

Leonardo O. Moreira



# Jean-Jacques Rousseau

Variations sur le sauvage

PARIS  
CLASSIQUES GARNIER  
2025

## AVANT-PROPOS

L'institution commune d'une volonté morale, fondée sur le large volet téléologique – tant laïque que théologique – qui s'est amalgamée avec l'idéal scientifique des Lumières avait écarté à l'envi le panégyrique de l'âge d'or et du sauvage. « On est désabusé depuis long-tems de la chimère de l'âge d'or<sup>1</sup> », s'écrie Charles Bordes, qui s'oppose à Rousseau dès la parution du *Discours sur les sciences et les arts* (premier *Discours*) en blâmant l'ignorance supposée du sauvage. Le sauvage, cette image généralisante issue d'un aplatissement plus ou moins massif de la différence culturelle des peuples lointains, est combattu au sein des sciences qui s'éveillent et se consolident en Europe : la science naturelle, l'« anthropologie » et l'histoire. Archétype incarné de l'idéal scientifique des Lumières et source majeure de l'anthropologie et de l'histoire dix-huitiémistes, Buffon en fait la démonstration, dans son *Histoire naturelle de l'homme*, en classant le sauvage comme être dégénéré de son échelle anthropologique dans laquelle il place au sommet, bien entendu, l'homme blanc. Quant à William Robertson, cherchant la manière la plus convenable de juger les peuples américains, il remarque leur « faiblesse naturelle », et nous dit que « ce n'est [...] pas [...] parmi une tribu de sauvages dépourvus d'industrie et de prévoyance, que nous devrions nous attendre à trouver l'homme avec les plus glorieux attributs de sa nature [...] »<sup>2</sup>. Certes, d'autres auteurs, tels que Voltaire, Diderot et Lahontan, cèdent en revanche à la flatterie des vertus du sauvage, dans le sillage du courant littéraire (*primitiviste* ou *américaniste*) qui s'étend de Montaigne à Delisle de La Drevetière. Mais l'appréciation en est tout à fait chancelante, ambiguë : on en fait le plaidoyer d'un côté pour le rudoyer de l'autre, car la vertu n'éteint

---

1 Ch. Bordes, *Discours sur les avantages des sciences et des arts*, avec la Réponse de Jean J. Rousseau, Genève, Barillot & fils, 1752, p. 1.

2 W. Robertson, *Histoire de l'Amérique* [1777], dans *Œuvres complètes de W. Robertson*, t. II, Paris, Garnier Frères, 1867, livre IV, p. 541.

pas l'animalité latente, la barbarie, voire la monstrosité nécessaire que les Lumières ont autant décrite que représentée.

Comme on l'a déjà noté, dans les discours hérités de la Renaissance – qui parfois se retrouvent sous une même plume, ponctuant soit la négativité (série d'absences présupposées : d'histoire, de religion, de politique et même de société), soit la positivité (l'égalité, la simplicité des mœurs, le courage, la vertu, la liberté, l'égalité) – « de Voltaire à Rousseau ou Diderot, ce sont moins ces éléments qui varient que leur distribution dans un système où ils sont affectés tantôt du signe *plus*, tantôt du signe *moins*<sup>3</sup> ». Dans ce jeu d'affectations, la raison joue un rôle décisif : c'est elle qui détermine les distributions et les jugements de valeur, soit en suivant la rationalité chrétienne ou le rationalisme demi-laïc qui s'en dégage, soit en suivant, à l'extrémité, la rationalité matérialiste, comme celle d'un d'Holbach (« c'est la raison perfectionnée que l'on doit consulter<sup>4</sup> »). Et par rapport à l'homme en général et aux sauvages en particulier, c'est cette raison perfectionnée qui constitue le critère majeur de jugement.

Au-delà des ambiguïtés, les discours sur le sauvage, du XVI<sup>e</sup> siècle au siècle des Lumières, se développent en deux branches : d'un côté le registre anthropologique ou pré-ethnographique, avec les descriptions anatomiques et psychologiques de l'individu, aussi bien que de la communauté, de l'*ethos* des peuples sauvages, de leur être social et historique : le sauvage est alors saisi comme donnée empirique, représentant l'altérité absolue, porteuse d'une ipséité foncièrement hétéroclite. De l'autre côté, ce qu'il est *devenu* : une création de l'esprit, une idée, une catégorie morale, une image onirique façonnée d'après les adages du passé (le préadamisme, l'Antiquité, les fables mythologiques) ; ou encore, comme l'énonçait Montaigne, l'effet immédiat de la *doxa* la plus vulgaire, la « voix commune ».

Quoique l'agencement des sauvages passe, chez Rousseau, par ces deux registres, on convient couramment qu'il en fait un usage à part<sup>5</sup>, sans

3 M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* [1971], Paris, Albin Michel, 1995, p. 11.

4 D'Holbach, *De la politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, t. I, Londres, 1773, second discours, § xxv, p. 78.

5 G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles* [1913], Paris, Librairie E. Droz, 1934, p. vi-vii ; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle de lumières, op. cit.*, p. 260 ; C. Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Publications

toutefois explorer la conceptualisation dans sa globalité ni les réponses obliques vis-à-vis des problèmes soulevés à propos de la perfectibilité, de l'histoire et de la rationalité des sauvages. Faute de quoi, et en fonction de « la légende tenace d'un Rousseau bon sauvage de la culture<sup>6</sup> », très répandue depuis la parution de ses *Discours*, la littérature critique a voulu en déduire un usage secondaire du sauvage, le plaçant en deçà de la méditation proprement philosophique, et concluant ainsi que Rousseau a relégué le sauvage à un usage descriptif, voire métaphorique ou tout simplement mythique. Or, s'il n'était qu'une description métaphorique ou mythologique, la théorie de la bonté naturelle risquerait à vrai dire de s'effondrer dans une sorte de *qu'en-dira-t-on* prosaïque, démunie de consistance philosophique<sup>7</sup>. Le mythe, s'il avait été effectivement appliqué aux sauvages, ferait basculer cette théorie dans le domaine de la dépendance théologique, puisqu'il projette à l'extérieur – sur le plan transcendant – ce que Rousseau s'est efforcé de ramener, avec le sauvage originel, vers le plan immanent de la « réalité » physique de l'homme.

Malgré les efforts entrepris pour contrecarrer la mythification des sauvages<sup>8</sup>, la superposition du mythe a persisté de nos jours, parfois appliquée à l'homme naturel, parfois aux sauvages de la société naissante<sup>9</sup>. Il n'est pas difficile de constater le courant – car très étendu – qui a transformé Rousseau, dirait-on, en mythologue de profession ; il semble que, chez lui, tout prend l'allure d'un mythe : la ville antique, l'origine, l'homme sauvage, la période des cabanes, l'histoire, l'enfant,

---

de la Sorbonne / CNRS, 1980, p. 48 ; S. Cardoso, « Variações em torno da felicidade dos selvagens », dans *Os selvagens de Rousseau*, dir. L. Moreira, F. P. Lins et M. Meira do Nascimento, Campinas / São Paulo, Ed. Phi, 2021, p. 59.

6 Pour emprunter les expressions de B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 17-18.

7 À ce propos, voir notre article « Desmystifying Rousseau's 'savages' : methodological structure and heuristic fonction », *Kalagatos*, v. 20, n. 3, 2023.

8 Cf. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1938, p. 470 ; P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952, p. 216 ; V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, p. 234 sq. ; G. Gliozzi, « Rousseau : mythe du bon sauvage ou critique du mythe des origines ? », dans *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières (1680-1820)*, dir. C. Grell et C. Michel, Paris, PU Paris-Sorbonne, 1989, p. 193-203. En ce qui concerne les variantes anglo-saxonnes (« ignoble savage », « noble savage »), cf. Ronald L. Meek, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge / London / New York / Melbourne, Cambridge University, 1976, et D. Harvey, *The French Enlightenment and Its Others. The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, notamment le chap. 3.

9 Voir H. Baysson, *L'idée d'étranger chez les philosophes des Lumières*, Paris, L'Harmattan, 2002.

la société naissante, le citoyen, l'Antiquité, et la « transparence ». On lui a même attribué une « version juridique du mythe<sup>10</sup> » ; et plus récemment, d'autres ont refusé le mythe du « bon sauvage » mais, tout au plus, pour le commuter en mythe du « sauvage stupide », superposant pour ce faire, et sans distinction, la stupidité et le manque de prévoyance du sauvage originel sur le manque de prévoyance du Caraïbe<sup>11</sup> – le prétendu manque de prévoyance des sauvages n'acquiert pas du tout la même tournure que celle qu'il prendra, par exemple, chez Hegel<sup>12</sup>. Mais qu'est-ce qui légitime cette mythification généralisée ? Ou, pour circonscrire la question à ce qui nous intéresse : qu'est-ce qui légitime la mythification des sauvages ?

