.

²⁰⁸ *Idem*.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 37.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

entreprise se justifie par le seul fait qu'elle est nécessaire. Toujours est-il que le problème de l'altérité reste entier et, si Rousseau semble vouloir préserver Emile de tout rapport humain, il concède que ceci est non seulement impossible mais surtout néfaste pour une entière réalisation de l'élève.

b) L'altérité

L'isolement d'Emile, difficilement concevable, a aisément éveillé les objections, d'autant plus que Rousseau précise que l'homme se développe au contact des autres. M. Crogiez nous le signale, en ces termes : « Dans un brouillon de réflexion politique il avait écrit : « L'homme isolé demeure toujours le même, il ne fait de progrès qu'en société »²¹¹ »²¹². Et Rousseau, dans le traité de l'éducation, le concède lui-même : « Je tiens pour impossible qu'au sein de la société l'on puisse amener un enfant à l'âge de douze ans, sans lui donner quelque idée des rapports d'homme à homme, et de la moralité des actions humaines »²¹³. Autrement dit, ce qui importe dans les rapports humains, c'est la moralité de ceux-ci ; et si Rousseau veut rendre Emile bon moralement parlant, il doit pouvoir mettre en exercice sa bonté naturelle. La solution que trouve Rousseau consiste à rapporter l'amour de soi à une disposition naturelle qui n'a pas besoin du concours d'autrui pour être. C'est au contact des autres que l'amour de soi peut devenir amour-propre et donc mettre à mal la bonté naturelle. Rousseau en déduit, par conséquent : « Cet amour-propre en soi ou relativement à nous est bon et utile ; et, comme il n'a point de rapport nécessaire à autrui, il est à cet égard naturellement indifférent ; il ne devient bon ou mauvais que par l'application qu'on en fait et les relations qu'on lui donne. Jusqu'à ce que le guide de l'amour-propre, qui est la raison, puisse naître, il importe donc qu'un enfant ne fasse rien parce qu'il est vu ou entendu, rien en un mot par rapport aux autres, mais seulement ce que la nature lui demande ; et alors il ne fera rien que de bien »²¹⁴. En d'autres termes, la suppression des rapports humains n'est pas corrélative d'une annulation des dispositions morales. Bien au contraire, en mettant Emile à l'écart du regard d'autrui, il s'assure de la bonté de ses actions de par la pureté naturelle de ses intentions. De la sorte, Emile agit moralement bien, sans que cette valeur soit conditionnée par les rapports humains.

²¹¹ Rousseau, *O. C.* III, 533a.

²¹² Crogiez, *Rousseau et le paradoxe*, p. 523.

²¹³ *Emile*, p. 118.

²¹⁴ *Emile*, p. 111.

Il n'en demeure pas moins que l'altérité est indispensable pour la nature individuelle, indépendamment de cette question morale. Et Rousseau de dire dans les *Dialogues* : « Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous. Enfin, telle est la constitution de l'homme en cette vie, qu'on y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui »²¹⁵. En d'autres termes, si Rousseau veut absolument préserver l'enfant, même de ce qui contribuerait à le former sainement, c'est parce qu'il veut garantir l'expression totale de la nature dans cet être, bien que par la suite l'altérité devienne un facteur de développement. En effet, avec Y. Lorvellec on peut remarquer un renversement de méthode : « alors qu'aux livres I et II, le gouverneur s'emploie à écarter tout écran humain qui sépare Emile des choses mêmes, au livre IV, le monde social, qui est pourtant un *monde* lui aussi, avec ses lois, est jugé trop brouillé, trop dangereux surtout, pour être rencontré sans être préalablement filtré par l'expérience d'autrui »²¹⁶. Rousseau veut faire découvrir le monde des hommes à Emile, mais il ne le fait que par la médiation du livre, capable de constituer un écran assez solide pour ne laisser passer qu'à petites doses la découverte du monde social, sans risquer d'ébranler la constitution de l'élève.

Somme toute, Rousseau mise tout sur la nature comme cadre éducatif privilégié, à l'intérieur duquel tous les éléments d'une réalisation naturelle sont possibles en droit. Son rejet de l'éducation par les hommes n'est pas une limite à l'éducation naturelle, puisqu'il pense pouvoir compenser les manques autrement. En outre, cette précaution participe de la méthode d'une éducation négative qui veut s'assurer de ne rien insinuer dans l'enfant qui ne soit déjà en lui. Il protège ainsi son élève d'interactions néfastes, et le laisse face à lui-même dans tout ce qu'il développe. L'importance du temps accordée à l'enfance montre la nécessité de prendre l'enfance comme le but de l'éducation, et de laisser le temps à l'enfant de se forger le corps sensible qu'il est. La réalisation d'un enfant naturelle est, en définitive, conditionnée par la maîtrise de la perfectibilité et de l'ensemble des facteurs contribuant à ce développement.

L'édification appropriée du corps naturel représente un sol propice à faire actualiser une à une toutes les facultés naturelles de l'enfant. Il serait intéressant d'examiner comment le développement naturel des facultés doit se faire. Mais ce n'est pas l'objet de la suite de l'analyse. A défaut de pouvoir examiner précisément, comment ces méthodes et ces principes pédagogiques, peuvent réaliser le développement des facultés de l'enfant, nous nous intéresserons aux rapports qu'entretiennent la perfectibilité et les autres facultés. L'objectif

²¹⁵ *Dialogue de Rousseau juge de Jean-Jacques*, 2^e dialogue, O. C. IV, p. 71.

²¹⁶ Y. Lorvellec, « Rousseau ou l'éducation naturelle », 4^e partie.

n'est pas de relever de manière exhaustive les subtilités de la formation des facultés. Il est seulement d'interroger les principes de l'institution d'une faculté telle que la perfectibilité. En d'autres termes, en reprenant la définition de la perfectibilité, il s'ensuit une possibilité de relever certains points remettant en question les termes de cette définition. Il faut donc penser la pertinence d'une faculté de perfectionnement à l'aune des développements effectifs des facultés.

E. La perfectibilité et le développement des facultés

Dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau pose la perfectibilité comme étant la faculté de se perfectionner qui développe toutes les facultés. Mais il se pose la question de savoir comment la perfectibilité intervient concrètement dans le développement des autres facultés. S'agit-il seulement de considérer qu'elle serait un réservoir de facultés, comme on a pensé qu'elle est un réservoir de potentialités ? Le problème, soulevé par cette conception, est celui de la nature de cette faculté, qui contient les autres. En effet, pour prouver que la perfectibilité serait une faculté à part entière, il devrait être possible de voir son évolution. Or, dans toutes les considérations du perfectionnement de l'individu ou de l'espèce, il n'a jamais été question d'apprécier une faculté singulière mais plus la nature de l'individu ou de l'espèce. En d'autres termes, l'appréciation du perfectionnement ne se fait pas localement, elle est le reflet d'un ensemble de la constitution humaine. Il est donc nécessaire de préciser le statut de cette faculté qui, à bien des égards, ne paraît pas en être une. Et pour ce faire, il convient de déterminer le rôle efficace que joue la perfectibilité dans le développement des facultés, ainsi que sa contribution au perfectionnement de celles-ci.

1) Les prémisses du développement des facultés : sensation et imitation

Lorsque Rousseau présente la perfectibilité, il semble faire contenir en elle l'ensemble des facultés de l'homme. Ce serait à partir de son actualisation première que la genèse progressive des facultés peut se mettre en œuvre. Et Rousseau insiste sur le fait que l'actualisation symbolise le passage de l'état de nature à l'état sauvage, c'est-à-dire à l'état présocial. Avant cette période, toutes les facultés humaines resteraient en latence ; la pression des circonstances active la perfectibilité qui, à son tour, éveillera des facultés. Cependant, il ressort à la fois du tableau de l'état de nature, et des considérations hors de ce cadre, que

l'homme dispose presque immédiatement de deux facultés qui sont l'imitation et la sensation. Or, si celles-ci sont actives dès les premiers moments de la vie humaine, cela signifierait que la perfectibilité est d'emblée actualisée. C'est en s'intéressant au statut de la perfectibilité comme qualité distinctive de l'homme que la réponse à ce problème peut être envisagée.

« Les premières facultés qui se forment et se perfectionnent en nous sont les sens »²¹⁷. Cette affirmation de Rousseau apparaît dans l'*Emile*, alors que dans le *Discours sur l'inégalité*, il semble dire que c'est l'imitation qui se développe en premier chez l'homme. L'antériorité de la sensation sur l'imitation est tout de même manifeste, et c'est peut-être pour cette raison que Rousseau n'en traite pas explicitement. Le fait est que l'homme est un être sensible tout comme l'animal, et cette nature entraîne la formation première d'idées qui proviennent de la réception des organes sensorielles. En outre, cette faculté première semble échapper à la perfectibilité, puisqu'elle est active avant même que la perfectibilité soit actualisée. Il n'en demeure pas moins que le développement de la sensation antérieurement à la perfectibilité, ne déroge pas à la définition de la perfectibilité dans le sens où la sensation est commune à l'homme et à l'animal ce qui les laisse sur le même plan. Or, la perfectibilité comme qualité distinctive doit marquer une différence entre l'homme et l'animal. Cela n'étant pas fait, il s'ensuit que la sensation peut être considérée comme une faculté antérieure à la perfectibilité sans remettre en question la faculté qui développe les autres facultés.

L'imitation peut subir le même traitement dans la mesure où elle est certes en action dans l'état de nature, puisque c'est elle qui permet à l'homme de se dédommager de son défaut d'instinct en imitant les instincts des autres animaux. Mais, il s'agit encore une fois d'une élévation de l'homme au statut d'animal. Il n'est donc pas nécessaire de comprendre, dans l'activité de l'imitation à l'état de nature une actualisation de la perfectibilité, comme le suggère pourtant R. D. Master. Autrement dit, en accordant à la perfectibilité la propriété distinguant l'homme de l'animal, il est inapproprié de voir dans l'imitation une activation de la perfectibilité. En outre, dans l'*Emile*, Rousseau affirme que : « L'homme est imitateur, l'animal même l'est »²¹⁸. Autrement dit, cette faculté ne peut pas être considérée comme prouvant le développement de la perfectibilité dans l'état de nature, puisque celle-ci contribue à distinguer l'homme et l'animal.

²¹⁷ *Emile*, p. 167.

²¹⁸ *Emile*, p. 128.

2) Le développement des facultés

La perfectibilité opère donc une sorte de rupture entre l'homme et l'animal, dans le sens où elle va rendre effectives les facultés qui vont ensuite manifester la puissance potentielle de l'être humain, à l'image de son entrée dans l'histoire et les perfectionnements qui lui sont liés. Si l'on souhaite faire une génération rapide des facultés, on peut dire que, outre l'imitation et la sensation, c'est la perfectibilité qui est la première, ensuite se développent l'imagination, l'entendement du même coup. Plus tard, c'est au tour de la raison de se rendre effective, avec le langage et la sociabilité. Le fait de citer l'imagination n'est pas anodin, car l'imagination a été pensée comme le moteur du perfectionnement. A cause de l'importance qui est donnée à la contribution de l'imagination, et même du langage, quant au perfectionnement de l'homme, il faut s'interroger sur la place à accorder à la perfectibilité dans le développement des facultés. En observant le rapport qui existe entre la perfectibilité et l'imagination, ou le langage, le statut de la perfectibilité peut être précisée à partir de son fonctionnement.

Le rapport de la perfectibilité à l'imagination est pour le moins ambigu car Rousseau a fortement insisté sur l'importance du rôle de l'imagination que ce soit pour le développement individuel ou pour le développement historique. La méthode même de la méditation à l'œuvre dans le *Discours sur l'inégalité* est une possibilité liée à l'imagination. Elle possède une place si particulière que certains commentateurs de Rousseau n'ont pas hésité à voir en celle-ci la cause de la perfectibilité et de tous les développements. Il est vrai que l'imagination détient une fonction importante dans le perfectionnement de l'homme. Mais en maintenant que c'est la perfectibilité qui l'actualise, on peut dire avec Millet, qu'à partir du moment où les facultés de l'homme « se mettent en action, l'imagination, la plus active de toutes s'éveille et les devance »²¹⁹, ce qui signifie que l'imagination est actualisée en même temps que les autres facultés mais que son développement se fait plus rapidement. De cette manière, « quand l'imagination s'allume », c'est tout le développement humain qui s'accélère.

La causalité entre le mouvement de l'imagination et les autres facultés est liée au fait que l'imagination ouvre l'horizon des possibilités. C'est pour cette raison qu'il est possible de soutenir avec Zernick que « s'il est vrai que l'origine de la pensée réside dans la perfectibilité,

²¹⁹ Millet, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, p. 44.

son essence n'est autre que l'imagination »²²⁰. Zernick présente l'imagination comme une puissance d'auto-affection, qui va doubler la perfectibilité dans sa fonction, perfectibilité qu'il décrit à la fois comme étant le principe d'éveil des facultés et à la fois comme une pure réflexivité. Outre cela, si la perfectibilité permet l'éveil des facultés, elle nécessite un facteur déclencheur ou initiatique. Elle ne peut pas par elle-même actualiser les facultés. C'est pour cela qu'il faut que l'imagination accompagne la perfectibilité ; selon ses propres termes « la perfectibilité et l'imagination qui l'active est la marque de l'humanité en l'homme »²²¹. Il ne présente plus la perfectibilité isolément, elle est toujours conduite par l'imagination, permettant « l'activation de la perfectibilité » avec le concours des catastrophes naturelles. Bien que l'importance du concours des circonstances fortuites soit rappelée pour déradicaliser le propos, il n'empêche que c'est un véritable renversement qui s'opère, et il devient plutôt difficile de concilier cette idée avec la définition de la perfectibilité, comme faculté qui développe toutes les autres.