Le mythe s'assoit, d'une part, sur le contenu sacré qui guide et sous-tend son récit, parce qu'il s'agit toujours – selon le jargon encyclopédiste – de l'« histoire fabuleuse des dieux, des demi-dieux & des héros de l'Antiquité<sup>13</sup> » ; et d'autre part, sur la clôture du temps et de l'espace, aboutis et repliés sur eux-mêmes dans une perfection dans laquelle la raison est l'otage direct de la nécessité. Par la suite, la forme fictive le lie à la fable, compte tenu qu'invariablement la *fonction fabulatrice* est à l'origine de mythes<sup>14</sup> ; en revanche, on aurait du mal à affirmer que toute fable – dans sa forme et son champ intentionnel spécifique – recèle les éléments transcendants du mythe. La vérité du mythe, comme celle de la théologie, s'inscrit dans un champ bien délimité de la morale, des besoins et intérêts humains, qui trouvent leur justification dans le registre du fictif, de la fable<sup>15</sup>. Ainsi, il n'est pas rare que la théologie et le mythe soient confondus

10 J. Terrasse, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, Palais des Académies, 1970, p. 85.

11 D. Graeber et D. Wengrow, *The Dawn of everything : A New History of Humanity (Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, trad. É. Roy, Les Liens qui Libèrent, 2021, p. 99-100, 123).

12 « Ainsi les Américains sont comme des enfants inconscients qui vivent au jour le jour, privés de toute réflexion et de toute intention supérieure. » (Hegel, *La raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, coll. « Bibliothèques 10/18 », 1965, p. 234.

13 L. de Jaucourt, « Mythologie », dans Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers*, vol. X, Neufchâtel, chez Samuel Faulche & Compagnie, 1765, p. 924.

14 Cf. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale V. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 120.

15 Voir, p. ex., G. Dumézil, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* [1968], dans *Mythe et épopée I, II, III*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995.

dans les interprétations sur le sauvage<sup>16</sup>. Il convient de rappeler, en revanche, que l'*Émile* repousse la mythologie au cœur même d'une fable (*Le Corbeau et le Renard* de La Fontaine) : « Nous voici tout à coup jetés dans la menteuse antiquité ; presque dans la mythologie<sup>17</sup>. » Le mensonge qui imprègne certains aspects du discours de l'Antiquité côtoie celui qu'intègrent la fable et le mythe.

La détermination téléologique du sacré révèle en outre la nature transcendante du mythe ; et lorsqu'elle est juxtaposée aux sauvages, elle anéantit tout effort visant à fonder une bonté foncièrement anthropologique. De la même manière que les maux n'ont pas de causes extérieures à l'homme lui-même, la bonté aussi est tout à fait immanente (amour de soi, pitié naturelle). C'est sans se rendre compte de ce qui est réellement en jeu sur le plan théorique, et sans entendre les enjeux méthodologiques, qu'on a pu hypostasier le mythe des sauvages, mettant en cause, inévitablement et en même temps, la démarche philosophique et expérimentale qui constitue l'assise schématique des sauvages, et le grand enjeu de l'anthropologie de Rousseau : la défense de la théorie de la bonté naturelle, dont le dernier avatar est la liberté civile (car « ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être<sup>18</sup> »). La bonté naturelle, conçue comme essentiellement plastique dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (second *Discours*), donc inhérente à l'existence physique de l'homme, ne se réfère plus ni à la raison humaine, ni à la raison première des jurisconsultes, ni à l'idée de Bien, qui renverrait à Platon. Simplement, Rousseau l'a rabaisée quasi intégralement au fonctionnement sensible propre à l'économie animale, donc en deçà de toute volonté morale et de toute normativité politique.

Par ailleurs, on a beau postuler un usage accessoire des sauvages en alléguant qu'ils ont été relégués au plan souterrain des notes – où ils sont évoqués dans le premier *Discours*, dans la *Préface à Narcisse*, dans le second *Discours* et dans l'*Essai sur l'origine des langues* (*Essai*). Cette présence-là, lorsqu'on en analyse les termes, les arguments et problèmes en question, dénote plus un renforcement, un creusement, qu'une sous-évaluation

16 Comme le fait Y. Touchefeu (« Le sauvage et le citoyen. Le mythe des origines dans le système de Rousseau », dans *op. cit.*, p. 190).

17 Rousseau, *E*, II, OC IV, p. 354.

18 Rousseau, *EP*, OC III, p. 254.

théorique. Et le second *Discours*, en particulier, le démontre avec clarté, quand il fait émerger à la surface du texte les enjeux épistémologiques du sauvage, puis continue à les développer dans les notes. Le sauvage y est partout conceptualisé, relié, combiné. Dans la seule première partie de ce discours, nous en avons un exemple étonnant : le terme *sauvage(s)*, tantôt utilisé pour désigner l'homme sauvage, tantôt pour désigner les « sauvages américains », tantôt pour désigner la vie sauvage, n'apparaît pas moins de 33 fois, sans compter les occurrences dans les notes, qui sont aussi nombreuses, ni les références qui évoquent l'identité ethnographique de certains peuples sauvages.

Et si l'on revient en arrière dans le temps, on constate que bien avant de développer son hypothèse de l'homme sauvage dans le pur état de nature, Rousseau avait déjà réfléchi sur le sauvage américain dans sa tragédie *La Découverte du Nouveau Monde* (1739-1741). De cette tragédie à l'*Émile*, il devient alors évident que le sauvage constitue un thème récurrent dans la pensée de Rousseau ; et cela a été constaté depuis longtemps. Dans le premier volume des *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), Joseph de Maistre, critique acharné de Rousseau, avait fait mention de cette présence exagérée des « sauvages qui ont fait dire tant d'extravagances, et qui ont surtout servi de texte éternel à J.-J. Rousseau<sup>19</sup> » ; et antérieurement, en commentant le choix rousseauiste de la « véritable jeunesse du monde », dans un autre texte, il avait remarqué que « [...] Rousseau y montre un système fixe », car : « Partout il parle avec éloge des sauvages » et « c'est parmi eux qu'il choisit tous ses exemples [...] »<sup>20</sup>. Cette présence et cette systématisme ont aussi été aperçues et réfutées dans les Lumières italiennes, comme le démontre Antonio Genovesi<sup>21</sup> ; sans parler des attaques de Voltaire et d'autres en France et, bien sûr, de la grande polémique avec les Lumières allemandes autour de la perfectibilité, où le sauvage réel de Rousseau, entendu comme modèle sociétal pour l'espèce (l'idée d'un

19 J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg...*, t. I, Paris/Lyon, chez Rusand, 1822, p. 81. Nous verrons que G. Chinard, dans le siècle suivant, fait lui-aussi une observation générale sur cette présence.

20 J. de Maistre, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes* [1795], dans *Œuvres complètes (VII-VIII)*, réimpression de l'édition de Lyon, 1884-1886, Genève, Salkine Reprints, 1979, p. 518.

21 A. Genovesi, *Lettere Accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti, che gli scienziati* [1754], Venezia, Pietro Savioni, 1791.

« arrêt idéal »), est souvent combattu<sup>22</sup>. En dépit de ce constat, le sauvage rousseauiste restait traditionnellement cantonné à des sujets mineurs, sous-évalués épistémologiquement. Cela nous semble étonnant et remarquable, si l'on considère que le sauvage apparaît, en ses différentes tournures, dans les points culminants de l'anthropologie de Rousseau, dans le cœur même de son « système ». Rares sont ceux qui ont perçu la mise en relation, pourtant bien scandée, entre les différentes formes et expressions du sauvage<sup>23</sup>.

L'homme naturel, ce concept standard qui inaugure le grand tableau de l'historicité génétique de Rousseau, et qui est incontournable pour sa pensée anthropologique et politique, est conçu comme un « Homme Sauvage ». Ensuite, toujours dans le registre de l'historicité du second *Discours*, Rousseau articule le sauvage réel – celui des « sociétés sauvages » – avec la société naissante comme un couple conceptuellement solidaire, pour formuler, avec les deux parties de ce diptyque, l'idéalité de l'action de la perfectibilité pour l'espèce en général et non pas de la société politique. C'est le « juste milieu », « la jeunesse du monde » pointant l'étape d'équilibre – entre forces et facultés virtuelles, entre le besoin et l'usage des choses – dont l'humanité n'aurait pas dû s'écarter (ce qui n'implique cependant aucune thèse de retour à la vie sauvage). Enfin, dans l'*Émile*, le personnage homonyme est lui-même conçu comme un sauvage, comme une métamorphose du sauvage, élevé pour accéder à d'autres connaissances – ignorées par le sauvage des récits – et s'insérer en tant que composante conflictuelle dans le monde des intérêts croisés, puisqu'« Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts ; c'est un sauvage fait pour habiter les villes<sup>24</sup> ».

22 Ces auteurs germanophones impliqués dans ce débat, nous les évoquerons tout au long de ce travail d'après la volumineuse anthologie dirigée par E. Hourcade, C. Morel et A. Yuva, *La perfectibilité de l'homme. Les Lumières allemandes contre Rousseau ?* Paris, Classiques Garnier, 2022.

23 Les ouvrages de R. Salinas Fortes (*Rousseau: o bom selvagem*, São Paulo, FTD, 1989), de M. Cranston (*The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762*, Chicago, University Chicago Press, 1999) et d'Armand Farrachi (*Rousseau ou l'état sauvage*, Paris, PUF, 1998), dont les titres sont prometteurs, n'abordent en rien la question. Quoiqu'on trouve des points communs avec l'analyse de J. Casas Klausen sur le « primitivisme » de Rousseau (*Fugitive Rousseau. Slavery, Primitivism, and Political Freedom*, New York, Fordham University Press, 2014), notre approche emprunte une autre voie sur le plan de l'articulation conceptuelle.