Si Rousseau a donné autant d'importance à l'imagination ce n'était en partie que pour humilier la raison humaine, puisqu'il veut mettre en évidence l'antériorité de l'imagination sur la raison tant sur le plan de l'apparition que sur le plan de la contribution au développement de l'être. L'imagination est plus active que la raison, elle la précède et il ne faudrait pas reléguer cette faculté au rang de folle du logis si l'on considère ses apports considérables. P. Sosso exprime très simplement cette tension entre l'imagination et la raison : « La voie à la perfectibilité et à la liberté de l'homme d'inventer son propre futur naît donc à travers l'imagination, et c'est seulement plus tard qu'interviendra l'élément rationnel »²²². Somme toute, peut-être faudrait-il uniquement revoir les prétentions de l'imagination en admettant sa supériorité sur la raison, mais en replaçant cette dernière à un statut raisonnable lorsqu'il faut la comparer à la perfectibilité. Il s'agit d'attirer l'attention sur l'implication de l'imagination dans une réinterprétation du rapport entre la perfectibilité et les autres facultés, pour en atténuer la valeur. Car si on admet que la perfectibilité doit toujours être accompagnée de l'imagination, elle peut finir par être placée au principe de toutes les facultés, même de la perfectibilité.

Penser l'imagination avant la perfectibilité, c'est-à-dire comme une condition de possibilité de la perfectibilité, Derrida l'a fait. Dans un passage extrait de *De la Grammatologie*, Derrida présente l'imagination comme la condition de possibilité de la

²²⁰ E. Zernick, *La philosophie endeuillée*, II, II.

²²¹ *Ibidem*, II, II, 1), 1).

²²² P. Sosso, *Imagination, illusions, chimères*, p. 46.

perfectibilité : « l'imagination, explique-t-il, est à la fois la condition de la perfectibilité – elle est la liberté – et ce sans quoi la pitié ne s'éveillerait ni ne s'exercerait dans l'ordre humain. Elle active et excite un pouvoir virtuel »²²³. Autrement dit, le moteur de la perfectibilité, selon Derrida, c'est l'imagination. Quelques lignes plus loin, Derrida ajoute « la raison, fonction de l'intérêt et du besoin, faculté technique et calculatrice, n'est pas l'origine de la langue, qui est aussi le propre de l'homme et sans lequel non plus il n'y aurait pas de perfectibilité »²²⁴. Par conséquent, la perfectibilité est subordonnée aussi au langage.

R. L. Politzer développe la thèse de cette subordination de la perfectibilité au langage. Dans son article « *A Detail in Rousseau's thought : Language and Perfectibility* », il explique en se référant, comme Derrida, à l'*Essai* que Rousseau semble hésiter entre deux conceptions, à savoir celle qui place la perfectibilité au principe et celle qui place, avant la perfectibilité, le langage. Il déclare pour cette seconde idée : « *the basic innate human quality of perfectibility is the result rather than the cause of language* »²²⁵. Et pour étayer cette idée, il cite deux passages l'un du *Discours sur l'inégalité*, l'autre de l'*Essai*, respectivement : « D'ailleurs les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. C'est une raison pourquoi les animaux ne sauraient se former de telles idées ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend »²²⁶. L'impossibilité d'acquérir la perfectibilité pour les animaux ne vient pas du langage proprement dit, mais simplement du fait qu'elle ne s'acquiert pas. Elle est en l'homme, lui-même ne l'acquiert pas, elle fait partie de ses prédispositions. Il ne faut donc pas comprendre que la perfectibilité est une résultante du langage, mais elle est à l'œuvre dans la formation des idées générales qui viennent du langage. Puis il cite : « La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès soit en bien soit en mal et pourquoi les animaux n'en font pas »²²⁷. Il va de soi qu'avec le langage, le perfectionnement de l'homme s'est fait plus important parce qu'il a permis la communication, l'échange et la transmission. Or, il s'agit là encore d'une conception de l'homme et de la perfectibilité à l'état social, tandis que Rousseau définit la perfectibilité pour l'état de nature. En un sens, oublier que pour arriver à la maîtrise de la langue, la perfectibilité a dû actualiser les facultés virtuelles, c'est se tromper dans l'appréciation de cette faculté qui développe toutes les autres. Ces auteurs pensent et regardent la perfectibilité à partir de la vie en société au lieu de revenir à l'origine et de voir

²²³ J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 260.

²²⁴ *Idem*.

²²⁵ R. L. Politzer, *A detail in Rousseau's thought*, p. 44.

²²⁶ *Ibidem*, Cité par Politzer p. 44.

²²⁷ *Ibidem*, p. 45.

plutôt, comment du principe, toutes les autres facultés découlent. Peut-être même qu'ils commettent « la faute de ceux qui raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société, voient toujours la famille rassemblée dans une même habitation »²²⁸, faute que Rousseau reprochait en ces termes aux penseurs de l'état de nature.

3) La perfectibilité : disposition ou métafaculté ?

Comment justifier de l'existence de la perfectibilité étant donné qu'elle ne se trouve nulle part comme une faculté, et qu'il doit, pourtant, y avoir une source du perfectionnement, puisque ce dernier est effectif ? Il semble que deux possibilités soient envisageables. La première consiste à affirmer le statut de la perfectibilité comme faculté, mais qui se place au-delà des autres facultés. Elle est, pour ainsi dire, une « métafaculté ». La seconde consiste à dire que, si le perfectionnement commence dans les facultés, la perfectibilité se trouve dans ses facultés. Elle est alors une sorte de disposition inhérente à toutes les facultés. Pour cette seconde idée, il s'agit de bien voir que si le perfectionnement n'est localisable que dans les facultés, c'est donc elles qui contiennent les germes de leur évolution. De ce fait, et parce que les facultés sont particulièrement indépendantes quant à leur progression propre, la perfectibilité constitue la capacité de développement d'une faculté. La perfectibilité disparaît comme faculté à part entière pour être disséminée de façon sporadique. Cependant, cette disparition entraîne alors l'impossible appréciation de la nature en général, des transformations de la constitution naturelle de l'homme. Et sur un plan logique, le raisonnement de Rousseau, ainsi que les caractéristiques qu'il octroie à la perfectibilité sont réfutés, ou tout simplement mis de côté.

En d'autres termes, la seconde branche de l'alternative n'est pas satisfaisante, bien qu'elle permette de comprendre les dispositions de chaque faculté au perfectionnement. En effet, elle contribue à une disparition de la perfectibilité comme faculté qui orchestre l'actualisation de toutes les facultés. Admettre la première branche de l'alternative revient à garantir cette détermination de la perfectibilité. La perfectibilité est, en quelque sorte, une faculté au-dessus de toutes les autres. Le problème c'est qu'en tant que métafaculté, elle paraît disparaître à nouveau du champ des facultés réelles dont dispose l'homme. En quelque sorte, la qualification de « métafaculté » exige de préciser la nature de cette faculté au-delà des autres, pour voir si elle est encore une faculté. Du problème de la réalité du perfectionnement,

²²⁸ *Discours sur l'inégalité*, p. 108.

on passe au problème des conditions de ce perfectionnement. La perfectibilité, comme métafaculté, demande à questionner la nature de cette antériorité de la perfectibilité sur les autres facultés.

L'antériorité de la perfectibilité peut se profiler sous différentes formes : elle est soit temporelle, logique ou de principe. L'antériorité temporelle exige de considérer la perfectibilité comme une faculté proprement dit. De cette manière la perfectibilité serait une faculté de réserve, ou un réservoir de virtualités. Il faut donc que la perfectibilité s'actualise avant toutes les autres facultés pour ensuite les développer. La perfectibilité existerait bien comme une faculté et son pouvoir consiste à présider aux développements des facultés. Son apparition première soutient une antériorité temporelle par rapports aux autres facultés. Le problème, pour ce point, c'est que la perfectibilité n'apparaît plus après son actualisation comme une faculté. Par conséquent, l'antériorité temporelle devrait pouvoir justifier d'une persistance de la perfectibilité après le développement des autres facultés. Or, la disparition de la perfectibilité comme faculté entraîne un doute quant à cette pré-existence de la perfectibilité aux autres facultés.

L'idée d'une antériorité logique consiste à observer que les facultés sont capables de perfectionnement, et plus généralement, qu'il y a du progrès dans l'histoire de l'homme. De ce fait, il doit y avoir une condition de possibilité qui rend compte de ce perfectionnement. La perfectibilité doit correspondre à cette condition qui rend intelligible le progrès. Néanmoins, ce qui échappe à cette explication, c'est toute la valeur de la perfectibilité comme reflet de la nature humaine. En réduisant la perfectibilité à une nécessité logique, ce qui est mis de côté c'est précisément la singularité de la perfectibilité telle que Rousseau la conçoit.

Quant à la possible antériorité de principe, elle consiste à placer la perfectibilité dans la nature de l'homme. En tant que qualité essentielle, elle n'est pas matérialisable, mais elle permet d'expliquer comment l'homme peut se perfectionner et perfectionner ses facultés indépendamment. En d'autres termes, cette qualification de la perfectibilité revient à poser la perfectibilité au principe même de l'homme, dans sa nature. Elle serait une métafaculté en vertu de cette origine. Il faut alors comprendre que la perfectibilité est une donnée métaphysique et, dans la réalité, ce sont les effets de ce principe qui sont visibles, mais jamais elle. Elle disparaît du champ de l'effectivité mais garantit, dans le même temps, sa validité en tant que facultés des facultés et source du perfectionnement.

En définitive, la perfectibilité est une condition de compréhension de la nature humaine. Et parce qu'elle appartient à la nature humaine, elle peut être convoquée pour apprécier les productions de l'homme et de l'histoire. Sa confrontation aux autres facultés ne

peut se faire que d'un point de vue métaphysique bien que ces effets se manifestent dans l'univers physique. Cette explication permet de dépasser à la fois le problème du statut de cette faculté, ballottée entre métafaculté et disposition inhérente aux facultés, et le problème de la justification du perfectionnement. En effet, reconnaître que la perfectibilité est une détermination de la nature permet d'expliquer comment le perfectionnement est possible. En outre, qualifier celle-ci par la virtualité permet de rendre compte des évolutions de la nature humaine au fil de l'histoire. Somme toute, la perfectibilité est une disposition de la nature humaine qui suppose une potentialité de principe entraînant une nécessité de devenir. L'éducation se présente comme la juste méthode d'un développement de la nature humaine, non en développant la perfectibilité, avant les autres facultés ; mais c'est parce que ces développements sont possibles que la perfectibilité est présente. Il n'y a donc pas à chercher dans les facultés celles qui constituent le point de départ du perfectionnement, et subordonner la perfectibilité à celui-ci. Ainsi, la détermination du développement des facultés peut se réduire à cette précision de la fonction principielle de la perfectibilité dans la possibilité de l'actualisation des facultés, de leur perfectionnement ainsi que de leur contribution au progrès en général.

4. Les déterminations de la perfectibilité et du devenir de l'homme

A partir de la perspective éducative, il a été exposé les moyens propres à faire de l'enfant un être naturel, en qui tout est dérivé de la nature. La perfectibilité apparaît, à cet égard, comme une faculté permettant une réalisation authentique des dispositions naturelles de l'homme. Toutefois, cette conception se réduit à présenter les effets bénéfiques d'une croissance confiée à la nature. Or, du point de vue de l'homme et de son espèce, il se pose la question de savoir comment ce projet peut lui appartenir en propre afin de réaliser par lui-même sa destination, sans se laisser porter par une nature dont il n'a pas vraiment conscience. En d'autres termes, il convient de chercher à savoir comment l'homme peut écrire son devenir en se substituant à la nature, mais tout en voulant réaliser la nature. Parce que l'éducation consiste à remettre entre les mains du précepteur le devenir de l'individu, elle ne semble pas procéder de la liberté de l'homme. Il s'agit donc de poser la perfectibilité comme un pouvoir dont l'homme doit faire usage librement et en toute connaissance, pour savoir ce qui peut en découler. Pour ce faire, il faut revenir sur l'importance accordée aux circonstances dans l'activation de la perfectibilité, et juger de ces effets sur la part de liberté qui est laissée à l'homme pour initier son devenir. De cette analyse doit ressortir l'enjeu d'une possible liberté du perfectionnement qui ne peut se faire valoir comme telle qu'à la suite d'une détermination du rapport entre perfectibilité et liberté.

A. Les circonstances et la question de la contingence dans le développement de l'homme et de son espèce :

A travers la question des circonstances et de la contingence se pose le problème des possibilités d'une direction à donner à la nature humaine. La perfectibilité rend l'homme historique et lui confie une tâche essentielle, celle de se former, il est donc nécessaire de voir comment s'actualisent les potentialités de la nature. Le rôle décisif accordé aux circonstances exige que soient bien définies les conséquences de cette dépendance première, en ce qu'elle semble ôter à l'homme l'initiative de ses transformations. Starobinski souligne l'importance transversale du rôle des circonstances, qui conditionnent l'œuvre en elle-même. Il affirme, au

sujet du *Discours sur l'inégalité*, que « Pour la genèse même de l'œuvre, la circonstance joue très exactement le rôle qu'à l'intérieur du système Rousseau lui assigne dans l'évolution de l'humanité »²²⁹. Or, les circonstances hasardeuses participent d'une impuissance de l'homme à se détacher du monde environnant et le rend, pour ainsi dire, l'esclave des facteurs extérieurs. L'enjeu est donc de savoir si la destination de l'homme peut être un véritable projet initié par l'homme, ou si les circonstances et le hasard ont programmé la dénaturation de l'homme de façon irrévocable.

1) La nature et le rôle des circonstances dans l'état de nature

La perfectibilité développe successivement toutes les autres facultés « à l'aide des circonstances », selon les mots de Rousseau. Il a fallu que quelque instance fasse basculer la planète sur son plan d'inclination pour que l'homme sorte de l'état de nature. Ce sont donc les circonstances qui supportent l'actualisation de la perfectibilité, et symbolisent la sortie de l'état de nature. Quelle valeur donner à la participation des circonstances dans l'actualisation des facultés et comment préciser le mode d'opération de ces dernières sur la perfectibilité ? Dans quelle mesure le milieu a-t-il pu contribuer à l'expression effective d'une nature humaine encore endormie ? Au-delà d'une compréhension du mode de fonctionnement technique de l'action des circonstances sur la nature humaine, il faut se demander ce qui implique une participation aussi forte du hasard dans sa réalisation. Afin de préciser au mieux la fonction des circonstances dans la perfectibilité, il faut commencer par indiquer la nature de celles-ci, puis les implications qui leur correspondent.