24 Rousseau, *E*, III, OC IV, p. 483-484.

Force est de constater qu'au-delà d'un simple hapax, le sauvage affleure tout au long de la théorie de l'homme, dans un mouvement conceptuellement diachronique ; ses variations jalonnent le passage de la nature à la culture, du solipsisme à la sociabilité, de l'être passif à l'être actif, en articulant les éléments de la sauvagerie, c'est-à-dire les « facultés de l'instinct<sup>25</sup> » aux facultés virtuelles. Il y a une véritable combinaison de « dispositions primitives », des « vérités primitives », constituant un *presque-système de la sauvagerie* qui s'établit depuis les *Discours* jusqu'à l'*Émile*. Nous disons *presque*, parce qu'il ne saurait fonctionner en effet comme les systèmes philosophiques qui s'adonnent aux représentations globalisantes et hermétiques du réel, visant à effectuer une géométrisation *logo*-centrée de la pensée, organisant et soumettant ses principes à une loi *a priori*. Bien que cette définition reste imprécise, elle garde au demeurant quelques aspects d'un système, tels que la combinaison fonctionnelle et la distribution de composants solidaires qui sont considérés et articulés au vu de leurs interrelations et de la symétrie qui en découle. Cette disposition répond à divers enjeux de l'anthropologie de Rousseau, que ce soit pour s'opposer à d'autres théories, ou pour mettre en place une tout autre conception, de l'origine, de la société, de l'homme et de l'histoire.

C'est en saisissant l'ensemble de la réflexion sur les sauvages que l'on parvient à la constatation qu'avec ces variations, il ne s'agit pas seulement de notions, d'images ou d'exemples empiriques – qui n'ont pas vraiment de grande valeur pour Rousseau dans leurs spécificités culturelles –, mais certainement d'un agencement de concepts mûrement réfléchis et consciencieusement fusionnés. En ce sens, Claude Lefort a raison quand il dit que Rousseau pousse l'image et tout l'émerveillement qu'elle avait suscité, « jusqu'à instituer la sauvagerie en doctrine révolutionnaire<sup>26</sup> ». Et cela, non pas seulement grâce à la théorie de la bonté naturelle appliquée au sauvage originel, mais aussi, ajoutons-nous, par l'affirmation de la bonté, de la liberté et du bonheur du sauvage réel et de sa reprise, incarnée par Émile.

L'aperception de l'ensemble schématique des variations du sauvage ne nous conduit pourtant pas à estimer l'unité de toute la pensée de

25 Pour reprendre – ici de manière positive – l'expression de Ch. Bordes (*Discours...*, *op. cit.*, p. 5).

26 C. Lefort, « Sauvages & sauvagerie », dans *Encyclopædia Universalis*.

Rousseau comme tournant autour du sauvage. La recherche de l'unité, ou de l'axe directeur de son œuvre, a déjà animé de nombreuses études au siècle dernier. Parmi tant d'autres, il suffit de rappeler qu'en 1912 – donc bien avant le texte de Cassirer sur « L'unité chez Rousseau » (1932)<sup>27</sup> –, Gustave Lanson avait examiné « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau<sup>28</sup>. » Il s'agit plutôt d'assembler les pièces dispersées d'un puzzle pour révéler ainsi l'engrènement conceptuel des différentes acceptions du sauvage. De fait, c'est cet enchaînement que nous entendons mettre en lumière, du premier au dernier chapitre de notre étude.

---

27 E. Cassirer, « L'unité chez Rousseau » [1932], dans *Pensée de Rousseau*, éd. G. Genette et T. Todorov, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 41-65.

28 G. Lanson, « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *AJJR*, t. VIII, 1912, p. 1-31.

de la pensée qui ont lieu avec l'éducation positive d'Émile ne doivent pas susciter l'illusion d'un progrès ou de l'action – déplacée – d'une perfectibilité infinie. C'est un renversement total de toutes pensée et pédagogie modernes engagées à éradiquer toute ombre de sauvagerie dans le monde civil, puisqu'il s'agit précisément d'apporter au monde civil un soubassement sauvage pour la pensée. C'est un engagement mûrement réfléchi contre la pensée de l'homme du monde, du bourgeois européen qui – pour évoquer encore une fois Adorno et Horkheimer – « dans ses aspects successifs de propriétaire d'esclaves, est le sujet logique de l'*Aufklärung*<sup>142</sup> ».

## ÉMILE, NATUREL ET SAUVAGE

### LE TROISIÈME TERME OUBLIÉ

La polarisation entre l'homme naturel et l'homme civil est un des clivages majeurs de la théorie de l'homme chez Rousseau. Certes, la recherche sur cette polarisation a beaucoup avancé dans la compréhension de développements conceptuels auparavant ignorés, mais tout n'a pas encore été dit. Il y a toujours quelque chose à ajouter, et très probablement, nous n'y mettrons pas un terme.

Dans le fameux article « L'homme selon Rousseau », en analysant les termes de cette polarisation, Robert Derathé écrit : « quelle que soit la place qu'occupe cette antithèse célèbre [...], il faut la dépasser ou, du moins, la nuancer, si l'on veut bien comprendre la pensée de l'auteur<sup>143</sup> ». Bien qu'ayant nuancé certains de ses aspects, nous ne pouvons cependant pas affirmer que ce clivage ait été dépassé. Ce que l'étude de Derathé nous a apporté semble évident aujourd'hui : l'homme naturel n'est pas seulement l'homme primitif du second *Discours*, et l'homme civil se revêt de différentes facettes (le bourgeois, l'homme de l'homme, le citoyen). Aussi, l'homme naturel, en plus d'être l'équivalent de l'homme sauvage, se révèle plus tard un homme de la nature vivant en société,

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>143</sup> R. Derathé, « L'homme selon Rousseau », dans *op. cit.*, éd. G. Genette et T. Todorov, p. 110.

tantôt Émile tantôt Jean-Jacques lui-même. Déjà, dans le premier livre de l'ouvrage homonyme, lorsqu'il prend ses distances par rapport aux préceptes de l'éducation en vogue et de l'éducation publique, Rousseau nous dit que, pour former son élève, « il faudrait, en un mot connaître l'homme naturel<sup>144</sup> ». Connaître ce dernier non seulement – comme dans le second *Discours* – pour juger de l'homme actuel, mais également pour former Émile en tant qu'homme naturel apte à la vie urbaine ; apte donc à vivre dans le monde des besoins altérés et des désirs déviés. « Or les besoins changent selon la situation des hommes », puisqu'« il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société », dit Rousseau<sup>145</sup>. Et dans le quatrième livre, le philosophe précise que l'homme naturel vivant en société ne se confond nullement avec l'homme civil : « Ce n'est pas l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature<sup>146</sup>. »

« Ce n'est plus, en tout cas, le choix entre l'homme civil et l'homme sauvage, tels qu'ils sont décrits dans le second *Discours* », observe R. Derathé, et il poursuit : « Rousseau les écarte, en effet, l'un et l'autre, le premier parce qu'il n'est plus un homme, le second parce qu'il ne l'est pas encore<sup>147</sup>. » Un peu plus loin, il distingue l'homme naturel de l'homme originel. Ce dernier serait un équivalent de l'homme primitif, et le premier l'homologue de l'homme sauvage. Cette différenciation était sans doute éclairante à l'époque, mais aujourd'hui, après l'avancée des recherches sur la pensée anthropologique de Rousseau, elle nécessite une étude plus approfondie<sup>148</sup>.

Les termes d'homme sauvage, d'homme primitif, d'homme naturel ou originel, sont utilisés dans le second *Discours* sans que soient clairement définies les qualités spécifiques qui constituent chacune de ces désignations. Il ne fait plus de doute que l'homme naturel représente bien plus qu'une simple notion, c'est au sens fort du terme un concept<sup>149</sup> ; qui forme, par conséquent, un couple conceptuel avec l'état

144 Rousseau, *E*, I, OC IV, p. 250-251.

145 *Ibid.*, III, p. 483.

146 *Ibid.*, IV, p. 549.

147 R. Derathé, art. cité, p. 112.

148 Le texte de R. Derathé évoqué ci-dessus est cité d'après sa réédition par G. Genette et T. Todorov (1984), mais sa première publication, dans les *Études sur le Contrat social*, Paris, Les Belles Lettres, date de 1964.

149 Comme l'a noté, entre autres, L. Althusser, dans ses *Cours sur Rousseau*.

de nature. De toute cette terminologie articulée spécialement dans la première partie du second *Discours*, celle que Rousseau utilise le plus est précisément la moins explorée dans ses particularités, à savoir celle de l'homme sauvage. Cela ne signifie pas que les historiens ne font pas de référence à ce vocable, mais qu'ils ne s'interrogent généralement pas sur la particularité que ce syntagme peut avoir par rapport aux autres. En ce sens, R. Derathé a fait un pas en avant.