La perfectibilité a été actualisée afin de veiller à la conservation de l'homme dans un environnement devenu hostile. La bienveillance de la nature disparaît à la suite de bouleversements climatiques et d'une croissance démographique importante. L'homme se doit de disposer de facultés afin de pourvoir à sa conservation. De fait, la perfectibilité doit assurer l'adaptation au milieu. Et pour ce faire, il faut certes que l'homme fasse usage des facultés qu'il possède afin de palier une conservation qui ne se fait plus naturellement, mais les éléments qu'il va utiliser s'offrent à lui sous couvert d'un hasard déconcertant. En effet, lorsque Rousseau tente d'expliquer la transformation du mode de vie de l'homme primitif, il attribue aux circonstances hasardeuses la découverte des moyens de cette altération. De cette manière, c'est le « tonnerre, un volcan, ou quelque heureux hasard, [qui] leur fit connaître,

²²⁹ J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 330.

affirme Rousseau, le feu nouvelle ressource contre la rigueur de l'hiver : ils apprirent à conserver cet élément, puis à le reproduire, et enfin à en préparer les viandes qu'auparavant ils dévoraient crues »²³⁰. Dans le même temps, il s'étonne de la quantité des fruits de la contingence qui a due être nécessaire pour conduire l'homme sauvage aux inventions dont il fait montre. L'agriculture est pour lui un exemple quasiment incompréhensible, à cause de l'ensemble des facteurs permettant d'arriver à maîtriser cet art. « Combien ne leur a-t-il pas fallu de différents hasards, s'interroge Rousseau, pour apprendre les usages les plus communs de cet élément »²³¹ ?

A l'intervention incontrôlée et incontrôlable des circonstances, s'ajoute le fait que la somme de ces hasards se dresse comme un écran qui empêche de comprendre les évolutions du mode de vie de l'homme sauvage. Il est pris dans un processus qui semble se suffire à lui-même, en exigeant seulement de l'homme qu'il puisse le suivre en faisant usage de ce qui lui est offert. Le rôle décisif des circonstances découle donc de l'impossibilité pour l'homme de se prémunir des effets néfastes de celles-ci et donc d'une nécessité de s'adapter au cours des choses. Lorsque Rousseau conclut à la fin de la première partie du *Discours sur l'inégalité*, soit avant de traiter de l'état social, il rappelle l'importance des circonstances en ces termes : « la perfectibilité, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, [qu'] elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive »²³². Le rapport entre l'activation de la perfectibilité et l'apparition de circonstances fortuites est de l'ordre de la nécessité ; il ne pouvait pas en être autrement. Il s'ensuit que la perfectibilité est déterminée par ces facteurs et les progrès qu'elle entraîne semblent découler de cette même détermination nécessaire. Aussi lorsque Rousseau écrit : « il est impossible de concevoir comment un homme aurait pu par ses seules forces, sans le secours de la communication, et sans l'aiguillon de la nécessité, franchir un si grand intervalle »²³³, la place de la nécessité soulève des problèmes liés à la manière dont l'homme peut devenir l'homme de l'homme. Car, selon cette logique de la nécessité, il est peut-être adéquat de parler de ce nouvel homme comme étant l'homme de la nature, puisque c'est elle qui le pousse dans ces altérations.

Il faut donc pouvoir définir la place laissée à l'homme dans ce processus de transformation pour comprendre comment l'homme de l'homme peut véritablement naître des

²³⁰ *Discours sur l'inégalité*, p. 135-136.

²³¹ *Ibidem*, p. 105.

²³² *Ibidem*, p. 130.

²³³ *Ibidem*, p. 105.

projets de l'homme. Tout d'abord, il faut bien voir que dans le bouleversement de la nature, le travail est substitué à la générosité naturelle qui ne demandait aucun effort. En d'autres termes, puisque les moyens de la subsistance n'étaient plus à portée de main, l'homme sauvage a dû travailler pour les assurer. Par conséquent, ce qui est engendré par la sortie de l'état originaire, c'est la découverte du travail. Starobinski décrit ainsi cette découverte : « L'homme oisif de l'origine sous l'instigation des circonstances extérieures, découvre la nécessité et l'efficacité du travail »²³⁴. La découverte du travail amorce une nouvelle manière de penser la nature et les besoins naturels de l'homme. Une fois que l'homme naturel a usé de ses facultés pour s'adapter, il comprend l'utilité du travail. C'est-à-dire qu'il n'attend plus que le hasard fasse bien les choses, il veut produire son présent. Par cette découverte, l'homme se rend indépendant de la nature.

Si donc les circonstances qui ont favorisé la métallurgie ou l'agriculture ne peuvent être que des suppositions insaisissables, toujours est-il que l'homme sauvage se soucie de lui, et cherche par lui-même les moyens de sa conservation. C'est pour cette raison que Millet avance : « La perfectibilité ne consiste donc pas à dépendre totalement des circonstances, mais à les utiliser »²³⁵. Une fois que les circonstances ont éveillé la perfectibilité, s'il est question d'utiliser les circonstances, ce n'est plus de la même manière. C'est dire que les circonstances ne déclenchent pas absolument la perfectibilité ; et qu'il faut attendre la manifestation du hasard pour engager des transformations. La réflexion humaine pousse l'homme à se prémunir des circonstances et à prendre en charge volontairement sa conservation. De cette manière, la perfectibilité comme moyen d'adaptation donne à l'homme les outils pour comprendre comment il peut d'autant mieux assurer sa conservation en étant le pivot de sa subsistance. Autrement dit, une fois le premier mal subi, l'homme de la nature n'est plus cet être innocent et confiant vis-à-vis d'une nature bienveillante ; il devient prudent et prévoyant.

Un changement s'opère donc dans le fonctionnement de la perfectibilité, c'est-à-dire dans les facultés que l'homme va développer pour subvenir à ses besoins, dans le sens où l'influence extérieure des circonstances va se transformer en besoin interne. Le processus stimulus-réponse qui gouverne les réactions de l'homme, s'intériorise. La perfectibilité développe la raison qui, à cet égard, sert le travail de recherche des moyens de subvenir aux besoins. Ainsi le besoin est-il la forme prise par les conditions extérieures pour activer ou impulser de l'intérieur la perfectibilité. Pour Zernick « c'est toujours sous l'aiguillon du

²³⁴ J. Starobinski, *Le Discours sur l'origine*, p.348.

²³⁵ L. Millet, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, p. 44.

besoin que la perfectibilité s'éveille »²³⁶. Elle est, selon lui, provoquée par un déséquilibre externe qui s'intériorise sous la forme d'un besoin nouveau, alors que l'homme originel n'avait que deux besoins fondamentaux : la conservation de soi et celle de son espèce. Selon lui, « ce qui la caractérise le plus essentiellement, c'est ce pouvoir qu'elle possède de convertir l'irruption de l'extériorité en une stimulation interne »²³⁷. En outre, cette explication prend en compte le fait que, par la suite, l'excitation externe et interne se fait sous un tout autre mode. Le fonctionnement de la perfectibilité mis à profit des besoins naturels, servira alors à pourvoir une quantité considérable de besoins artificiels et factices apparaissant avec la société. Il se peut donc que la réponse aux besoins de l'homme social se fait différemment, et la perfectibilité n'intervient probablement plus sous cette forme simple, qui sert à garantir la conservation de soi.

Le besoin est donc le moteur de la perfectibilité en ce qu'il se présente comme ce qui va déclencher cette faculté d'adaptation. La perfectibilité s'impose comme une nécessité pour l'homme sauvage, en ce qu'il est contraint de faire usage de ses facultés pour se conserver. En ayant posé que les circonstances ne sont pas les seules causes de l'activation du processus stimulus-réponse, la dimension interne des impulsions se substitue à la dimension externe. En un sens, il ne faut pas penser systématiquement une adaptation de l'homme suivant le joug des circonstances, mais aussi l'éventuelle initiative liée à la conservation de soi à l'aune des circonstances qui sont posées nécessairement. De là découle l'idée selon laquelle l'homme peut amorcer son devenir. Les circonstances réveillent donc les facultés qui vont alors servir une transformation de l'homme de la nature en l'homme de l'homme. De ce fait, il est intéressant de se demander comment alors l'homme qui peut amorcer son devenir, peut devenir l'homme de l'homme, mais selon la nature. C'est le problème de l'altération authentique de la constitution naturelle de l'homme qui se pose en termes de changements possibles ou nécessaires, et de choix authentique, pour conduire l'homme de l'homme à destination.

2) Le hasard et la nature humaine

Le problème que pose l'intervention des circonstances est celui de la « possibilité » d'une réalisation de la nature. Faire intervenir la nature par le biais de circonstances hypothétiques et hasardeuses laisse une marge dans l'actualisation de la perfectibilité, et donc dans la

²³⁶ E. Zernick, *La philosophie endeuillée*, I, 2) 2) 2.

²³⁷ *Idem*, I, 2), 2), 3.

réalisation de la nature, qui semble inacceptable. L'explication technique du développement des facultés à partir d'un facteur extérieur ou intérieur dérange dans la mesure où, lorsque Rousseau écrit à propos de ces « concours singuliers et fortuits de circonstances » qu'ils « pouvaient fort bien ne jamais arriver »²³⁸, il suppose que la nature humaine pouvait ne pas voir le jour. En effet, il est difficile d'accepter que ce sont les circonstances qui régissent le développement de la perfectibilité et conséquemment des autres facultés, puisque de cette façon, l'histoire naît du hasard, d'une suite de circonstances fortuites. C'est l'histoire de l'homme qui devient à son tour le fruit de la contingence et, dans le même temps, l'homme lui-même. Or, cette affirmation soulève des difficultés au sujet de la nécessité historique autant qu'au sujet de la nature humaine.

L'exemple le plus important est manifestement celui du développement de la raison. Selon les propos de Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*, l'homme aurait très bien pu ne jamais développer la raison. « L'équilibre instinctif des besoins et des possibilités, nous dit Dagen, la distance « des pures sensations aux simples connaissances », l'imperméabilité de l'animal humain à l'égard de toute pensée, la grossièreté du langage instinctif, la nature des passions essentielles, tout condamnait le sauvage à demeurer indéfiniment semblable à lui-même. Tout le protégeait contre lui-même, contre cette conscience et cette intelligence virtuelles, puissances endormies et qui pouvaient continuer de dormir »²³⁹. Néanmoins, Rousseau écrit dans l'*Emile* que l'homme est raisonnable par nature ou fait pour le devenir. Pourtant, si une qualité n'est pas nécessairement développée, comment peut-elle constituer la nature de l'homme ?

R. Derathé rejette la possibilité selon laquelle la raison aurait pu ne pas se développer. Il écrit, dans le chapitre sur le développement de la raison : « Si c'est « la raison qui fait l'homme », elle doit se développer d'elle-même en vertu d'une nécessité interne, sans quoi l'humanité risquerait de ne pas réaliser les virtualités fondamentales de sa nature, et par conséquent de manquer sa destination »²⁴⁰. Derathé veut absolument faire admettre que la raison se développe en vertu d'une nécessité interne, contre l'idée qu'elle aurait pu ne pas se développer. Il y a nécessité interne dans le développement de la raison en ce que la perfectibilité est contrainte de réveiller la raison. Toutefois, la part hasardeuse des circonstances, entraîne cette contingence première. Refuser cette impulsion des circonstances, semble aller contre la pensée de Rousseau. L'homme est un être raisonnable parce qu'il est

²³⁸ *Discours sur l'inégalité*, p. 99.

²³⁹ J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain*, p. 277.

²⁴⁰ R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 20.

devenu comme tel ; il ne l'est pas d'emblée. Cependant, le fait que la raison se trouve dans la perfectibilité, cela signifie que la nature est prédisposée à faire de l'homme un être de raison. C'est dans la valeur de cette prédisposition que réside à la fois le statut naturel de la raison, mais c'est encore parce qu'elle se trouve dans la perfectibilité en tant que potentialité qu'il faut relier son actualisation aux modes d'éveil de la perfectibilité. Il faut, pour cette raison, veiller à considérer les deux propriétés de la raison, si l'on veut expliciter la nature et les conditions du développement de la raison.

Sans récuser les affirmations de Rousseau, on peut penser avec Zernick que la raison se profile comme un fait de culture : elle s'acquiert et se développe dans l'histoire, même si elle est potentiellement dans la nature. Cette conception paraît s'opposer à l'idée d'un nécessaire développement de la raison, et son analyse permet de mieux cerner le problème. En effet, Zernick affirme dans un premier temps que « la raison n'est pas non plus un germe enveloppée dans la nature et qui serait appelée à se développer de lui-même comme le marron devient spontanément marronnier. La raison est un fait de culture et non de nature »²⁴¹. En d'autres termes, la raison va se développer dans l'histoire de l'homme. Elle est un acquis comme le répète Rousseau, et ce parce qu'elle fait partie des virtualités qui deviennent effectives au fil de l'histoire. Toutefois cette apparition selon l'histoire ne signifie pas que la raison ne procède pas de la nature. « Mais la raison et ses conquêtes, souligne Zernick, ne sont pas non plus un accident qui vient se surajouter de l'extérieur à la nature humaine. Entre nature et culture, la pensée est à la fois immanente et transcendante »²⁴². En d'autres termes, l'apparition tardive de la raison n'ôte en rien à cette faculté sa qualité naturelle ; elle découle de la nature, mais d'une nature qui se réalise dans l'histoire et par la culture. Se pose alors la question de savoir quelle forme prend l'histoire dans cette logique là, puisque le problème de R. Dérathé était bien de supporter l'idée selon laquelle la raison aurait pu ne pas se développer. Il faut donc savoir si l'histoire est le fruit de la contingence ou si l'histoire est conduite par une sorte de nécessité. Dans le premier cas, cela reviendrait à conclure pour l'apparition contingente de la raison, tandis que si la culture est nécessaire, la raison se développe selon une nécessité.

En posant dans la perfectibilité toutes les facultés virtuelles de l'homme, et en faisant dépendre celle-ci des circonstances, Rousseau a conditionné le développement de ce que peut devenir l'homme. De la sorte, la perfectibilité fait entrer l'homme dans le devenir, et exige de lui qu'il devienne ce qu'il est. Les acquis des approfondissements sur la virtualité de la

²⁴¹ E. Zernick, *La philosophie endeuillée*, I, I, 2), 2).

²⁴² *Ibidem*, I, 2), 2).

perfectibilité nous permettent de rappeler que ce que l'homme est, il doit le devenir ; mais cette transformation peut relever de la nature de l'homme quand il s'agit de réalisation authentique. Ce que la perfectibilité développe n'est rien d'autre que la nature humaine elle-même. Autrement dit, l'histoire n'ajoute rien à la nature humaine, elle ne produit pas une nouvelle essence. Il n'empêche que ces virtualités, dont fait partie la raison, ne sont amenées à se développer que selon les circonstances, mais qui peuvent s'imposer comme une nécessité. Dagen développe cette idée et avance que : « A suivre la démarche de Rousseau dans la Seconde Partie du *Discours*, on voit comment un processus nécessaire s'impose au fil de circonstances hypothétiques »²⁴³. La conception rousseauiste de l'histoire ne se fonderait pas sur de la contingence pure. D'une certaine manière, la succession et la répétition de la contingence semblent transformer ces hasards en nécessité. Un détour s'impose.

H. Gouhier qui pense la nécessité dans le développement de la raison sur un autre mode soutient que « La *réalisation* de la nature ne peut être qu'une aventure où la contingence est souveraine »²⁴⁴. Il réaffirme par ce biais l'importance manifeste du hasard. Cependant, il en vient à admettre une nécessité du développement de la raison au sein de cette contingence universelle, en vertu du fait que la raison est une réponse nécessaire au milieu. « Une humanité sans histoire, écrit-il, n'est pas contradictoire, aux yeux de Rousseau : en ce sens, l'histoire est contingente, avec le développement de la raison et de la vie sociale qu'elle implique. Mais le milieu physique condamne l'humanité à l'existence historique : par suite, l'histoire, le développement de la raison et de la vie sociale représentent une nécessité de fait »²⁴⁵. La raison est une nécessité dans le cadre social auquel l'homme parvient à la suite de hasards qui l'ont contraint à se rassembler. Mais, en tant que donnée de la culture, la raison reste de l'ordre de la contingence. A. Philonenko répond à cette thèse dans *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, en travaillant autour de la notion de hasard. Il développe cette idée dans le passage suivant : « D'une part le passé transcendantal rend *possible* ce funeste hasard. Il ne suffit pas de dire comme H. Gouhier que ce hasard aurait très bien pu ne pas être, il faut remonter plus haut dans la réflexion et poser qu'avant d'avoir existé ou non ce hasard a été possible. Admettre le hasard comme possibilité fondamentale, c'est admettre qu'il nous guette sans cesse et comme il y a et il y aura toujours des escrocs et des imbéciles ce hasard devient une *nécessité* »²⁴⁶. En d'autres termes, le fait de poser que le hasard a une part active dans le développement de la nature, c'est poser qu'il y a une nécessité qui contraint

²⁴³ *Ibidem*, p. 274.

²⁴⁴ H. Gouhier, *Méditations métaphysiques*, p. 21.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 27

²⁴⁶ A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, p. 211.

la nature à se développer. C'est pour cette raison que Dagen peut penser un passage des circonstances fortuites à la nécessité. De la sorte, l'histoire naissant du concours de plusieurs hasards doit être considérée comme un fruit de la nécessité.

En d'autres termes, il est bien question d'un développement nécessaire de la raison au fil de circonstances fortuites. De manière plus générale, la nature humaine se développe nécessairement. Cette conclusion appelle deux remarques. D'une part, il faut bien se rappeler que la perfectibilité est une virtualité ambivalente qui peut conduire l'homme dans des directions diverses. Donc, à la vue de cette considération, il ne suffit pas de poser que la nature se développe nécessairement pour qu'elle se développe authentiquement. Un effort de réalisation de la nature persiste à fournir dans le cadre d'une volonté de former l'homme authentique. Et la question de la volonté amène au deuxième point, parce que jusqu'à présent il n'a été aucunement question d'un développement de l'homme réglé par la volonté. La question de l'intériorisation des besoins ne peut pas correspondre à l'illustration des effets de la volonté, dans le sens où il n'était encore question que de besoins fondamentaux qui ne sollicitent pas le libre arbitre dans toute sa dimension. En effet, il est important de savoir dans quelle mesure le développement de l'homme peut être le fruit d'une initiative, d'une volonté individuelle. C'est pour cette raison que la liberté doit être posée comme problème afin de mieux comprendre comment la perfectibilité peut arriver à être le véhicule de la réalisation humaine.

B. Le passage d'une liberté abstraite à une liberté concrète

1) La liberté comme principe interne de détermination

La liberté, comme libre arbitre, doit être considérée comme un principe de détermination interne. C'est elle qui dirige les actions volontaires de l'homme et lui offre cette possibilité que les animaux n'ont pas, c'est-à-dire d'être le sujet initiateur et réalisateur de ses actes. A cet égard, la liberté peut logiquement constituer le point de départ de développements, ou du moins, d'actions en vue d'un perfectionnement. Autrement dit, dans sa forme, la liberté peut diriger la faculté de se perfectionner pour atteindre certains objectifs déterminés. Il n'y a pas de contradiction apparente dans l'affirmation d'une perfectibilité dirigée par la liberté. Bien au contraire, étant donné que la perfectibilité a pour mission de contribuer à la réalisation de la nature, et que la liberté est une qualité essentielle de l'homme,

il faudrait même supposer que son exercice participe de l'expression de la nature humaine. Ainsi lorsque Rousseau établit un lien corrélatif entre la liberté et la qualité d'homme, faut-il comprendre que la liberté doit travailler de concert avec la perfectibilité dans ce dessein. « Renoncer à sa liberté, déclare Rousseau, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté »²⁴⁷. Renoncer à sa liberté, c'est dire : je ne veux plus être libre, ou je veux ne plus être libre. La corrélation entre l'être et le vouloir récuse la possibilité de vouloir ne pas être, car c'est encore vouloir que de vouloir ne plus être libre. Or, puisque la perfectibilité veut établir l'être, il s'ensuit qu'elle implique la liberté, qui ne va pas sans l'être.

Par ailleurs, au moment où il a été question du justifier de la qualité « illimitée » de la perfectibilité, il a été suggéré²⁴⁸, comme le fait H. Gouhier, que la perfectibilité dépend de cette faculté de choisir. De cette manière, le lien entre perfectibilité et liberté repose sur une insinuation de la liberté dans la pluralité des directions empruntables pour les usages de la faculté de perfectionnement. Mais Rousseau n'a jamais suggéré que la perfectibilité s'actualisait en vertu d'un principe interne, alors qu'il a insisté fortement sur l'influence des circonstances extérieures. De ce fait, il faut se demander pourquoi la liberté n'apparaît pas comme le principe stimulateur par excellence de la perfectibilité. Une des pistes pour répondre à cette question revient à rappeler les raisons pour lesquelles Rousseau semble opérer une substitution de la perfectibilité à la liberté lorsqu'il cherche à établir la qualité distinctive de l'homme naturel. Les développements élaborés²⁴⁹ plus haut consistaient à poser que la liberté, dans l'état de nature, n'existe pas effectivement. Il paraît nécessaire de revenir sur l'absence de la liberté à l'état de nature afin de comprendre comment le lien pourtant évident entre perfectibilité et liberté n'est pas mentionné.

2) L'absence de liberté à l'état de nature

Il n'est pas exact de dire que l'homme primitif n'est pas libre. En fait, il est libre parce qu'il est indépendant. Cette liberté d'indépendance tient à l'absence de contraintes humaines. L'homme primitif n'est l'esclave d'aucune autorité, il est soumis à la seule loi de la nature, et

²⁴⁷ *Contrat social*, p. 46.

²⁴⁸ Cf. plus haut p. 64.

²⁴⁹ Cf. plus haut p. 33-35.

c'est en vertu de cette indépendance qu'il est dit « libre ». R. D. Master écrit : « L'homme est libre dans l'état de nature en un sens externe, sans qu'il y ait là le moindre doute métaphysique : l'homme primitif, en tant qu'animal, est exempt de « servitude et domination », dans la mesure où il n'a aucun besoin naturellement nécessaire d'autres mâles pour satisfaire ses besoins fondamentaux »²⁵⁰. L'état d'isolement originel accorde une liberté à l'homme naturel sans qu'il soit pour autant question d'une action libre réalisée en toute conscience.

En effet, pour que la liberté, comme vouloir libre, puisse s'exercer, il manque à l'homme originaire la conscience de sa spiritualité. La liberté, comme le souligne J.-L. Guichet, « n'est pas essentiellement une vérité de raison, démontrable comme telle, mais une vérité de sentiment, à éprouver dans un rapport intime et authentique à soi »²⁵¹. Et la suppression de cette conscience nécessaire participe du cheminement de la méthode rousseauiste. « Une fois écartés les préjugés et les passions, explique Starobinski, une fois soustraits tout l'acquis et tout l'adventice, on voit s'éclairer la profondeur du temps, et l'on perçoit un être purement sensitif qui ne se distingue de l'automate et de l'animal que par des facultés virtuelles et une liberté encore sans usage »²⁵². Rousseau considère que la conscience n'est pas une donnée naturelle en activité dès l'état de nature, elle suppose le développement de la spiritualité qui va de pair avec les développements de la raison ou de l'intellect. Et pour ne pas reprendre les explications développées à ce sujet par ailleurs, il suffit de rappeler avec Goldschmidt que « La liberté ne pouvait être saisie que par « un acte purement spirituel » dont le primitif est incapable »²⁵³.

Par conséquent, il est possible d'interpréter le défaut de détermination interne de la perfectibilité comme émanant de l'absence d'activité de la volonté libre, au moment où la faculté des facultés va actualiser les potentialités de la nature. Peut-être est-ce pour cette raison que Rousseau accorde aux circonstances l'entièrement responsabilité de l'actualisation de la perfectibilité. Cette supposition n'empêche pas que les deux facultés n'ont jamais été rapprochées par la suite, sous la plume de Rousseau. En revanche, il est possible d'observer le passage de la perfectibilité à la liberté dans l'individu en faisant un parallèle entre le rôle de la perfectibilité à l'état sauvage et la liberté dans l'absolu.

En effet, si l'on considère que le rôle de la perfectibilité à l'état de nature est essentiellement de garantir à l'homme les moyens de sa subsistance, il est possible de croire

²⁵⁰ R. D. Master, *La philosophie politique de Rousseau*, p. 178

²⁵¹ J.-L. Guichet, « L'homme et la nature », p. 70.

²⁵² J. Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, p. 341-342.

²⁵³ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 289.

qu'à partir d'un certain moment l'individu parvient par lui-même à se conserver, sans que des circonstances extraordinaires mettant en péril son équilibre apparaissent constamment. Or, Rousseau délègue à la nature cette fonction de bienveillance vis-à-vis de l'homme naturel, de la même manière qu'il délègue au père ce devoir tant que l'enfant ne peut le faire seul. Dans le *Contrat social*, il écrit : « Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par là son propre maître »²⁵⁴. Autrement dit, à partir du moment où il peut prendre en charge sa conservation, il gagne sa liberté. Si bien que le père incarne la nature et sa fonction aussi longtemps que l'enfant ne peut le faire par lui-même. « Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants, explique Rousseau ; ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison le père peut en leur nom stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être ; mais non les donner irrévocablement et sans condition ; car un tel don est contraire aux fins de la nature et passe les droits de la paternité »²⁵⁵. L'objet de Rousseau dans ce passage est seulement d'affirmer la nature libre et inaliénable de l'enfant. Mais il apparaît clairement que le père s'occupe de l'enfant comme la nature le fait pour l'homme naturel, c'est-à-dire jusqu'au moment où ce dernier peut s'émanciper.

Ainsi, en supposant que la perfectibilité est cette faculté d'adaptation qui s'éveille sous la pression des circonstances, parce que le milieu devenu hostile exige de l'homme naturel qu'il travaille à sa conservation, on peut penser que cet ordre des choses n'a lieu d'être qu'autant que l'homme n'est pas encore capable de se prendre en charge. Or, à partir du moment où l'homme a développé ses facultés, qu'il a pris pleinement conscience de lui-même et de ce pouvoir de décider pour lui, il est possible de voir là le passage de la perfectibilité à la liberté. Le problème que soulève une telle interprétation est celui du devenir de la perfectibilité. Faut-il penser que la perfectibilité disparaît effectivement après que la liberté prenne la direction du devenir de l'homme ? Ou bien, parce qu'elle reste une qualité essentielle de la nature humaine, elle ne disparaît pas mais devient la priorité de la liberté humaine qui veut réaliser pleinement son essence. Pour répondre, il faut d'abord chercher à bien déterminer les fonctions remplies par la liberté dans la constitution humaine, pour savoir comment perfectibilité et liberté peuvent cohabiter. La confrontation entre perfectibilité et

²⁵⁴ *Contrat social*, p. 42.

²⁵⁵ *Ibidem*, 46.

liberté doit servir à définir la nature du rapport qu'entretiennent ces deux facultés en dehors de l'état de nature, puisque dans cet état, l'une est endormie et l'autre aveugle. Mais pour cela, il est nécessaire d'en passer par une caractérisation de la liberté dans l'état où elle s'exprime pleinement, à savoir : l'état social.

C. La primauté de la liberté à l'état social

« Qu'est-en effet que la liberté, sinon l'indépendance par rapport à autrui et la tranquillité d'âme qui en résulte, sinon cette sûreté et cette tranquillité d'esprit puisées dans le fait que la volonté générale légitime et sanctionne nos actions et nos biens »²⁵⁶ ? C'est la question que se pose J.-F. Spitz dans *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*. Elle est intéressante parce qu'elle fait état d'une définition de la liberté qui s'accorde à la fois avec l'état de nature et avec l'état social. L'indépendance rappelle la liberté de l'homme naturel, alors que la sûreté issue de la volonté générale se rapporte à une situation sociale régie par le contrat. Mais, est-il possible de définir la liberté selon la conception rousseauiste sans distinguer les deux ordres ? Ou alors, peut-on parler d'une liberté effective de l'homme naturel, alors que cette liberté d'indépendance ne représente pas véritablement une liberté consciente ? Il importe de bien montrer que dans le cadre de la société, la liberté de l'homme trouve un champ propice à son expression. Et si la liberté naturelle n'est pas niée dans son fonds, c'est parce que celle-ci témoigne de la nature libre de l'homme en son principe. Autrement dit, il s'agit d'observer l'expression de la liberté à l'état social, d'abord en regard à la liberté naturelle, ensuite à l'aune des différentes formes qu'elle peut prendre, afin de comprendre comment la nature libre de l'homme peut être effective.