Bien plus que de cloisonner les différents modes de la terminologie en question, la variation volontaire et récurrente semble composer les différents visages d'un même concept. Peut-être est-ce précisément le motif qui dispense les chercheurs de spécifier la variation épistémique qui se dissimule derrière la variation terminologique. L'homme primitif s'articule avec et s'attaque à la notion d'histoire, s'opposant à la tradition des juristes et marquant sa primauté dans l'historicité du discours en question ; l'homme originel s'oppose ou échappe à l'origine théologique de la « chute » ; l'homme naturel témoigne d'une constitution primitive de l'homme dans une nature encore intacte ; enfin, l'homme sauvage, que nous comprenons comme le noyau du concept, s'oppose à l'homme méchant de Hobbes. Ainsi, Rousseau, en déformant, en inversant les qualités anthropologiques les plus essentielles de cet homme méchant, restaure, également contre Pufendorf, l'homme solitaire de la tradition poético-païenne.

Si le concept est ainsi construit, il n'est pas refermé sur lui-même de manière homogène, car Rousseau opère sur lui, comme l'observe Derathé, une série de dédoublements. Selon R. Derathé, le problème de l'homme naturel se confond, principalement dans le second *Discours*, avec le problème tournant autour de l'authenticité, qui apparaît ensuite confondue dans ce qui est originel, tant au sens de l'origine de l'historicité qu'au sens de ce qui n'est pas encore artificiel. Cette authenticité réapparaît ultérieurement chez Émile, suivant ainsi le mouvement qui va de la nature extérieure (*physis*) à son intériorisation (la bonne dénaturation). Les développements de l'historicité du second *Discours* nous montrent toutefois que l'homme sauvage n'est pas seulement un simulacre de l'homme originel. C'est pourquoi il est impératif de comprendre les multiples facettes du concept et ses composantes autant descriptives qu'épistémiques. L'homme sauvage de l'origine n'est pas le même homme sauvage des groupes qui se réunissent occasionnellement pour chasser,

ou celui des premières formations familiales, ou celui du regroupement des familles, ou même celui des regroupements qui forment les premières nations.

Le concept d'homme-sauvage-naturel-primitif-originel se traduit par des expressions sans beaucoup de précision conceptuelle et même sans cadre conceptuel spécifique : ce sont des notions qui surgissent comme des étincelles nécessaires – étant donné l'action de la perfectibilité – à l'élaboration de ce concept ; ou plutôt qui s'insèrent entre celui de l'origine et celui du pôle opposé, l'homme de l'homme. Quand les hommes se regroupent sporadiquement, quand ils forment lentement les toutes premières familles, quand ils s'associent à d'autres familles jusqu'à la formation de « nations particulières », ils ne cessent pas d'être naturels et sauvages. Tous sont des sauvages. Dans notre chapitre III, nous avons pourtant expliqué qu'ils ne conservent pas tous la même constitution primitive. Ce dernier terme doit donc être compris au moins selon deux interprétations : soit primitif au sens de proche de l'origine, soit primitif au sens d'une constitution anthropologique naturelle et encore inaltérée (pitié naturelle, amour de soi). Par contre, si l'homme de la société naissante est naturel et sauvage, il n'est plus complètement primitif, précisément parce que sa pitié apparaît déjà quelque peu altérée. Cette altération ne l'arrache cependant pas à l'état naturel ni à l'état de sauvagerie, qui ne contredisent pas l'émergence de la sociabilité.

Nous avons exposé la différenciation que Rousseau établit entre l'élève-paysan et l'élève de Rousseau ; différenciation selon laquelle il cherche à orienter son élève vers l'autonomie de l'agir-penser du sauvage. Dans aucune hypothèse, ce sauvage ne pourrait être celui de l'origine, car isolé et presque animal, il ne contient pas les qualités utiles à la vie civile. Le lien avec le sauvage originel peut tout au plus être indiqué par rapport à ce qu'on veut sauvegarder de la bonté et de la pitié naturelles, ou de l'indépendance de l'opinion. Le *moi* de l'homme primitif est absolu, et pourtant précaire, sans raison, sans conscience et sans imagination. En outre, il existe un autre détail qui n'a pas été jusqu'alors relevé. Compte tenu de l'importance des données observables pour la théorie de l'homme, Rousseau ne saurait asseoir le fondement théorique d'Émile sur une abstraction, même enrobée de « vérité » conjecturale. L'homme originel est une abstraction, comme l'est aussi Émile. Il manque donc quelque chose de concret, de réel, qui donne

un support à sa formation ; sinon, Émile ne serait que le dédoublement d'une abstraction, et toute tentative de lui attribuer une utilité liée à la réalité en serait ainsi considérablement affaiblie.

Après plus d'un demi-siècle, la question ne semble pas avoir été bien tranchée. Le recueil *Penser l'homme*, publié en 2013, comprend une étude de B. Bernardi qui revient sur la question de la polarisation entre l'homme naturel et l'homme civil. R. Derathé, même s'il a cherché une issue viable pour dépasser cette polarisation en inférant la notion d'« authenticité », ne parvient pas à combler le vide laissé entre les figures anthropologiques opposées. En rassemblant l'homme naturel et l'homme de l'homme, nous avons la thèse et son antithèse, et la notion d'authenticité ne constitue pas, malgré sa pertinence, une troisième figure anthropologique à proprement parler. Grâce à la contribution de B. Bernardi, nous avons l'apparition d'un troisième terme : « l'état civil légitime<sup>150</sup> ». Entre l'homme naturel et l'homme de l'homme s'insère un état civil, non plus corrompu, réel et actuel, mais un état authentique et raisonnable. « Cette triangulation, virtuelle dans le second *Discours*, est actualisée par le *Contrat social*, dont l'objet est de “rendre légitime” ce changement, et par l'*Émile*, qui se propose de faire un homme “selon la nature”, apte à vivre dans l'ordre civil<sup>151</sup>. » Avec la conception de ce triangle, Bernardi remplit le vide que la notion d'authenticité, évoquée par R. Derathé, n'avait pas pu combler entièrement.

Certes Bernardi ne méconnaît pas l'idée d'équilibre fournie par Rousseau dans la seconde partie du second *Discours* ; mais cet équilibre, bien qu'il soit porteur d'un certain bonheur, lui paraît encore trop transitoire et volatile pour pouvoir constituer cette triangulation composée de l'homme naturel et de l'homme civil. La société naissante illustre « l'exacte nature de la tonalité nostalgique qui est indéniablement celle du second *Discours*<sup>152</sup> ». Mais,

Ce n'est pas d'une condition primitive idéale qu'il porte le regret mais bien plutôt des pertes successives qui jalonnent l'histoire de l'homme comme autant de possibilités refermées ou de promesses trahies. Et au nombre de ces promesses, Rousseau peut compter ensemble, sans contradiction, la bonté

---

150 B. Bernardi, « L'homme civil, l'homme naturel – L'heuristique en miroir du second *Discours* », dans *Penser l'homme*, éd. C. Habib et P. Manent, p. 44.

151 *Ibid.*

152 *Ibid.*

naturelle de l'homme primitif, l'état social paisible de la « jeunesse du monde » (« l'âge des cabanes ») et la vertu politique des républiques antiques<sup>153</sup>.

La bonté naturelle, théorie qui s'étend au-delà du second *Discours*, peut être interprétée comme une possibilité limitée par l'historicité hypothétique de ce discours, mais pas exactement comme une promesse trahie ; elle est ainsi reprise comme arrière-plan du dessein théorique de l'*Émile*. Et si la société naissante doit être comprise comme une promesse trahie, ce ne doit pas être dans le sens où elle porte en elle-même cette trahison de ne pas être encore une société contractuelle qui assure, politiquement et juridiquement, les droits de l'individu social. La trahison doit être comprise dans les formes possibles d'un « funeste hasard », extérieur donc à la société naissante elle-même. C'est pourquoi il est important de comprendre la double articulation conceptuelle entre les sociétés sauvages et la société naissante. Cette dernière peut rester enfermée dans l'historicité du second *Discours*, comme dernière étape de l'état de nature. Cependant, sa complémentarité conceptuelle avec la société sauvage émerge, non seulement dans l'*Émile*, mais aussi dans le *Contrat*, sous la forme des peuples autochtones du Nouveau Monde. Et, comme nous l'avons souligné, l'*Émile* s'attache rigoureusement à discerner deux types de sauvages pour démontrer, par opposition à l'élève-paysan, à qui ressemble l'élève de la nature.

Les deux solutions, celles de Derathé et de Bernardi, ne manquent pas de cohérence sur le plan général de la polarisation en question, mais elles nous semblent incomplètes par rapport au véritable objet, c'est-à-dire le rapport aux figures anthropologiques elles-mêmes. Le premier, avec la notion d'authenticité, a pu résoudre, bien que partiellement, la question sur le plan notionnel, puisque l'authenticité porte en elle, à la fois, le sens de naturel comme original et le sens de naturel-essentiel. Le terme sert donc d'axe de division, faisant ainsi la liaison entre le naturel-original du second *Discours* et l'homme naturel pensé pour les villes dans l'*Émile*. L'interprétation de Bernardi est un peu plus sophistiquée, car il duplique le troisième terme, considérant deux cas. Le premier, avec l'État civil idéalisé, peut être utile pour contrer le déséquilibre de l'intérêt dans le domaine politique, car il intègre l'équilibre socio-politique élaboré dans le *Contrat*. Il s'agit donc d'un État et non pas proprement d'une figure

153 *Ibid.*

anthropologique. La question glisse ainsi vers les propositions idéalisées dans le champ bien délimité du droit politique, c'est-à-dire celui des « remèdes » aux maladies relationnelles de l'humanité, entendues, ainsi que le notent R. Derathé puis Bernardi, en termes proches, comme ce qui se perd dans l'histoire de la dénaturation et l'éloignement de la nature, de son ordre et de l'action de ses lois dans l'homme<sup>154</sup>. Alors que la conjecture de l'homme naturel doit être investie comme vérité – et ce n'est qu'ainsi qu'elle peut fonctionner, sans quoi l'argumentation retombe dans la pure abstraction –, l'État civil légitime est animé par le désir de remédier, de fournir une solution, une mesure d'application locale et non universelle. Toutefois, quelque chose unit ces deux repères, de l'homme naturel et de l'État civil légitime : tous deux sont dépourvus de réalité empirique. L'un sert à réfléchir sur l'état actuel de l'homme, l'autre à penser à l'état dans lequel l'homme devrait être. Le moyen terme proposé dans l'*Émile* a l'avantage d'apporter enfin une figure anthropologique : l'*Émile* lui-même ; naturel, authentique et préparé à la vie civile. Dans le cadre de la polarisation, cette figure comble l'absence d'un équilibre, mais pas entièrement.

En prenant l'extrait de l'*Émile* qui clarifie la différence entre Émile, l'homme naturel, et le sauvage solitaire, R. Derathé écrit : « Or, de ces deux types d'hommes naturels, seul le second, l'homme naturel vivant en société, est un homme au sens plein du mot, seul il a été “élevé à l'état d'homme”<sup>155</sup>. » Cette affirmation se vérifie, lorsqu'elle est analysée du point de vue du *Contrat* ; mais si l'on tient compte du plan général de l'historicité du second *Discours*, elle mérite pourtant d'être nuancée. *Primo*, parce que le sauvage réel des sociétés sauvages, comme nous avons déjà démontré, a un statut anthropologique pleinement reconnu, pas seulement par opposition à la réaction philosophique qui l'a animalisé, mais au sens profond de la théorie de l'homme. Le fait que ce sauvage ne possède pas les mêmes connaissances qu'Émile n'enlève rien à sa qualité anthropologique, dont il est le seul porteur exemplaire. *Secundo*, les termes « homme au sens plein », lorsqu'ils se réfèrent à Émile, sont discutables, parce qu'il s'agit tout à fait d'une abstraction, d'une appréciation dépourvue de réalité empirique. « Parvenu en ce point », écrit Bernardi, « il me paraît possible [...] de donner consistance à la proposition que

154 R. Derathé, art. cité, p. 114 ; B. Bernardi, art. cité, p. 50.

155 R. Derathé, art. cité, p. 111.

j'ai hasardée en engageant mon propos et selon laquelle le mode d'être de l'homme, pour Rousseau, serait celui du possible ou de l'à-venir<sup>156</sup> :

Si l'homme est, littéralement, inobservable, c'est parce qu'il n'y a pas d'objet (l'homme de la nature n'est plus, l'homme civil n'est pas véritablement humain) qui puisse en remplir le concept. En un sens, et pour une fois la référence kantienne me paraît pertinente, l'homme pour Rousseau est une idée. Mais ce n'est pas pour autant que son concept soit vide, il peut être rempli au contraire par une double image spéculaire : celle de l'innocence de l'homme naturel, celle de la bonté de l'homme moral. L'une a la modalité du regret, la nostalgie de ce qui n'est plus, l'autre celle de l'espoir, le désir de ce qui doit être. Elles se nourrissent l'une de l'autre<sup>157</sup>.

Si nous soustrayons toutes les considérations sur l'homme à l'état civil, nous pouvons dire que l'homme est une idée pour le futur. Mais, nous le répétons, si l'homme naturel, au-delà d'être conjectural, représente une nullité anthropologique, parce que les facultés qui le distinguent de l'animal restent virtuelles ; et si l'homme de l'homme est aussi une nullité, parce qu'il étouffe tout ce qu'il y a de naturel en lui, nous devons souligner qu'Émile, bien qu'étant l'idée idéale d'un homme, le grand pari de la théorie de l'homme et du traité d'éducation, n'est pourtant lui aussi qu'une fiction, et reste par conséquent un être virtuel, dépourvu de réalité.

La polarisation entre l'homme naturel et l'homme civil, notamment en ce qui concerne Émile (idée de l'homme à venir), n'est pas résolue par la notion d'authenticité ni par l'État civil légitime (idée qui reste aussi virtuelle qu'Émile). Ainsi, l'authenticité comble le vide notionnel, responsable de l'idée d'équilibre, avec la triangulation suivante :

Nature-origine / AUTHENTICITÉ / Nature-essence

Et l'idée d'un état civil légitime apporte un équilibre aux états de l'historicité :

- État naturel (nul et conjectural) ;
- État civil présent (dégénéré) ;
- État civil légitime (idéalisation).

156 B. Bernardi, art. cité, p. 51.

157 *Ibid.*, p. 50.

Cela dit, le terme d'authenticité garantit un équilibre, dans la mesure où il porte en lui les qualités des contraires, à l'origine et dans l'homme naturel vivant en société. L'équilibre trouvé par B. Bernardi, en revanche, avec l'État civil légitime, représente un équilibre en projet, *i. e.* une idéalisation du droit politique. En ce sens, la seconde figure évoquée par B. Bernardi, visant un moyen terme, est bien plus appropriée, car Émile est en fait le représentant légitime d'un équilibre entre la nullité de l'homme naturel et celle de l'homme civil, et s'inscrit précisément dans le cadre des figures anthropologiques.

Homme naturel

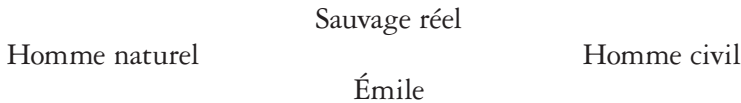
Émile

Homme civil

Ce triangle est plus satisfaisant, mais, selon nous, représente encore un schéma incomplet. Il manque un élément qui puisse fournir le moyen terme dans le cadre de l'observation (comme ancrage dans la méthodologie expérimentale) –, pour accorder la virtualité d'Émile avec la réalité empirique, les éléments primitifs observables. « C'est, si l'on veut, le choix entre la nature et la société, entre la bonté naturelle de l'homme et la vertu du citoyen », dirait R. Derathé<sup>158</sup>. Une telle considération nous aide à comprendre l'élément manquant de la dernière triangulation proposée par Bernardi. La société n'est pas précisément une composante de l'antagonisme entre l'homme naturel et l'homme civil. Rappelons que la société sauvage et, conjointement, le concept de la société naissante représentent des formations sociales – l'une réelle, l'autre dans le champ conceptuel de l'historicité – appartenant encore à l'état de nature. Et le choix entre la bonté naturelle et la vertu du citoyen ne pose pas véritablement de problème, du moins en principe, puisque Rousseau délimite bien sa tâche : former premièrement un homme tout court. En ce sens, il ne semble pas que la bonté naturelle du sauvage réel renvoie, plutôt qu'à sa réalité empirique, à cette nostalgie de la bonté aliénée de l'homme naturel. C'est précisément parce qu'elle ne représente ni une scission avec la société ni une rupture avec la bonté naturelle – car les étapes franchies constituent la même historicité, même si elle est saccadée et quelque peu altérée – que nous défendons

<sup>158</sup> R. Derathé, art. cité, p. 112.

un double équilibre sur la base de la distinction déjà délibérément et objectivement démontrée. Il ne s'agit pas d'une interprétation exogène du texte de Rousseau. Le texte lui-même nous fournit les indices, les preuves de cet équilibre anthropologique entre les extrêmes opposés de l'homme civil et de l'homme naturel à l'origine. Rousseau précise, dans l'*Émile*, que, lorsqu'il cherche à rapprocher la réalité de son élève de celle du sauvage, il ne s'agit pas du sauvage primitif, isolé dans les forêts, car Émile est conçu en tant qu'être relatif, projeté pour la vie citadine. Le double équilibre dépasse donc le triangle et peut être mieux configuré sous la forme d'un losange conceptuel qui agence les figures anthropologiques approuvées :



Ce losange doit être compris, au sein de la théorie de l'homme, suivant le développement théorique qui va du second *Discours* à l'*Émile*. Si nous élargissons cette réflexion à la totalité des écrits de Rousseau, y compris ses écrits autobiographiques, nous avons une cinquième figure anthropologique, qui ne serait rien moins que Jean-Jacques lui-même<sup>159</sup>. En ce sens, il déclare dans ses *Confessions* : « Voici le seul portrait d'homme, peint d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais<sup>160</sup>. » Et, au début du premier livre, il réaffirme : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, et cet homme, ce sera moi<sup>161</sup>. » Cette même affirmation, on la retrouve également dans ses *Dialogues*<sup>162</sup>. Avec cette auto-insertion, Rousseau complexifie le tableau des figures anthropologiques. En plus de concevoir l'homme naturel vivant en société (Émile) et l'homme naturel primitif (à l'origine), Rousseau se présente non seulement comme naturel, mais aussi comme « primitif » ; ce qui signifie qu'il croit conserver une certaine constitution primitive, notamment l'habitude de vivre en

159 Cf. J.-F. Perrin, « Le cas "J.J.", ethnographie d'un sauvage éclairé », dans *Politique du renonçant. Le dernier Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 99-125.

160 Rousseau, *C*, 1<sup>re</sup> Part., Exorde, OC I, p. 3.

161 *Ibid.*, I, p. 5.