1) La liberté et l'indépendance

Pour distinguer l'indépendance de la liberté consciente, on peut rapporter la supposition qu'élabore Jean Wahl dans l'article « La bipolarité de Rousseau » : « Empruntons, écrit-il, à C. Bouglé l'idée qu'il y a chez Rousseau deux concepts de liberté : une liberté d'indépendance d'une part, une liberté d'autonomie d'autre part. Empruntons à Cassirer la distinction entre deux formes de sentiment, un sentiment d'activité et un sentiment de passivité, et faisons l'hypothèse que la liberté d'indépendance correspond au sentiment de

²⁵⁶ J.-F. Spitz, *La liberté politique*, p. 331.

passivité, la liberté d'autonomie au sentiment d'activité »²⁵⁷. La passivité fait écho à l'inconscience ; l'activité représente l'action qui préside à la détermination de la volonté. Il y a donc une véritable différence de statut entre ces manifestations de la liberté. Rousseau va jusqu'à considérer qu'elles ne peuvent exister ensemble. Dans les *Lettres écrites à la montagne*, il avance : « On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ce sont deux choses si différentes que même elles s'excluent mutuellement »²⁵⁸. Ce qui les empêche de cohabiter, c'est le fait que l'une se situe sur le plan du fait et l'autre sur le plan du droit. L'homme naturellement libre décrit un homme qui n'est soumis à aucune loi, il ne vit que selon la nature tandis que l'homme libre dans la société est un homme qui est libre grâce à la volonté générale qu'il respecte ainsi que tout un chacun.

Lorsque J.-F. Spitz explique que l'homme indépendant « ne vit que sous la loi de sa propre nature, qui n'est pas une loi qu'il reçoit mais un principe causal qui le fait agir, et qui varie en des sollicitations et des obstacles qui l'environnent »²⁵⁹, il semble davantage parler d'un animal que d'un homme. Alors que l'homme libre dans la société l'est « si, lorsqu'il agit, il ne se heurte à aucune résistance légitime, explique-t-il, à aucun obstacle que ses concitoyens seraient fondés en droit à opposer à ses actions »²⁶⁰. Le droit s'oppose à la nature et pour que l'homme soit véritablement libre, il doit pouvoir faire acte de cette liberté qui nécessite la société comme condition de possibilité. Quand bien même dans l'état de nature, l'homme ne trouve aucun obstacle à ses actions, il reste que la valeur légitime de celles-ci ne peut être revendiquée dans un état où la morale n'a pas d'ancrage. La liberté a donc une primauté dans l'état civil, bien qu'elle existe sous une forme extrêmement fruste dans l'état de nature.

La différence entre ces deux libertés relève toutefois d'une séparation temporelle des deux champs où elles s'exercent respectivement. De sorte qu'il est possible de se poser la question de savoir ce que devient la liberté d'indépendance lors de l'entrée dans la vie sociale. J.-F. Spitz rapporte la réponse de Rousseau en ces termes : « Or, la réponse de Rousseau à cette question est sans ambiguïté : elle disparaît en tant que forme de liberté et se mue en forme de servitude »²⁶¹. Il s'ensuit que les formes qu'emprunte la liberté, ne sont pas des données absolues. Elles changent à l'aune des cadres dans lesquels elles se trouvent ; et, cette relativité est d'autant plus importante qu'elle transforme une liberté en son antithèse. La liberté

²⁵⁷ J. Wahl, « La bipolarité de Rousseau », p. 49.

²⁵⁸ *Lettres écrites à la montagne*, O. C. III, p. 841.

²⁵⁹ J.-F. Spitz, *La liberté politique*, p. 369.

²⁶⁰ *Idem*.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 395.

naturelle s'aliène en servitude si elle ne se trouve pas dans le cadre adéquat. Mais en vertu du fait que la liberté est une qualité essentielle de la nature humaine, il faut donc pouvoir expliquer comment cette caractéristique naturelle peut se travestir en son contraire. C'est comme si la liberté pouvait perdre son absoluité à travers une forme particulière. La capacité de transformation de la liberté doit être questionnée, mais il faut auparavant établir les différentes formes que celle-ci peut emprunter.

2) Les différentes formes de la liberté

La première remarque à faire qui va compléter la détermination de la liberté naturelle, en tant que liberté d'indépendance, consiste à dire que si elle s'aliène dans le cadre du contrat pour devenir le contraire de la liberté, le passage de la liberté sociale à la liberté naturelle reste possible. Autrement dit, la constitution du corps social ne signifie pas que la liberté naturelle disparaît à jamais. Bien au contraire, puisque Rousseau affirme que si les clauses du contrat sont mises à mal, l'individu recouvre sa liberté naturelle. « Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, affirme Rousseau, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça »²⁶². En d'autres termes, la relativité de la liberté ne correspond pas à son évolution historique dans la mesure où des retours en arrière sont effectivement possibles.

Cela étant, il n'en demeure pas moins que c'est par l'histoire, et en particulier l'histoire sociale, que des formes de la liberté vont voir le jour. Ainsi, ce « que l'homme perd par le contrat social, explique Rousseau, 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 »²⁶³. La liberté civile permise par le contrat, représente d'une certaine manière la compréhension de l'individu dans le tout. Il pourrait s'agir, en quelque sorte, de la liberté active de l'espèce, si le contrat couvrait l'ensemble des hommes. A cette liberté issue de la communauté, s'ajoute la liberté morale répondant à une exigence de l'application effective de la bonté naturelle de l'homme. « On pourrait, avance Rousseau, sur ce qui

²⁶² *Contrat social*, p. 51.

²⁶³ *Ibidem*, p. 55-56.

précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui »²⁶⁴.

Ces quelques modes distincts de la liberté suffisent à penser que la liberté est propice au changement tout comme sa constitution naturelle. Cette remarque est décisive dans le sens où elle peut servir la compréhension du rapport entre perfectibilité et liberté. En effet, que la liberté supporte des transformations qui accompagnent sa nature, laisse penser que celle-ci est, certes, susceptible de changer, mais surtout qu'elle semble répondre à une exigence de perfectionnement. Cette idée de perfectionnement dérive du fait que pour chaque contexte, comme il en est des âges dans l'éducation, il y a une perfection propre. Et si la nature est telle, c'est qu'elle contient un principe de changement capable de s'adapter aux divers cas de figure. Il est vrai qu'en dehors de ces déterminations spécifiques de la liberté, Rousseau pose des définitions plus générales qui semblent convenir à toute situation. Par exemple, il écrit: « La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre »²⁶⁵. Malgré les spécifications, il demeure une identité propre à la liberté déterminant une absence de soumission à la volonté d'autrui, présente autant dans la liberté naturelle que dans la liberté civile. Il s'ensuit que la liberté ne se trouve jamais niée dans le passage d'une liberté particulière à une autre, si elle conduit avec elle cette identité primordiale. En somme, il va de soi que la liberté de l'homme doit se modéliser à l'aune du contexte dans lequel elle se trouve pour manifester l'expression la plus adéquate. Mais pour que cette qualité essentielle soit active et consciente, il est évident qu'elle doit se trouver dans le cadre du contrat qui la sublime en liberté morale. Il est maintenant temps de considérer la perfectibilité et la liberté dans les relations qu'elles entretiennent

D. Perfectibilité et liberté

La perfectibilité est une « autre » qualité distinctive de la nature humaine. Par définition, Rousseau sépare la perfectibilité de la liberté. Et pour reprendre la formule de V. Goldschmidt, on peut dire que la perfectibilité « n'est ni invention, ni réflexion, elle n'est pas raison, pas plus qu'elle n'est liberté »²⁶⁶. Cette différenciation rapporte fidèlement les propos de Rousseau, mais elle ne rend pas compte du rapport qui peut exister entre ces facultés,

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 56.

²⁶⁵ *Lettres écrites de la montagne*, O. C. III, p. 841.

²⁶⁶ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 288.

d'autant plus qu'elles correspondent toutes deux à des propriétés de la nature, et donc elles cohabitent en l'homme. Non seulement il est important d'admettre les propriétés communes aux deux facultés ; Labussière le précise, en ces termes: « Structurellement, la perfectibilité se rapproche de la liberté. Comme elle, elle est puissance d'écart [...] comme elle aussi, elle concourt aux opérations de la nature »²⁶⁷. Mais, il faut encore voir comment ces deux qualités vont pouvoir se confondre pour manifester une nature humaine une.

Il importe de remarquer, dans un premier temps, que le seul moment où ces facultés se côtoient, c'est quand Rousseau décide de passer de la liberté à la perfectibilité pour qualifier l'homme naturel. Se poser la question de savoir si elles entretiennent des rapports spécifiques, n'est pas une préoccupation rousseauiste. Or, il est manifeste que si la perfectibilité est une faculté de perfectionnement et la liberté la faculté de vouloir, il doit être possible et même nécessaire qu'un dialogue se crée afin que l'homme soit l'auteur de son perfectionnement. Penser le progrès comme un projet humain, exige que perfectibilité et liberté travaillent de concert dans une direction unique. Néanmoins, si cette exigence ne va pas de soi, c'est parce qu'elle n'existe pas comme telle de tout temps. En effet, lorsque Rousseau a placé dans les circonstances le facteur déclencheur de la perfectibilité, il a mis à l'écart l'intervention de la liberté. Cette considération participe de la conception rousseauiste de l'état de nature. Autrement dit, dans l'examen du rapport entre perfectibilité et liberté, il est crucial de bien distinguer les champs de réflexion, afin de ne craindre aucune extrapolation illégitime.

1) La perfectibilité est-elle la liberté ?

Cela dit, comment a-t-on pu penser que la liberté et la perfectibilité représentent une seule et même faculté ? A la suite des développements de Derrida, une identification de la liberté et de la perfectibilité a été admise comme allant de soi. Par exemple, M. Duchet se rapporte à cette affirmation dans *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, et affirme : « c'est parce que la liberté est la perfectibilité, qu'il a une histoire »²⁶⁸. Or, cette conception est manifestement erronée. En suivant les explications de Derrida, il apparaît qu'il aboutit à la déduction : « La liberté est donc la perfectibilité »²⁶⁹, en faisant une assimilation abusive entre la qualité d'agent libre et cette autre qualité. En effet, dans le passage de *De la grammatologie* présentant ce rapport d'égalité, l'objectif de Derrida est de répondre à J. Starobinski qui,

²⁶⁷ *Ibidem*, p.94.

²⁶⁸ M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, p. 340.

²⁶⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 260.

considérant la différence entre le sens de la pitié dans l'*Essai* et le sens de la pitié dans les autres écrits rousseauistes, affirme qu'il faut attribuer à l'*Essai* « une date antérieure à la mise au point du *Discours sur l'origine de l'inégalité* »²⁷⁰. Aussi, afin de prouver que la définition de la pitié dans l'*Essai* s'accorde avec celle du *Discours*, Derrida convoque l'idée de perfectibilité sans prêter attention à sa valeur spécifique. Les développements liés à la pitié ne sont pas à remettre en question, mais l'idée de perfectibilité au sein de ces analyses est, pour le moins, transfigurée. Afin de ne pas récuser son raisonnement global, on peut l'exposer pour ensuite s'attacher uniquement à l'assimilation en question.

Le fait est que pour justifier l'idée selon laquelle l'*Essai* n'expose pas une conception « intellectualiste de la pitié », puisque cette disposition est éveillée par l'imagination – faculté qui précède la raison – il a recours à la faculté d'imagination qu'il met en parallèle avec la perfectibilité. Il écrit que : « L'imagination y a certes une valeur dont l'ambiguïté a souvent été reconnue. Si elle peut nous dévoyer, c'est d'abord parce qu'elle ouvre la possibilité du progrès. Elle *entame* l'histoire. Sans elle la perfectibilité serait impossible, qui constitue aux yeux de Rousseau, on le sait, le seul trait absolument distinctif de l'humanité »²⁷¹. L'imagination est première par rapport aux autres facultés, voire par rapport à la perfectibilité elle-même. Derrida veut, par là, établir l'antériorité de l'imagination sur la raison et poursuit, en ces termes, « la raison, en tant qu'entendement et faculté de former des idées, est moins propre à l'homme que ne le sont l'imagination et la perfectibilité »²⁷². Autrement dit, l'imagination, requise pour éveiller la pitié, précède bien la raison ; par conséquent, il ne s'agit pas d'une conception intellectualiste. Derrida aurait pu s'arrêter là, mais il continue pour renforcer son argumentation en prenant cette fois l'exemple des animaux qui, « quoique doués d'intelligence, nous dit-il, ne sont pas perfectibles. Ils sont dépourvus de cette imagination »²⁷³. C'est alors que, pour justifier cette dernière affirmation, il cite le paragraphe qui, dans le *Discours sur l'inégalité*, précède la définition de la perfectibilité : « tout animal a des idées, puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins[...] ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. » Et c'est après avoir cité ce passage que Derrida en conclut : « La liberté est donc la perfectibilité. » Alors que pour rapprocher perfectibilité et liberté, il présente la formule de Rousseau énonçant la perfectibilité comme « une autre qualité très spécifique ».

²⁷⁰ *Ibidem*, cité par Derrida p. 258.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 259.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ *Idem*.

L'idée à défendre est établie, à savoir : l'imagination précède la raison, et donc si elle éveille la pitié, il ne s'agit pas d'une conception intellectualiste de la pitié. Cependant, la phrase « La liberté est donc la perfectibilité » n'est pas le fruit d'un syllogisme. Le fait est qu'il s'agirait plus d'une pétition de principe au sens où Derrida annonce d'entrée que la « seule » différence spécifique de l'être humain est la perfectibilité. En effet, étant amené à citer le passage dans lequel Rousseau écrit que la différence entre l'homme et l'animal c'est sa « qualité d'agent libre », Derrida en conclut que ces deux qualités sont identiques. En d'autres termes, Derrida pose qu'il n'y a qu'une seule qualité distinctive, quand Rousseau ne le dit pas ainsi, et assimile la perfectibilité à la liberté en vertu de cette première affirmation. Finalement, c'est parce qu'il a convoqué dans ce passage à la fois la liberté et la perfectibilité, en tant que qualités essentielles de l'homme, que Derrida pose une identité après avoir supposé qu'il n'y avait qu'une seule qualité essentielle. Il faut retenir, en définitive, que la qualification « autre » doit être questionnée en elle-même, ce qui ne veut pas dire que la liberté et la perfectibilité se différencient tellement qu'elles s'excluent, mais plus dans l'objectif de justifier un possible rapprochement. A cette exigence répondent certaines assimilation entre perfectibilité et liberté, qui, pour ce faire, vont préciser les termes de perfectibilité ou de liberté. Ainsi est-il possible de penser avec R. Polin que la perfectibilité est une liberté créatrice, ou avec E. Kryger que la perfectibilité est la liberté primitive.

2) La perfectibilité comme liberté créatrice

Ces transformations posent de réels problèmes de compréhension dans la mesure où elles semblent réaliser des rapprochements qu'on croit inadéquats. Néanmoins, en vertu de l'idée selon laquelle il devrait être possible d'annuler l'écart entre perfectibilité et liberté pour penser un perfectionnement libre de l'homme, ces conceptions présentent des voies de passage d'une faculté à l'autre. Dans l'essai *La politique de la solitude*, Polin présente une nouvelle définition de la perfectibilité ; elle est, selon ses mots : « la liberté créatrice »²⁷⁴. Sa particularité est d'avoir conçu la perfectibilité comme une forme de la liberté ; il parle de « la liberté comme perfectibilité »²⁷⁵. En fait, il considère qu'une des fonctions de la liberté est celle se perfectionner. Il met ainsi en évidence le rapport qui doit exister entre la perfectibilité et la liberté compte tenu du fait que ces deux facultés semblent coïncider dans une interprétation de l'histoire humaine. En effet, parce que Rousseau présente l'homme comme

²⁷⁴ R. Polin, *La politique de la solitude*, p. 246.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 53.

un être historique, il s'ensuit qu'il possède en lui les dispositions qui conduisent à ce devenir. Or, la liberté se rapporte à la possibilité de choisir, quand la perfectibilité dessine un trajet de l'homme. Par conséquent, la faculté de se créer son histoire doit supposer une volonté libre et une faculté de transformation apte à concrétiser les fins établies.

Le problème c'est que Polin concentre tout sur la liberté. Autrement dit, il ne veut pas voir deux facultés travaillant ensemble, il insinue la perfectibilité dans la liberté. « Rousseau, soutient-il, comprend bien d'ailleurs qu'il faut baptiser cette liberté d'un nouveau nom »²⁷⁶. Il y a donc un changement qui s'opère dans la perfectibilité qui exigerait de la voir davantage comme une disposition de la liberté, plutôt que comme une faculté. La perfectibilité n'est qu'une forme de la liberté. Et il souligne encore : « la liberté créatrice à la Rousseau, c'est la perfectibilité »²⁷⁷. En somme, il prend acte du dialogue éventuel entre perfectibilité et liberté, mais annule par-là même les spécificités de chaque faculté en insérant la perfectibilité dans la définition de la liberté, comme étant l'une de ses propriétés. Il reste que les caractérisations de ces deux facultés, telles qu'elles apparaissent dans l'état de nature ne s'accordent pas avec cette figuration de la liberté créatrice. Car, au vu de ces éléments, on ne peut pas comprendre pourquoi la liberté n'est pas d'emblée le moteur de la perfectibilité. En d'autres termes, quand bien même il est possible et même souhaitable que l'homme soit l'initiateur de son perfectionnement, c'est-à-dire qu'il use de sa liberté pour diriger la perfectibilité, il est nécessaire de considérer que l'homme ne détient ce pouvoir de décision qu'à la suite de son entrée dans l'histoire. De ce fait, dans le rapprochement des deux facultés, il faut bien observer la constitution humaine dans un contexte précis. De la sorte, à l'état social, l'usage de la perfectibilité par la liberté va de soi, mais qu'en est-il de l'état de nature ? Pouvons-nous nous contenter d'une distinction radicale ?

3) La perfectibilité comme liberté primitive

Afin d'apprécier les liens entre la perfectibilité et la liberté à l'état de nature, les analyses qu'élabore E. Kryger peuvent servir de base dans la mesure où elle s'est strictement concentrée sur la nature de ces facultés dans ce cadre. Ainsi a-t-elle été amenée à défendre l'idée selon laquelle la liberté originelle serait la perfectibilité. « L'homme naturel, selon ses mots, n'est pas plus intelligent que l'animal dont il ne se distingue que par ses propriétés

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 246.

²⁷⁷ *Idem*.

virtuelles, c'est-à-dire par la perfectibilité, forme que prend la liberté à ce stade »²⁷⁸. Elle transforme les deux qualités en une seule, et rapporte, dans le même mouvement, la perfectibilité à la liberté. En d'autres termes, elle voit dans la perfectibilité une figure de la liberté. Pourtant, elle ne semble pas revenir sur le fait qu'elles sont, malgré tout, distinctes. Le maintien de ces deux entités est posé, mais celles-ci se confondent dans leur capacité respective à qualifier l'homme. C'est pour cette raison qu'elle peut dire : « En ce stade, dans l'état de nature, perfectibilité et liberté sont des notions identiques, propre l'une et l'autre à définir l'homme »²⁷⁹. Cette assimilation par le but est reconnue par Rousseau dans le sens où c'est lui qui affirme que ces deux qualités procèdent de la nature humaine. Cependant, il ne semble pas que Kryger se restreigne à cette identité.

Car, parce qu'elle pense que la liberté à l'état de nature est un vide complet, elle paraît rapporter la présence de la liberté dans l'activité éventuelle de la perfectibilité. « La liberté, nous dit-elle, est donc, en premier lieu, la perfectibilité, c'est-à-dire le fait que l'homme *peut* – mais ne l'a pas encore fait – rejeter les instincts et dépasser ce degré d'animalité, de sorte que l'évolution humaine est due uniquement à l'homme, à sa volonté et à son travail »²⁸⁰. Elle considère, par cette idée, que la fonction de liberté de l'homme naturel est réalisée par la perfectibilité. Cette translation du pouvoir de la liberté humaine à la perfectibilité résulte de la prise en compte de la nature proprement virtuelle de l'homme dans cet état. Compte tenu du fait que c'est la perfectibilité qui représente et contient les virtualités de l'homme, il serait possible de confondre liberté et perfectibilité. Il est vrai que l'homme va pouvoir rejeter les instincts en faisant usage de sa liberté ; il est vrai que l'homme deviendra le maître de son devenir en dirigeant sa conservation et sa réalisation. Et s'il est encore vrai que c'est grâce à la perfectibilité qu'il va prendre conscience de lui-même et entrer dans le devenir, rien ne nous laisse croire que les prémisses de cette évolution sont des effets de la liberté. En d'autres termes, elle affirme la virtualité de la liberté dans cet état et voit dans l'activité de la perfectibilité le point de départ de l'expression de la liberté.

Or, ce qui est délicat, c'est bien l'interprétation des effets de la perfectibilité comme étant d'emblée des réalisations de la liberté. En d'autres termes, elle dessine une sorte de mouvement continu, dans l'état de nature, dont le point de départ reste la liberté. La perfectibilité conduirait à la liberté par un mouvement, qui suppose déjà que ce processus soit sous-tendu par la liberté. De ce fait, la distinction entre perfectibilité et liberté s'annule dans

²⁷⁸ E. Kryger, *La notion de liberté*, p. 21-22.

²⁷⁹ *Ibidem*, 18.

²⁸⁰ *Ibidem*, 22.

cette interprétation de la perfectibilité comme liberté première. Du point de vue de la liberté, cette conception est acceptable parce qu'elle ne fait que supposer que la liberté abstraite trouve une première expression dans la perfectibilité, laquelle va induire un mouvement permettant une réalisation de la liberté sous sa plus haute forme. Du point de vue de la perfectibilité, en revanche, le problème reste que son actualisation ne peut pas être attribuée à une volonté libre ; son mouvement personnel semble être approprié après coup par la liberté. Il faut donc voir que ce schéma consiste à insérer la perfectibilité comme étape dans le processus d'apparition de la liberté. Elle se trouve ainsi prise entre une liberté de principe vide, et une liberté concrète. Toute la question porte sur la validité de cette réinterprétation de l'actualisation de la perfectibilité.

Les difficultés de cette perspective sont visibles dans ses conséquences. Par exemple, étant donné qu'elle pose une identité entre liberté originelle et perfectibilité, elle doit accorder les caractéristiques de la liberté à la perfectibilité. Ainsi, affirme-t-elle : « pour l'état de nature où la liberté est, comme nous venons de le voir, perfectibilité, mais aussi indépendance »²⁸¹. Or, quel genre de lien la perfectibilité et l'indépendance peuvent-elles bien tisser entre elles ? L'indépendance représente cette absence de soumission à l'autorité d'un autre homme ; elle découle du défaut de commerce et de l'autonomie dont dispose l'homme naturel, pourvoyant seul à ses besoins. Si la perfectibilité est la liberté primitive, elle doit s'accorder avec l'indépendance. Cependant, la faculté de développer ses facultés, quand bien même elle favorise l'indépendance par rapport à la nature, ne reflète en rien l'indépendance par rapport aux autres hommes. La faculté de se perfectionner, telle qu'elle est exposée pour cet état de nature, ne peut sans altération de son sens, se rapporter à la liberté naturelle.

Une autre conséquence issue de cette assimilation, c'est la qualification de la sortie de l'état de nature. Kryger avance que « l'homme [...] quitte cet état de bonheur *librement* »²⁸². Il est clair que si l'actualisation de la perfectibilité sous la pression des circonstances est un effet de la liberté primitive, alors l'homme sort bien de l'état de nature librement. Dans sa logique, c'est valide ; mais à vider la liberté de tout son sens, et à pouvoir la supposer dans la perfectibilité, cela conduit à des conséquences ambiguës. L'image du processus partant d'une liberté vide et d'un homme vide pour arriver à l'affirmation de la volonté dans le perfectionnement de sa nature, est une belle image. Mais elle ne permet pas d'affirmer que liberté et perfectibilité sont identiques dans l'état de nature. Il s'ensuit que si l'on veut conserver l'idée selon laquelle la perfectibilité est une faculté qui développe les autres

²⁸¹ *Idem.*

²⁸² *Ibidem*, p. 146.

facultés, il est nécessaire de distinguer entre le développement propre de la perfectibilité et les effets de cette actualisation.

De surcroît, l'interprétation de Kryger incite à penser que c'est la perfectibilité qui actualise la liberté ; la perfectibilité actualiserait automatiquement la liberté en s'actualisant. Et si la liberté n'était pas posée comme principielle, il faudrait même dire que c'est la perfectibilité qui conduit à la liberté. La difficulté vient du fait que Rousseau les a laissées sur le même plan. Il n'a pas précisé si ces deux qualités se développent parallèlement. De la sorte, si une des facultés est mise en avant, cela se fait au détriment de l'autre, et surtout cela signifie que l'une se trouve au principe de l'autre. La liberté ne peut pas être le principe de la perfectibilité parce que l'état de nature ne laisse pas de place à la détermination par la liberté. Dans la perspective de Kryger, la liberté est au principe, mais elle est vide, elle n'existe pas encore. Rien ne laisse croire que ce n'est pas plutôt la perfectibilité qui conduit à la liberté. C'est pourquoi il faut examiner cette possibilité. Il reste toutefois, à envisager une autre perspective quant au rapport entre la perfectibilité et la liberté, qui consiste à placer la perfectibilité sur le plan physique quand la liberté se trouve sur le plan métaphysique.

4) La perfectibilité comme manifestation effective de la liberté

La différence de nature entre la perfectibilité et la liberté, en tant que l'une se définit par la conscience tandis que l'autre s'exprime par des productions effectives, a laissé penser que celles-ci reflètent le même mouvement de l'être. En quelque sorte, la perfectibilité serait l'expression de la nature libre de l'homme. La distinction de plan qui doit se faire alors est expliquée par Gouhier en ces termes : « si le regard va jusqu'au fond, c'est la liberté et nous acceptons la discussion métaphysique ; s'il s'arrête à des faits extérieurs et visibles à l'œil nu, c'est la perfectibilité plus ou moins clairement présentée comme une faculté »²⁸³. Les deux qualités mentionnées par Rousseau serviraient à établir une « discontinuité »²⁸⁴ dans la chaîne des êtres. C'est pour cette raison qu'elles prouvent la différence de nature entre l'homme et l'animal. Gouhier peut alors en conclure : « Le *Discours sur l'inégalité* rend cette discontinuité plus sensible en la montrant dans des faits auxquels correspond la notion de perfectibilité. » Mais peut-on, sans dénaturer la perfectibilité, se servir de ses effets concrets pour prouver la liberté ? Les analyses de Guichet peuvent nous guider dans ce questionnement puisque le problème qu'il se pose est précisément celui de la preuve de la liberté.

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 335.

Dans son article « L'homme et la nature chez Rousseau », Guichet met en évidence le fait que, pour Rousseau, la liberté ne se prouve pas ; c'est « une vérité de sentiment, nous dit-il, à éprouver dans un rapport intime et authentique à soi »²⁸⁵. Au contraire, la perfectibilité est, elle, « de l'ordre de la visibilité empirique ». A cet égard, il conçoit la perfectibilité comme une « médiation nécessaire » entre les couples : nature/culture, intérieur/extérieur, invisible/visible ou encore « entre la liberté immédiate ou abstraite et sa concrétisation effective en actes et en réalité empirique »²⁸⁶. Autrement dit, Guichet comprend la perfectibilité comme le moyen d'une réalisation concrète ou empirique d'une volonté libre. Il justifie son idée en rappelant que la perfectibilité a besoin des circonstances pour s'actualiser ; et met en avant le fait que la perfectibilité « n'est donc pas motrice »²⁸⁷. Par conséquent, la perfectibilité aurait besoin d'un élément initiatique qu'il considère être la liberté.