162 Rousseau, *D*, 2<sup>e</sup> dialogue, OC I, p. 866 ; 3<sup>e</sup> dialogue, p. 936.

lui-même, indépendamment du monde de l'opinion. Le philosophe pouvait ainsi se présenter comme un homme « dans toute la vérité de la nature », car sa réalité dépasse la vérité hypothétique de l'homme naturel et la naturalité perdue de l'enfant vivant en société. C'est un perfectionnement par rapport à ce qui, par exemple chez Montaigne – comme l'observe B. Groethuysen<sup>163</sup> –, est resté étranger ou enfermé dans le plan expérimental.

Quoique Rousseau ait été depuis sa jeunesse assimilé à un sauvage<sup>164</sup>, il exclut toute référence au sauvage, de sorte que l'insertion de Jean-Jacques comme naturel et primitif échappe au programme d'agencement des sauvages étudié jusqu'ici. Loin d'être limitée à la société civile, cette auto-postulation serait une réponse tardive à la dialectique homme naturel/homme civil. L'historicité n'est plus remise en question. Mais si l'on veut comprendre le cadre théorique des figures anthropologiques, il faut y introduire l'homme naturel Jean-Jacques. Notre losange reste cependant fidèle au parcours de la théorie de l'homme qui va du second *Discours* à l'*Émile*, et répond, ou plutôt comble le vide laissé par la polarisation alors analysée. La société sauvage offre à Émile toutes les caractéristiques que nous avons déjà vues et que Rousseau lui-même défend vigoureusement. En sauvegardant une grande partie des qualités des sauvages, Émile, en plus d'être conçu comme un nouveau type d'homme naturel, est aussi un autre type de sauvage.

Nous revenons ainsi à l'importance de la présence, de l'actualité et de l'actualisation continue des qualités anthropologiques dans les sociétés sauvages. La valeur de cette expérience est indépassable pour la théorie de l'homme. Comme l'a noté Cassirer, la quasi-totalité de l'éducation d'Émile le soustrait à la vie sociale, donc aux contraintes qui lui sont inhérentes<sup>165</sup>. Le sauvage réel apporte, lui, les données expérimentales qui confrontent toutes les contraintes, celles de la société sauvage elle-même à celles de la société européenne colonisatrice. Le dispositif du refus est le moyen d'une résistance constante qui conserve les qualités anthropologiques d'Émile, vivant dans les villes.

163 « L'homme reste donc toujours aussi étrange, aussi énigmatique [...] Car il n'arrive jamais jusqu'à lui-même. » (B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, p. 266).

164 Rousseau, *MMM*, OC IV, p. 21 : « je sais, M., qu'on a cherché plus d'une fois à me faire passer auprès de vous pour un caractère triste et misanthrope [...] en un mot pour un esprit sauvage et pédant ».

165 Voir Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 114.

Entre les concepts de naturel à l'origine et de naturel vivant en société, nous avons l'authenticité telle que déduite par R. Derathé. Entre l'état de nature et l'état civil dégénéré, le pari de l'État civil légitime du *Contrat*, comme le veut Bernardi. Ou encore Émile, selon le dédoublement mis en évidence par ce dernier. Et, en accord avec la dénomination d'Émile, être naturel et sauvage, nous proposons le losange exposé ci-dessus, en y insérant le sauvage réel. On pourrait alors s'interroger : mais la « plupart de ces sauvages » ne deviennent-ils pas un concept, restant d'une manière ou d'une autre à l'état d'abstraction ? Oui, on s'en souvient bien. Mais il faut aussi rappeler que nous soutenons (on oppose à l'interprétation de V. Goldschmidt) que ce concept se nourrit directement de la réalité du sauvage et se construit par rapport à cette réalité. Celle-ci procure un caractère concret à l'équilibre recherché, qui reste néanmoins abstrait, idéal. L'équilibre n'est donc pas seulement un projet, avec l'état civil légitime du *Contrat* ou l'idéalité d'Émile, il apparaît bel et bien dans le second *Discours*, non pas dans l'abstraction historique de la société naissante, mais dans ce qui est concret et observable dans la société sauvage ; et aussi dans l'*Émile*, avec la distinction entre l'élève-paysan et l'élève-sauvage.

#### ÉMILE, LE « SAUVAGE CULTIVÉ »

Tout au long de notre investigation, nous avons exposé non seulement les articulations conceptuelles du sauvage réel, mais aussi l'infatigable référence aux « sauvages d'Amérique ». Dans le *Contrat* et dans l'*Émile*, il n'y a pas de référence au concept historique de la société naissante, mais toujours aux sauvages du Nouveau Monde. Malgré la réapparition des sauvages en des moments cruciaux de la théorie de l'homme (du premier et du second *Discours* à l'*Émile*) et de la théorie politique (dans le *Contrat*), les historiens, pour la plupart, écartent les sauvages de la construction théorique. Le terme « sauvage » semble être compris comme une entrave au bon développement de la théorie politique de Rousseau. Ainsi, la société sauvage est subsumée sous le caractère transitoire de la société naissante.

P. Burgelin signale, comme l'avait déjà fait G. Chinard, l'importance des sauvages pour l'éducation négative d'Émile, mais, dans sa référence, il reprend l'opposition des extrêmes, échangeant alors l'homme civil par Émile, placé à l'extrême opposé de l'homme sauvage non éclairé

par la raison<sup>166</sup>. Il ne s'agit plus, à ce stade de notre exposé, d'affirmer l'*optimum* fonctionnel des facultés virtuelles du sauvage réel, ni de leur agir-pensée. L'éloge des facultés de ce sauvage, mises en équivalence avec la société naissante, est une considération aussi lourde de sens que l'affirmation faite au chapitre v du livre III du *Contrat* : les sauvages se gouvernent très bien, même sans constituer un État ou un corps politique – et nous remarquons qu'il reste encore beaucoup à dire sur ces deux considérations *stupéfiantes*. Le sens universel de l'évolution, de la linéarité de l'histoire se heurte aux considérations sur les sociétés sauvages. Le sauvage qui se gouverne bien n'a pas besoin d'État. L'État n'est pas une finalité pour eux, suivant un déterminisme universel univoque. Selon la tradition de la philosophie politique, l'État est une nécessité absolue pour tous les peuples ; et c'est pourquoi Hobbes n'admet pas même l'idée de sociétés sauvages, car, comme nous l'avons vu, la *societas* est inséparable de la *civitas*. Et, selon cette conception, l'histoire ne fait pas d'exception, puisqu'elle est uniquement pensée comme universelle. Donc le passage de l'état de nature à l'état civil doit être appliqué à tous les peuples. Tant que ces peuples, sans gouvernement civil, sans État, donc hors de l'histoire, n'ont pas franchi la barbarie propre à l'absence des lois, ils restent dans le pôle négatif, sans véritable humanité. Tandis que chez Rousseau, les sociétés sauvages soulèvent un problème pointu quant à la forme des gouvernements, l'amenant à considérer, plutôt que de déconsidérer, les exceptions contingentes. Ainsi, les nations sauvages expliquent l'importante fragmentation de l'histoire universelle. Ces deux conceptions historiques coexistent dans la philosophie de Rousseau (bien que tout son plan d'applicabilité – anthropologique et politique – soit toujours orienté par l'historicité universelle) ; et le *Contrat* en donne la preuve, puisque tantôt il fait référence à l'historicité du second *Discours* – en parlant de l'homme naturel –, tantôt il insiste sur l'exception des sociétés sauvages, en affirmant catégoriquement qu'elles n'ont pas besoin d'un État pour bien se gouverner.

Il en est de même pour la raison, car Rousseau la considère à la fois dans ses progrès généraux et universels – en tant que résultat des progressions de la perfectibilité et des révolutions de l'historicité – et dans la réalité des peuples sauvages, comme agir-pensée qui fait irruption dans

---

166 P. Burgelin, « Notes et variantes », dans OC IV, n. 2, p. 1301.

l'histoire présente. P. Burgelin ne parvient pourtant pas à circonscrire cette raison, cet agir-pensée pour la formation finale d'Émile. Si celui-ci, en tant qu'homme de la nature, est le fruit de sa pédagogie, il faut ajouter que toutes les caractéristiques que Rousseau préconise pour son élève, en s'inspirant du sauvage et par opposition à l'élève-paysan, se poursuivent jusqu'à la formation finale d'Émile. Non seulement elles perdurent, mais elles vont guider toute forme de réflexion spéculative ultérieure.

Pour approfondir notre argumentation, examinons le passage du livre IV de l'*Émile* qui unit et distingue les termes :

Mais considérez premièrement que, voulant former l'homme de la nature, il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois, mais qu'enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes [...]. Le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes quand il y sera simple spectateur. Rien n'est plus propre à rendre sage que les folies qu'on voit sans les partager, et celui même que les partage s'instruit encore, pourvu qu'il ne soit pas la dupe, et qu'il n'y porte pas l'erreur de ceux qui le font<sup>167</sup>.