En d'autres termes, la perfectibilité donnerait à voir ce que la liberté est. C'est la liberté qui crée et permet la discontinuité et c'est à la perfectibilité de la rendre visible. Le problème qui dérive de ce rapport entre perfectibilité et liberté, c'est que la perfectibilité, n'étant qu'une manifestation physique de la liberté, finit par n'avoir aucune existence réelle. Si la perfectibilité n'est conçue qu'à travers des productions concrètes, elle perd sa signification comme faculté qui développe toutes les autres. Autrement dit, elle devient un mot caractérisant ce que la liberté réalise toute seule. Et pour forcer le trait, on pourrait dire que la perfectibilité n'a en quelque sorte aucune pertinence, puisque la manifestation concrète de la liberté peut très simplement être visible dans le progrès en général. En tant que preuve de la liberté, la perfectibilité est absolument inutile.

Mais Guichet nuance cette idée en précisant que « la perfectibilité ne peut être que l'indice et non la preuve de la liberté, sinon nous aurions précisément l'argument décisif dont nous manquons jusqu'à présent pour établir cette réalité métaphysique de la liberté »²⁸⁸. Autrement dit, la perfectibilité signifie physiquement ce qui se trame métaphysiquement. Et puisque ce qui importe, c'est le sentiment de la liberté métaphysique, il poursuit en disant : « tout indique bien la liberté comme la source de la perfectibilité, cette dernière constituant extérieurement la différence visible de l'homme d'avec toute machine, différence qui confirme ce que, intérieurement, il se sent être, c'est-à-dire libre »²⁸⁹. En définitive, il ne s'agit pas simplement de dire que la perfectibilité est le mandataire d'une nature

²⁸⁵ J.-L. Guichet, « L'homme et la nature », p. 70.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 71.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 72.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 71

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 71.

métaphysique ; qu'elle la représente de par son effectivité. Car, de ce point de vue, la perfectibilité n'est pas une faculté indépendante de la liberté. Elle ne peut être l'indice de la liberté que si elle est effectivement dirigée par la liberté. Il faut donc admettre que l'homme est conscient de sa nature perfectible et qu'il prend en charge ce développement. La perfectibilité dans ce sens là est bien une manifestation empirique de la liberté.

Le problème reste que cette participation de la liberté dans le travail de la perfectibilité ne va pas de soi. Dans l'état de nature, il n'existe pas ; dans l'état social, il faut encore garantir la volonté libre de l'individu. Et si l'on pense la perfectibilité non comme une faculté mais comme une métafaculté, soit un principe métaphysique, il faut bien penser les modalités de l'influence de la liberté sur la perfectibilité. De la sorte, il est impossible de placer la perfectibilité sur le plan physique et la liberté sur le plan métaphysique, car ce sont les effets de la perfectibilité qui sont visibles, non la faculté. La faculté de se perfectionner n'est pas localisable, il s'ensuit que, si la perfectibilité existe, elle est d'ordre métaphysique. En d'autres termes, pour que la liberté soit signifiée à travers les effets de la perfectibilité, il ne suffit pas qu'il y ait des perfectionnements, mais bien que ces perfectionnements soient déterminées par la liberté et réalisées au moyen de la perfectibilité.

En définitive, il n'y a pas lieu de confondre la liberté avec la perfectibilité, ou de considérer que la perfectibilité est un « équivalent scientifique ou formel de son concept de liberté »²⁹⁰. La perfectibilité a une réalité métaphysique à part entière, dont les fonctions ne peuvent pas être remplies par la liberté. La possibilité d'une volonté libre ne peut aucunement veiller au développement des facultés ou au perfectionnement en général ; elle ne peut que diriger les réalisations possibles de la nature humaine. Le nœud qui relie la perfectibilité à la liberté est un nœud métaphysique. La distinction entre le plan physique et le plan métaphysique conduit à nier la nature de la perfectibilité. C'est la perspective du lien uniquement dans l'état de société qui induit en erreur. Car, s'il fallait maintenir que la perfectibilité est une manifestation physique de la liberté, aucun changement n'aurait survenu dans l'état de nature. Et parce que la perfectibilité révèle sa nature antérieurement à la liberté, il est possible de se demander si ce n'est pas plutôt la perfectibilité qui est au principe de la liberté.

²⁹⁰ R. D. Master, *La philosophie politique de Rousseau*, p. 487.

5) La perfectibilité au principe

Tout d'abord, il convient de rappeler que la perfectibilité est la faculté de développer toutes les autres facultés. Elle doit alors bien présider au développement de la liberté. Gouhier explique que la perfectibilité est : « le fait d'« une faculté qui développe toutes les autres », à commencer, croyons-nous, par celles dont on vient de parler : l'entendement et la liberté »²⁹¹. L'actualisation de la liberté peut se faire notamment grâce au développement de l'esprit qui contribue à l'éveil de la conscience. Sans cette actualisation première de la perfectibilité, l'homme de la nature resterait dans sa condition primitive et ne ferait jamais usage de cette liberté virtuelle. En outre, en tant que faculté qui favorise le perfectionnement de l'homme, la perfectibilité ne doit pas être comprise comme un principe de développement unilatéral. En d'autres termes, le perfectionnement qu'elle permet n'est pas une détermination des réalisations de la perfectibilité. Les transformations opérées dans la constitution, parce qu'elles sont marquées par la virtualité quant à leur valeur, ne dirigent pas nécessairement l'homme. La distinction établie entre la perfectibilité et la possibilité du progrès souligne le fait que la perfectibilité n'est pas déterminante. Aussi l'ambivalence de la perfectibilité soutient-elle une possibilité de la liberté. Il s'ensuit que rien dans la perfectibilité ne semble s'opposer à l'actualisation d'une liberté de l'homme.

De surcroît, la liberté présente des « prédispositions » à changer, à s'adapter précisément au cadre dans lequel elle s'insère. De sorte que la société civile exige de l'homme qu'il fasse usage d'une liberté adéquate, à savoir la liberté civile. La liberté naturelle correspond à la juste expression de la liberté humaine lorsque l'homme se trouve hors de la société. La transformation de cette liberté d'indépendance en servitude montre l'importance de cette adaptation. Autrement dit, il n'est pas faux de dire que la liberté présente en elle une disposition au changement, qui lui viendrait de la perfectibilité. Mais pour être plus précis, il convient de remarquer qu'il est ici question de disposition alors que la perfectibilité prétend au statut de « métafaculté ». Toutefois, de la même manière que la perfectibilité actualise l'esprit et lui donne la possibilité de se perfectionner, la liberté détient cette capacité propre à changer selon les situations.

En posant la perfectibilité au principe, on admet qu'elle représente la nature humaine. Or, reconnaître dans la liberté une exigence de transformations pour ne pas se réfuter et

²⁹¹ H. Gouhier, *La perfectibilité selon Rousseau*, p. 327.

persister dans un cadre différent, c'est poser en cette faculté la possibilité de toujours s'accorder avec la nature, ou plutôt de s'efforcer à réaliser la nature. En d'autres termes, puisque la perfectibilité se profile comme la faculté qui attribue à l'homme le devoir de devenir un homme authentique, la propension au changement est une donnée de la nature humaine. La perfectibilité représente la possibilité du changement et la nécessité de réaliser la nature. De ce fait, elle se trouve au principe de la liberté comme de toutes les autres facultés. Il y a une nature humaine qui s'est donnée à voir dans l'état de nature, et elle laissait entrevoir la chose la plus importante, à savoir : l'homme est un être virtuel qui doit actualiser ses potentialités pour se connaître et s'accorder avec cette nature. Il est vrai que la liberté est le bien le plus essentiel à l'homme, ce qui le qualifie le plus dignement. C'est pour cette raison qu'il lui faut conserver sa liberté naturelle ou travailler à ce qu'elle se sublime en liberté morale. La perfectibilité est bien ce qui permet à la fois l'acquisition de la liberté naturelle et la réalisation de la liberté morale.

Le fait que la perfectibilité ne soit pas motrice en elle-même reflète la sollicitation de l'homme pour qu'il réalise sa nature. La nature s'est chargée de l'actualisation ; l'homme de par sa liberté doit prendre le relais et se conduire à destination. C'est parce qu'elle est une donnée principielle de la nature que la perfectibilité ne pouvait se voir en action que dans l'état de nature. La fiction rousseauiste de l'état originaire tendait à révéler la nature de l'homme à travers le portrait de l'homme de la nature. C'est encore pour cette raison qu'elle n'apparaît plus dans l'état civil alors que tout est signe de développements et de perfectionnements. En définitive, la perfectibilité est au principe parce qu'elle est la nature de l'homme. Et si cette faculté de changement est remise précieusement entre les mains de la liberté humaine, c'est qu'il lui revient d'écrire son histoire en son nom propre.

Conclusion

La perfectibilité est une donnée immanente à la nature humaine. D'une certaine façon, elle est la nature humaine. Elle précède temporellement et métaphysiquement toutes les autres facultés de l'être ; elle préside à l'actualisation des potentialités de l'homme. Elle symbolise la réalité changeante de la nature de l'homme, sans pour autant constituer une critique envers toute évolution. Bien au contraire, en révélant que la nature de l'homme est proprement culturelle, elle représente le moyen et la cause des développements de l'homme. En d'autres termes, lorsque l'homme prend conscience qu'il n'est que parce qu'il devient, il saisit que son essence n'est pas une donnée éternelle et fixe. Parce que l'homme est doté de perfectibilité, il ne connaîtra sa nature qu'à la suite de sa production. Etre et devenir, nature et culture se confondent dans une même expression afin d'instituer la réalisation de l'homme authentique.

En tant que métafaculté, la perfectibilité ne peut être matérialisée, elle est une faculté de perfectionnement parce qu'elle contribue au mouvement général du devenir qu'elle impulse. Autrement dit, il lui revient d'avoir jeté l'homme dans l'histoire, et de le rendre propice aux altérations. C'est, comme principe, qu'elle se trouve être, d'une part, à la source du perfectionnement et des autres facultés ; et d'autre part, à la source des appréciations quant aux changements opérés. En quelque sorte, parce qu'elle conditionne les transformations et présente une virtualité équivoque, et parce qu'elle est le principe de la constitution humaine, elle seule peut servir de jauge pour évaluer les productions de l'individu et du temps.

De surcroît, étant donné que l'homme fait usage constamment et de tout temps de la perfectibilité, il ne peut échapper à ses effets. Il lui faut par conséquent se rendre maître de cette disposition inhérente à la nature humaine. Il ne peut laisser son devenir entre les mains du hasard, dans la mesure où la perfectibilité conditionne le bonheur de l'homme. La prétention au bonheur découle donc d'une certaine actualisation de la perfectibilité, d'une certaine direction donnée à l'avenir de l'individu. Il est impossible de dissocier épanouissement personnel et bonheur véritable. De ce fait, on pourrait penser que la perfectibilité condamne l'humanité à péricliter sans jamais trouver de repos, puisque l'entreprise de la réalisation de la nature est un tunnel sans fin.

Malgré les difficultés d'une actualisation affirmative de l'espèce, le projet éducatif se profile comme une confiance en la nature des hommes. Malgré le fait que la perfectibilité impose le recours à une norme pour bien diriger la formation de l'homme, et bien qu'elle suppose que l'homme connaisse ses capacités pour s'appliquer à les rendre effectives, Rousseau ne pense ce dessein possible qu'à l'appui de la certitude selon laquelle l'homme

peut approcher au plus près de sa nature. Le temps a rendu la statue de Glaucos méconnaissable, il ne l'a pas rendue inconnaissable. Il est donc possible de chercher les chemins qui conduisent à elle ; et il s'agit de bien voir que ces chemins prennent la direction de l'avenir et non du passé.

Afin de réaliser cette fin, la perfectibilité ne se présente ni comme la faculté à développer ni comme le moteur de l'initiative, qui revient à la liberté. Elle est la situation qui exige de l'homme qu'il choisisse. Devenir librement ou involontairement ? La perfectibilité place l'homme sur une pente, il ne peut rester immobile. La perfectibilité chez Rousseau est, en définitive, le témoin d'une nature qui n'existe que parce qu'elle doit se créer à travers la culture, et ce en toute liberté.

Bibliographie

- Sources primaires :

BUFFON, *O.C.*, Paris, F. Cuvier Editions, Paris, t. XI, 1830.

CONDILLAC, *Traité des sensations* (1754), Paris, Fayard, 1984.

CONDILLAC, *Traité des animaux* (1755), Paris, Vrin, 1987.

CONDORCET, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), Boivin et Cie, Paris, 1933.

DIDEROT, *Encyclopédie* (1748), Paris, Hermann, 1976.

DIDEROT, *O. C.*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1964.

C.-A. HELVETIUS, *De l'esprit* (1758), Paris, Fayard, 1988.

C.-A. HELVETIUS, *De l'homme* (1772), Paris, Fayard, 1989.

C.-G. LE ROY, *Lettres sur les animaux et les hommes* (1802), Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1999.

J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts* (1751), Paris, GF, 1971.

J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Messidor/Editions sociales, 1983.

J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation* (1762), Paris, GF, 1966.

J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), Paris, GF, 1966.

J.-J. ROUSSEAU, *Correspondance complète*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1989.

J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, Paris, Gallimard, 1979.

J.-J. ROUSSEAU, *O. C.*, Paris, Gallimard, 1975.

- Sources secondaires :

Usuels :

S. AUROUX dir., *Les notions philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

A. JACOB dir., *L'Univers philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1967), revu par les membres et correspondants de la Société française de philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

B. QUEMADA dir., *Trésor de la langue française : dictionnaire de la langue du 19e et du 20e siècle* (1789-1960), Paris, Gallimard, 1988.