Survient ainsi l'aboutissement de la prospection éducationnelle de l'homme de la nature, qui n'est plus l'homme naturel de l'état de nature, puisque les qualités alors requises sont au-delà de la nescience presque absolue du sauvage originel. Et si nous reprenons le second *Discours*, nous y remarquons que Rousseau avait déjà exclu cette interprétation lorsqu'il donne la réplique à Voltaire : « Quoi donc ? Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les Ours<sup>168</sup> ? » Rousseau reprend ainsi, dans l'extrait qui vient d'être cité, le sens universel de l'histoire et des progrès de la raison. Cette évolution correspond aux répercussions réelles dans l'histoire dominante des peuples ; évolutions occasionnées – selon le second *Discours* – par les différentes révolutions et par l'action de la perfectibilité elle-même. Notons cependant que les caractéristiques de cet homme naturel déjà formé sont pratiquement les mêmes que celles du sauvage réel (« qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes, qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son cœur, qu'aucune autorité ne le

167 Rousseau, *E*, IV, OC IV, p. 551.

168 Rousseau, *DI*, Notes, n. IX, OC III, p. 207.

gouverne hors celle de sa propre raison »). Le second *Discours* nous apprend précisément que les sociétés sauvages sont porteuses de ces qualités : le sauvage ne se laisse pas séduire par le mode de vie européen – comme le prouve, entre autres, l'exemple déjà évoqué de l'« Indien de Buenos Aires », dans la note VIII de ce discours –, il voit avec ses propres yeux (désirs et besoins limités aux relations concrètes avec les choses) et sent avec son cœur – bien qu'initié au monde des comparaisons –, agit et vit pour le présent, en accord donc avec ses besoins réels, et rien ne les gouverne que sa propre raison (pensée-agir). Comme le note A. Charrak, les sociétés de la période des cabanes ne sont peut-être même pas à la hauteur de la radicalité requise pour Émile, notamment en ce qui concerne l'augmentation des forces par rapport aux besoins<sup>169</sup>. Mais le plus important, et Rousseau le précise dans la seconde partie du second *Discours*, est que l'association force/nécessité ne soit pas médiatisée par la propriété foncière, de sorte que les sauvages de cette période restent dans une condition d'autonomie, sans avoir besoin de la force d'autrui pour réaliser leurs activités et répondre à des besoins imaginaires.

C'est sans doute l'extrait cité ci-dessus, tiré du livre IV de l'*Émile*, qui a incité les historiens à affirmer qu'Émile n'est pas un sauvage : car ils ne comprennent et ne conçoivent le sauvage que dans le pur état de nature<sup>170</sup>. Le pari de former Émile comme un homme naturel intègre les enjeux du sauvage, faisant de lui un sauvage nouveau, désormais cultivé. Le sauvage n'est donc plus du tout exclu. La trame terminologique est incontestablement complexe et tend à brouiller la compréhension du lecteur<sup>171</sup>. Tantôt Rousseau affirme que son élève n'est pas ou ne doit pas être, dans sa formation finale, comme le sauvage (originel), tantôt il le conçoit comme un sauvage (métamorphosé, éclairé).

Pour comprendre les nuances de cette trame, il faut décomposer la sauvagerie, en la subdivisant en trois formules distinctes du sauvage, qui restent néanmoins interconnectées. Le premier terme, déjà éloigné d'Émile – « pour n'être pas si fainéant qu'un sauvage » – depuis le

169 A. Charrak, dans Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, 2009, n. 1, p. 741.

170 Voir par exemple F. Guénard, « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde », *Archives de Philosophie*, 2009/1 (t. 72), « Relire l'*Émile* aujourd'hui », p. 10-11 : « En effet, il ne s'agit nullement de faire d'Émile un sauvage, mais bien de l'intégrer à un ordre civil et politique. »

171 Comme l'a noté P. Burgelin (« Introduction – *Émile* », dans *OC IV*, p. CXXI).

livre III, renvoie à l'homme sauvage du pur état de nature. Celui-ci représente l'état d'autosuffisance et de bonté naturelle (amoralité). Mais, comme sa réalité est démunie de sociabilité, il faut un autre vecteur qui effectue l'intermédiation des qualités primitives pour Émile, en passant par une formation adéquate du *moi* relatif et donc de la sociabilité. Ainsi, la deuxième figure du sauvage est maintenant mise en place : l'homme des sociétés sauvages, non comme réalité empirique, mais comme élément de la généralisation conceptuelle héritée du second *Discours*. Quand Rousseau dit : « Mon élève est ce sauvage », il a en tête, non pas encore un miroir de sa réalité personnelle, interne, mais le concept généralisant des sauvages. C'est le sauvage – déjà initié au monde moral, vivant dans une société unie par des coutumes, avec un « langage populaire », social, pourvu des facultés virtuelles perfectionnées jusqu'à un certain point et un *moi* relatif pas encore aussi corrompu que celui de l'homme civilisé – qui juge mieux qu'un philosophe. Si, d'un côté, il faut laisser derrière soi la condition de sauvagerie, il faut également inclure son autre visage, désormais sociable. Avec perspicacité, Yves Vargas a bien compris cette dynamique :

Il faut inclure l'exclu, car il ne s'agit plus ici d'expliquer la sauvagerie naturelle mais la sociabilité naturelle et donc la préfiguration du social dans le sauvage à partir du sauvage, et tout en l'arrachant à sa sauvagerie. Si l'enfant est déjà un homme, si sa force est déjà une faiblesse, si son apathie est déjà une passion, si ses ténèbres sont déjà des lumières, c'est parce que ce sauvage-là doit être déjà social<sup>172</sup>.

L'élément sauvage a donc ses propres étapes de développement, il s'éloigne de la sauvagerie naturelle, mais conserve une sociabilité sauvage, capable de fournir l'exemple de l'équilibre des sens, et tout à fait opposée à celle de l'homme civil. Et avec André Charrak, nous pourrions apparemment dire que cette médiation serait mieux illustrée par les sauvages qui précèdent l'état de la société naissante. Cependant, ces sauvages des formations familiales – sans constitution sociale et sans langue nationale –, bien qu'ils maintiennent l'intégrité de leur constitution primitive, ne fourniraient pas à Émile l'exemple d'un *moi* relatif ou la représentation de l'amour adaptée à la vie

---

172 Y. Vargas, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1995, p. 108.

sociale<sup>173</sup>. Un moyen terme est donc nécessaire pour accomplir le passage d'un mode de sauvagerie à un autre, c'est-à-dire sans exclure toutes les caractéristiques de la sauvagerie elle-même. Ou, tout au plus, en excluant la partie de la sauvagerie « esthétique », absolue, qui limite le sauvage à l'existence sensible.

Néanmoins, même le sauvage de la période des cabanes, de la société naissante, n'est pas suffisant pour la réalité dans laquelle Émile est projeté, car, comme l'enfant, le sauvage « élevé pour son état n'en sortant jamais, ne pourrait être exposé aux inconvénients d'un autre<sup>174</sup> ». Ses qualités sont conformes à l'idéalisation d'Émile ; pourtant, comme on l'a déjà dit, « avec cette différence qu'Émile ayant plus réfléchi, plus comparé d'idées, vu nos erreurs de près », etc., est plus apte à la vie civile. Il est certain qu'« Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts ». Cependant, avec une formulation apparemment incongrue, Rousseau réaffirme : « c'est un sauvage fait pour habiter les villes ». Ainsi apparaît une toute nouvelle figure du sauvage, qui représente à la fois une évolution et une involution issues de cette presque systématisation du sauvage, au-delà donc d'un diallèle. Évolution dans le sens où ce nouveau sauvage est façonné pour être inséré dans la vie civile, réalisant donc la transition de la sociabilité sauvage à la sociabilité civile (« qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux »). Et involution dans le sens où ce sauvage cultivé doit sauvegarder l'éducation des sens et l'autonomie du sauvage réel. Le sauvage est alors substantivé, et les termes *civil*, *éclairé*, *cultivé* fonctionnent désormais comme adjectifs qualificatifs de *sauvage* ; et c'est Émile, précisément parce qu'il est conçu comme homme de la nature et sauvage, qui lui donne un sens positif, car la vie civile en elle-même, telle que Rousseau se la représente, est l'essor de la dégénérescence anthropologique. En ces termes, l'enjeu majeur d'Émile rappelle la proposition de Leibniz, à laquelle nous avons fait allusion au début de ce chapitre. Par ailleurs, Émile nous rappelle une nouvelle fois Robinson, non plus son expérience d'autonomie sur l'île déserte, mais son retour au monde civil<sup>175</sup>.

173 Cf. B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Mulino, 2004, p. 90.

174 Rousseau, *E*, I, OC IV, p. 252.

175 Comme l'a remarqué Y. Vargas (*op. cit.*, p. 109).

P. Burgelin a observé que le syntagme « homme naturel » convient à la formation finale d'Émile. Et nous soulignons que les caractéristiques du sauvage l'accompagnent pratiquement à chaque étape, tantôt ce sont des qualités proches de l'homme sauvage, tantôt des éléments plus proches du sauvage réel. Ces variations du sauvage laissent désormais la place à un nouveau type de sauvage, maintenant doté d'un appareil intellectuel et culturel, aussi étranger qu'inutile aux sociétés sauvages. Émile est l'homme de la nature et le sauvage métamorphosé, comme l'affirme Rousseau tout au long de son traité d'éducation. Et tous les commentateurs qui n'ont pas omis les développements de cette terminologie exposent, côte à côte, les deux vocables. Comme, par exemple, P. Burgelin : « Mais qui a vu “les vrais principes” connaît leur illusion et voit “l'homme de la nature”, Émile, le sauvage qui a bien accédé aux lumières<sup>176</sup>. » Et puis Tanguy L'Aminot : « Émile est un homme de la nature, un sauvage donc, et Rousseau montre ici le lien qui unit son traité d'éducation au *Discours sur l'inégalité*<sup>177</sup>. » Nous pourrions ajouter que cette union thématique dans l'œuvre de Rousseau englobe pareillement le premier *Discours*, les notes déjà mentionnées de la *Préface de Narcisse* et d'autres écrits, car il s'agit effectivement du même schéma d'agencement des variations du sauvage. La question que nous posons tend à examiner s'il y a quelque chose qui certifie une différence entre ces termes, ou si l'homme naturel et le sauvage apparaissent exactement comme porteurs des mêmes qualités.