R. TROUSSON dir., *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1996.

Littérature secondaire :

D. H. ALLAN, « Nature, Education and Freedom according to Jean-Jacques Rousseau », *Philosophy*, 12, 1937, p. 191-207.

T. AMINOT éd., *Études Jean-Jacques Rousseau*, Reims, l'Écart, 1987.

M. ANSART-DOURLLEN, *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Klincksieck, 1975.

P. AUDI, *Rousseau, éthique et passion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

- S. BAUD-BOVY *et al.*, *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.
- P. BENICHOU, « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 39 (1972-1977), pp. 25-45.
- P. BENICHOU, « Jean-Jacques Rousseau, de la personne à la doctrine », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre, 1954, p. 269-284.
- G. BESSE, « Nécessité, utilité, liberté selon Rousseau » dans *Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag*, Berlin, Akademie Verlag, 1978, p. 95-110.
- G. BESSE, *Jean-Jacques Rousseau : l'apprentissage de l'humanité*, Paris, Messidor, 1988.
- J. BERCHTOLD éd., *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Jullien, 1905.
- B. BINOCHÉ dir., *L'Homme perfectible*, Paris, Editions Champ Vallon, 2004.
- G. BRETONNEAU, *Valeurs humaines de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, La Colombe, 1961.
- P. BURGELIN, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1973.
- C. E. BUTTERWORTH, *L'Idéal et le réel dans la pensée de Rousseau*, Nancy, Université de Nancy II, 1961.
- E. CASSIRER, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, traduit de l'allemand par M. B. Launay, Paris, Hachette, 1987.
- A. CHAMPSEIX, *Progrès et humanité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Université de Paris IV, 1999.
- J.-Y. CHATEAU, *Jean-Jacques Rousseau : sa philosophie de l'éducation*, Paris, Vrin, 1962.

F. CHIRPAZ, « L'Institution de l'homme » dans *Jean-Jacques Rousseau au présent*, Chambéry, 1978, p. 17-46.

F. CHIRPAZ, *L'Homme dans son histoire : essai sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

A. COHEN, *L'Origine du mal selon Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, 1997-1998.

L. D. COOPER, *Rousseau, Nature and the problem of the good life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.

M. CROGIEZ, *Rousseau et le paradoxe*, Paris, Champion, 1997.

J. DAGEN, *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française, de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

R. DERATHE, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

R. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967.

M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Albin Michèle, Paris, 1995.

G. FAUCONNIER, *Le vocabulaire pédagogique de J.-J. Rousseau*, Paris, Slatkine, 1993.

V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, VRIN, 1974.

H. GOUHIER, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

H. GOUHIER, « La Perfectibilité selon Rousseau. », *Revue de théologie et de philosophie*, 110, 1978, p. 321-340.

H. GOUHIER, « Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *Annales de la société de Jean Jacques Rousseau*, XXXIII, 1953-1955, p.7-48.

M. GOT, « Etat de nature, raison, progrès selon le second *Discours* et la *Profession de foi du Vicaire savoyard* », *Revue de synthèse*, janvier-juin 1969, p. 5-29.

M. GRANDIERE, *L'Idéal pédagogique en France au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire foundation, 1998.

B. GROEYTHUYSEN, « La Liberté selon Rousseau », *La Nef*, août 1947, p. 3-17.

J.-L. GUICHET, « L'Homme et la nature chez Rousseau. L'homme de la nature, un homme absolument isolé ou détenteur déjà d'une certaine culture ? » tiré de *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 6, n°1 Janv-mars 2002, Paris, VRIN, 2002, p. 69-84.

R. HUBERT, *Rousseau et l'Encyclopédie*, Paris, Gamber, 1928.

B. KEVORKIAN, *L'Emile de Rousseau et l'Emile des écoles normales*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1948.

O. KRAFFT, *La Politique de Jean-Jacques Rousseau : aspects méconnus*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1958.

E. KRYGER, *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Paris, Nizet, 1979.

J. LACROIX, « Nature et histoire selon Rousseau. » dans *Jean-Jacques Rousseau au présent*, Chambéry, 1978, p. 147-164.

T.-Y. LIANG, *L'Education masculine et l'éducation féminine selon Jean-Jacques Rousseau* Dijon, Bernigaud et Privat, 1931.

F. LOTTERIE, *L'Idée de perfectibilité entre Lumières et Romantisme*, Paris, Université de Paris X-Nanterre, 1997.

R. D. MASTER, *La Philosophie politique de Rousseau*, traduit de l'américain par Gérard Colonna d'Istria & Jean-Pierre Guillot, Lyon, ENS Éditions, 2002.

A. M. MELZER, *Rousseau : la bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*, trad. de l'anglais par Jean Mouchard, Paris, Belin, 1998.

L. MILLET, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Bordas, 1966.

J. MOREL, « Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité* », *Annales de la société de Jean-Jacques Rousseau*, v, 1909, pp. 119-198.

L. M'BOU-YEMBI, *Le Problème de la volonté chez Jean-Jacques Rousseau, Schopenhauer et Nietzsche*, Toulouse, Université de Toulouse II, 1976.

M. NEMO, *L'Homme nouveau*, Paris, la Colombe, 1957.

R. PAYOT, *Essence et temporalité chez Jean-Jacques Rousseau* (1972), Lille, Université de Lille, 1973.

A. PHILONENKO, *Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984.

R. POLIN, *La Politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Editions SIREY, 1971.

R. POLIN, « Jean-Jacques Rousseau, philosophe de l'histoire de la culture », *Etudes J.-J. Rousseau*, 7, 1995, pp. 9-26.

R. L. POLITZER, « A Detail in Rousseau's thought: language and perfectibility », *Modern Language Notes*, 72, janvier 1957, p. 42-47.

A. SCHINZ, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Alcan, 1929.

- P. SOSSO, *Jean-Jacques Rousseau, imagination, illusions, chimères*, Paris, Champion, 1999.
- J.-F. SPITZ, *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- J. TERRASSE, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, Palais des Académies, 1970.
- J. TERRASSE, *De Mentor à Orphée : essais sur les écrits pédagogiques de Rousseau*, Québec, Hurtubise, 1992.
- P. TOLILA, « Rousseau et le problème de la personne », dans *Jean-Jacques Rousseau au présent*, Chambéry, 1978, p. 241-265.
- F. TUBACH, « Perfectibilité: der zweite *Diskurs* Rousseau's und die deutsche Aufklärung », *Etudes germaniques*, avril-juin, 1960, p. 144-151.
- Y. VARGAS, *Introduction à l'"Emile" de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- R. WOKLER éd, *Rousseau and Liberty*, Manchester, Manchester University Press, 1995.
- E. ZERNICK, « Le Statut de l'imagination dans l'*Emile* » (2004) dans A. Charrak éd., *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 57-69.

Ressources électroniques:

Article en ligne :

A. COHEN, « Le Mal, funeste hasard ou tragique nécessité »,

<http://rousseastudies.free.fr/ArticleCohen.htm>.

HUSSON, « Les Mouvements d'Education nouvelle »,

<http://rousseastudies.free.fr/articleBENPhm>.

T. L'AMINOT, « Stirner et Rousseau sur l'Education »,

<http://rousseastudies.free.fr/ArticleStirner.htm>.

Y. LORVELLEC, « Rousseau, ou l'éducation naturelle »,

<http://rousseastudies.free.fr/articleRousseaueteducation.htm>.

B. MAUMIGNYGARBAN, « Jean-Jacques Rousseau ou l'expression authentique de soi »,

<http://rousseastudies.free.fr/BibiloTanguy.htm>.

E. ZERNIK, « Rousseau ou la philosophie endeuillée », <http://rousseastudies.free.fr/>.

Table des matières

Introduction	2
1. L'APPARITION DE LA PERFECTIBILITÉ	4
A. Le néologisme	5
1) La « perfectibilité », le mot	5
2) L'idée de perfectibilité : pomme de discorde	7
3) L'absence du mot	8
B. Les sources communes et les singularités de quelques perspectives sur la perfectibilité	12
1) Les sources communes	13
a) Buffon : le refus d'invention des animaux	13
b) Condillac : l'instinct animal comme preuve de perfectionnement	13
2) D'autres perspectives	18
a) La localisation de la cause de la perfectibilité par Helvétius	18
b) La perfectibilité comme revendication de la puissance de l'esprit humain par Diderot et Condorcet	20
c) Le Roy et la « perfectibilité des animaux »	22
C. La définition rousseauiste	27
1) La qualification de la perfectibilité	27
2) La perfectibilité par-delà l'entendement et la liberté	31
a) L'entendement	31
b) La liberté : une possibilité de choix dans le cours de la nature des choses	33
2. LA PERFECTIBILITÉ ET LE PERFECTIONNEMENT	38
A. Le tableau de la société dans les deux <i>Discours</i>	38
1) L'homme dans cette société	39
a) La méchanceté	39
b) La vie hors de soi	39
c) Le déséquilibre de l'homme social	41
2) Le statut des sciences et des arts	42
a) Origine fallacieuse de sciences et des arts	42
b) Le divertissement	42
c) La perte de la nature l'homme	43
d) L'ignorance, mais la vertu	44
e) La critique de la médiocrité	47
B. La perfectibilité de l'individu et la perfectibilité de l'espèce	49
1) La réalité de la perfectibilité de l'espèce à part entière	49
2) Le parallèle appréciatif entre perfectibilité de l'espèce et perfectibilité de l'individu	52
C. La « dualité d'idéal » pour Rousseau	55
1) La représentation de soi et du bonheur	56
2) L'état de nature comme fiction d'idéal	57
3) La solitude	58
4) Le bonheur conscient	59
5) L'idéal de la réalisation	61
D. La virtualité de l'homme et sa réalisation	63
1) La perfectibilité, une faculté « illimitée »	63
2) L'équivocité de la perfectibilité	66
3) Une réalisation authentique de l'homme	68
4) L'état de nature comme norme	70
5) Connaître la nature humaine pour la former ; la former pour la connaître	72

6)	Réalisation possible et impossible	75
3.	EMILE : L'HOMME PERFECTIBLE	77
A.	La perfectibilité comme condition de possibilité de toute éducation	77
1)	L'éducation et la perfectibilité de l'individu	77
2)	La perfection et la valeur du perfectionnement	81
B.	La confiance en la nature et le précepteur	84
1)	Les préceptes de la nature	84
a)	La nécessité	84
b)	La conscience comme voix de la nature	85
c)	La liberté naturelle de l'enfant	86
2)	La possibilité du précepteur et de l'éducation naturelle	87
C.	La plasticité naturelle de l'enfant :	89
1)	L'innocence de l'enfance :	90
2)	La valeur de l'enfance :	92
D.	Les méthodes et les cadres pédagogiques d'actualisation	95
1)	La temporalisation naturelle et l'expérience	95
2)	L'éducation négative	97
3)	Le cadre éducatif : la nature et l'altérité	98
a)	La nature	98
b)	L'altérité	100
E.	La perfectibilité et le développement des facultés	102
1)	Les prémisses du développement des facultés : sensation et imitation	102
2)	Le développement des facultés	104
3)	La perfectibilité : disposition ou métafaculté ?	107
4.	LES DÉTERMINATIONS DE LA PERFECTIBILITÉ ET DU DEVENIR DE L'HOMME	110
A.	Les circonstances et la question de la contingence dans le développement de l'homme et de son espèce :	110
1)	La nature et le rôle des circonstances dans l'état de nature	111
2)	Le hasard et la nature humaine	114
B.	Le passage d'une liberté abstraite à une liberté concrète	118
1)	La liberté comme principe interne de détermination	118
2)	L'absence de liberté à l'état de nature	119
C.	La primauté de la liberté à l'état social	122
1)	La liberté et l'indépendance	122
2)	Les différentes formes de la liberté	124
D.	Perfectibilité et liberté	125
1)	La perfectibilité est-elle la liberté ?	126
2)	La perfectibilité comme liberté créatrice	128
3)	La perfectibilité comme liberté primitive	129
4)	La perfectibilité comme manifestation effective de la liberté	132
5)	La perfectibilité au principe	135
	Conclusion	137
	Bibliographie	139

Remerciements à

Madame Sophie Roux, Monsieur Jean-Yves Goffi,
Monsieur Jacques Lambert, Monsieur Jean-Marie Lardic,
Monsieur Denis Perrin, Monsieur Denis Vernant,

Monsieur Redouane Gadamy et Monsieur Samir Adli.

Résumé :

La perfectibilité chez Rousseau est-elle condamnée à susciter la polémique et la contradiction ? L'incohérence apparente entre la promotion d'une faculté de perfectionnement inhérente à l'homme et la critique virulente du progrès exige de comprendre comment la spécificité de la définition rousseauiste de la nature humaine peut laisser place à la dénonciation d'une culture en décadence. Partant d'une détermination précise de l'idée de perfectibilité, il paraît plus aisé de saisir le nœud qui lie la nature humaine à sa réalisation historique. Aussi pour dissiper les désaccords au sujet de la critique d'une société des progrès faut-il apprécier la virtualité propre de la perfectibilité qui, en tant que faculté de perfectionnement, se profile encore comme une faculté ambivalente. Cette appréciation allant de pair avec la reconnaissance d'une perfectibilité s'appliquant autant à l'individu qu'à l'espèce, conduit d'une part à justifier cette double attribution, et d'autre part à examiner les conditions de possibilités de celle-ci. Par là, c'est le statut de « faculté » de la perfectibilité qui est interrogé, incitant la réflexion à se porter sur la formation individuelle et la place de la perfectibilité dans le processus pédagogique, tel que Rousseau l'expose dans son traité de l'éducation. Penser les caractéristiques de la perfectibilité et leurs possibilités, ne peut se faire sans une détermination des rapports qu'entretient la perfectibilité avec les autres facultés. Si Rousseau veut résorber l'écart entre la nature et la culture, il doit pouvoir définir les moyens par lesquels l'individu peut espérer faire bon usage de cette faculté ambivalente. Et pour ce faire, il est primordial de s'attacher au rôle des circonstances dans l'actualisation des potentialités humaines, ainsi qu'au dialogue à établir entre perfectibilité et liberté. L'examen de la perfectibilité chez Rousseau doit permettre une nouvelle lecture de ce « chaos d'idées simples » qui, autrement reliés, veut donner à chacun les clés de son propre devenir.

Mots clés :

Progrès, faculté, devenir, culture, nature, individu, liberté, virtualité, pédagogie