Il faut d'abord observer que, si quelque chose les distingue, ils ne sont nullement antinomiques. Si l'homme naturel prend évidemment l'avantage grâce à la formation finale, et si la figure du sauvage jalonne toute l'éducation négative d'Émile jusqu'à la fin, cette rupture apparente entre les deux figures ne suffit pas à révéler un quelconque antagonisme. Au contraire, les deux figures sauvegardent l'ensemble des principes fondamentaux qu'Émile doit suivre dans son union avec la nature : l'autonomie, la liberté. Le terme *sauvage*, alors plus lié à la sociabilité sauvage qu'à l'homme sauvage solipsiste, révèle des propriétés particulières.

Cela étant dit, il est impératif d'expliquer les deux caractéristiques éminentes qui justifient le choix de Rousseau de comparer son élève

176 P. Burgelin, « Notes et variantes », dans *OC IV*, n. 1 (réf. à la p. 549), p. 1494.

177 T. L'Aminot, « Introduction » [à l'*Émile*], dans *OCT VII*, *Écrits pédagogiques I*, note 3, p. 581.

au sauvage plutôt qu'à l'élève-paysan. La première concerne le tempérament, la seconde une exigence méthodologique. Rousseau comprend le tempérament comme une qualité absolument redevable aux mœurs, qui précède même ce que l'éducation positive ajoutera au niveau des connaissances. Car, bien que « les sciences ne doivent pas être négligées [...] elles ne doivent pas précéder les mœurs<sup>178</sup> ». Le tempérament, la constance de l'agir, fondés sur la coutume, seront le bouclier qui préservera Émile de la domestication par le monde du paraître, le protégeant d'une transmutation instantanée en homme du monde. « Cet homme [-là] n'est [...] plus l'homme de la nature, c'est l'homme privé, l'homme domestique, l'homme que les hommes ont dressé pour eux<sup>179</sup> ». « L'homme de la nature a disparu pour ne jamais revenir<sup>180</sup> », l'histoire ne revient pas en arrière. Et avant d'identifier et de révéler cet homme naturel dans l'intériorité du Jean-Jacques des écrits autobiographiques, c'est à l'éducation de récréer cet homme naturel et sauvage, « nourri dans l'ordre de la nature mais élevé pour la société<sup>181</sup> ». Pour cela, Rousseau procède par identification et imitation des modèles qu'Émile peut et doit intérioriser. Seule l'habitude formée dans le respect de l'ordre de la nature « endurec[t] leur tempérament ». Et le conditionnement physique, bien qu'identifié aussi dans l'exemple des paysans et des Spartiates, n'est pas associé à la liberté et au bon usage des sens, comme il l'est chez les sauvages.

La deuxième caractéristique, qui manifeste les particularités du terme *savage* par rapport à celui de l'homme naturel vivant en société, est la présence empirique. Avant même de constituer une idéalité existentielle, il s'agit d'une exigence méthodologique de la théorie de l'homme, déjà exprimée depuis le second *Discours* et reprise dans l'*Émile* :

Ce qui me rend plus affirmatif, et, je crois, plus excusable de l'être, c'est qu'au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement et ne me fie qu'à l'observation. Je ne me fonde point sur ce que j'ai imaginé, mais sur ce que j'ai vu. Il est vrai que je n'ai pas renfermé mes expériences dans l'enceinte des murs d'une ville, ni dans un seul ordre de gens : mais après avoir comparé tout autant de rangs et de peuples que j'en ai pu voir dans une vie passée à les observer, j'ai retranché comme artificiel ce

178 Rousseau, *MMM*, OC IV, p. 7.

179 Rousseau, *Ms F*, OC IV, p. 56.

180 *Ibid.*, p. 57.

181 *Ibid.*, p. 237.

qui était d'un peuple et non pas d'un autre, d'un état et non pas d'un autre, et n'ai regardé comme appartenant incontestablement à l'homme que ce qui était commun à tous, à quelque âge, dans quelque rang, et dans quelque nation que ce soit<sup>182</sup>.

Cette réflexion n'est nullement séparée de celle qui réorganise la sauvagerie chez Émile ; tout de suite après, Rousseau déclare qu'il ne s'agit pas, avec son élève, « d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois ». Certes, la figure du sauvage n'est pas la seule à être considérée dans la théorie de l'homme, qui procède par la comparaison des peuples et des lieux les plus distincts. Sa méthodologie exige non seulement cette pluralité, mais également une relativisation de la raison et du jugement. La réception européenne des indigènes du Nouveau Monde est critiquée par Rousseau, justement à cause de l'absence de ce dernier critère. Les voyageurs, les missionnaires et les philosophes, lorsqu'ils évaluent l'autre-sauvage à travers le spectre de leur propre raison et de leurs propres coutumes, restent en deçà de la réalité de l'autre, ils ne conçoivent et ne connaissent qu'eux-mêmes : c'est toujours le miroir autophagique qui renvoie l'image dédoublée du *même*.

L'homme civil, l'enfant, le paysan, l'artisan et le philosophe sont des types présents, contemporains et, par conséquent, exposés au regard de Rousseau ; nonobstant, il affirme et réaffirme, au détriment de ces types-là, que son élève est formé en tant qu'homme naturel, comme un nouveau type de sauvage. Mais quel est l'intérêt de cette double qualification ? C'est qu'elle conserve, dans les figures anthropologiques correspondantes, l'élément primitif propre à l'homme et prêt à être dénaturé. De surcroît, cette double dénomination – naturel et sauvage – désigne les seules figures types pouvant former un corps adéquat à la volonté générale du *Contrat*.

Enfin, si l'on peut parler en bons termes d'une mimésis non référencée dans la tradition du *même* et œuvrant pour une juste dénaturation de l'homme, dans laquelle le mimétisme réalise la transposition d'une constitution primitive à la vie civile, c'est précisément en tant qu'elle s'oppose au caractère mimétique dissimulé dans le cadre d'un progrès moral et technique, qui n'a pu ni su échapper aux inégalités sociales, à la réification de l'homme, à l'esclavage et à la traite, à l'invasion, à

182 Rousseau, *E*, IV, OC IV, p. 550.

la colonisation et à l'extermination de peuples lointains, ainsi qu'à la domination, à la négation et à la destruction de la nature. « La raison qui supprime la mimésis » – celle intégrale qui agit chez l'homme sauvage, ou celle demi-intégrale agissant dans les sociétés sauvages ou encore chez Émile, pour qui le savoir technique ne s'en est pas dissocié – « n'est pas simplement sa contrepartie. Elle est elle-même mimésis : mimésis de la mort<sup>183</sup> ». L'annonce de la tragédie vers laquelle court la société du progrès, acharnée à dominer l'homme et la nature, apparaît non seulement dans les *Discours* et d'autres textes plus connus, mais aussi dans le *Traité de sphère* :

Ô s'il régnait dans la vie humaine un ordre pareil à celui qui règne dans la nature, de quel spectacle touchant et beau ne frapperait point la face de la terre ? Mais les hommes malheureux et barbares se plaisent à la défigurer par leurs crimes, et par leurs méchancetés ; ils mettent leur affreux plaisir à se tourmenter les uns les autres. Traîtres et fourbes jusques dans leurs apparentes caresses, ils confondent amis et ennemis dans la même malveillance, et font du spectacle céleste de ce monde la véritable image de l'Enfer.

Précisons que cette mimésis de la mort, de la dégénérescence – en somme, l'image mimétique de l'enfer sur terre – ne se confond nullement avec la mimésis de la nature : il s'agit de la mimésis de l'artificiel, elle-même artificielle, puisqu'elle s'en origine. C'est le tableau de l'humanité et de son action historique sur elle-même : « Le concert règne entre les éléments, et les hommes sont dans le chaos<sup>184</sup>. » Du point de vue de l'homme de l'homme, Émile restera pourtant un *Frankenstein*, une anamorphose<sup>185</sup>, vu que la « morale du monde a d'autres maximes ». Nonobstant, tout espoir de la théorie de l'homme de Rousseau réside dans l'éducation, incarnée par Émile, le sauvage métamorphosé, fait pour la vie civile.

---

183 Nous empruntons ce texte en l'extrayant de son contexte, mais la critique qu'on y trouve, décrivant un processus dans lequel « l'homme devient anthropomorphe pour l'homme », peut trouver des points de convergence avec la critique rousseauiste (T. Adorno et M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 96).

184 Rousseau, *E*, IV, OC IV, p. 583.

185 « Assurément il doit être fort étranger à leurs yeux. » (*Ibid.*, p. 549).