

Les malheurs de Sophie ou la femme et le savoir dans le livre V de l'*Émile*

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 4, Number 1, April 1986

Des femmes dans les sciences

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1001999ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1001999ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boulad-Ayoub, J. (1986). Les malheurs de Sophie ou la femme et le savoir dans le livre V de l'*Émile*. *Cahiers de recherche sociologique*, 4(1), 73–113.
<https://doi.org/10.7202/1001999ar>

Les malheurs de Sophie ou la femme et le savoir dans le livre V de *l'Émile*

Josiane BOULAD-AYOUB

1. La Femme et la Raison Pratique

Les contenus, les formes, les modèles du savoir ont beaucoup évolué depuis le XVIIIe siècle, cependant, du point de vue de l'histoire et de la philosophie des sciences ou de la philosophie politique, la référence au discours de cette époque est décisive pour interpeller notre réalité symbolique: non seulement les idées comme le programme de recherche et d'action des Lumières inaugurent les développements scientifiques ou politiques de notre temps, mieux encore plusieurs thèses majeures de l'âge classique demeurent sur bien des points actuelles. Ma contribution consistera à dégager les postulats anthropologiques de la théorie de la connaissance telle qu'elle se pose alors pour Rousseau, à même un des ouvrages fondamentaux de ce moment de la pensée qui prépare le nôtre, *l'Émile* (1762) c'est à dire à même cet ouvrage que Rousseau a conçu, au même titre du reste que le *Discours sur l'Inégalité*(1755), comme un essai de construction d'une "science de l'homme", nous dirions aujourd'hui, une anthropologie générale. Je m'attacherai plus particulièrement à analyser la nature et le sens des différences que Rousseau affirme exister dans leurs rapports au savoir et à l'activité de connaissance entre l'homme et la femme, tout ensemble sujets de la connaissance et objets de la science nouvelle qu'il entend édifier.

On a coutume de voir dans *l'Émile*, publié du temps de Rousseau parallèlement avec le *Contrat Social*, un traité d'éducation aux déterminations morales, et à un moindre égard politiques. Sans nier bien entendu le bien-fondé de cette lecture classique, il me semble y avoir matière à s'interroger de manière inédite que j'espère néanmoins pertinente, sur un des aspects de l'opposition qui distinguerait Émile de Sophie, ces per-

sonnages complémentaires mais aussi antagonistes mis en scène par Rousseau dans son “roman de la nature humaine”. On a pu dire que le problème fondamental débattu dans *l'Émile* revient à ceci: comment un homme se fait? Comment se défait-il? Un des problèmes corrélatifs qui m'apparaît alors se poser pour Rousseau, serait le suivant: penser, sous l'angle pédagogique et didactique, les conditions de la “bonne” sociabilité de l'enfant et devoir les concilier avec ses thèses ontologiques constantes concernant, d'une part, la bonté naturelle de l'homme, d'autre part la nature comme principe d'ordre, la dénaturation comme principe de désordre. Or voici qu'à un moment donné de sa réflexion, Rousseau, avec sans doute ces problèmes à l'esprit, caractérise de manière différente des figures de la Raison pour rapporter la raison intellectuelle principalement à la raison masculine et réserver la raison sensitive à la raison féminine. Les savoirs, ou plutôt, comme dit Rousseau, les connaissances différentes que devront cultiver, par la suite, Émile et Sophie, seront fonction, me semble-t-il, de ce partage initial. Aussi est-ce à l'intérieur du cadre problématique que je viens de situer, partiel par rapport au macro-texte constitué par *l'Émile*, le cadre donc de l'assignation rousseauiste des figures de la Raison, que je voudrais interroger tantôt les héros éponymes choisis par le philosophe; Émile et Sophie illustrent le contraste qu'il considère éternel, mais qu'il re-joue à sa manière, entre les éléments de ce que je peux bien appeler son équation métaphorique: l'Homme ou la Raison Pure et la Femme ou la Raison Pratique.

Si je commence, tout en suivant le texte de Rousseau, par retracer les diverses formes sous lesquelles se manifeste la relation particulière que je mets en question, il m'apparaît tout aussi opportun, cette fois pour l'élargissement du propos tel que je l'entends, de consulter également la conjoncture discursive. J'examinerai, notamment la situation passablement ambiguë des positions soutenues par Rousseau sur la question des relations entre la réflexion et l'expérience dans le développement d'une science et je les rapporterai au contexte théorique de l'époque, notamment au modèle empirique alors dominant défendu par le “parti des philosophes” et par leur chef de file, le matérialiste Diderot. Cependant, comme à mon sens, les représentations de Rousseau enveloppent, à cet égard, de grossiers paradoxes, pour ne pas dire des contradictions flagrantes si on les confronte aux principes constants, aux postulats de base de sa pensée, comme aussi l'on voit immédiatement se poser un problème de cohérence tout au long du livre V de *l'Émile*, le livre “de la femme” dans lequel Sophie fait son entrée, partant, il sera de bonne guerre de ne pas éluder non plus ce dernier problème. Du reste, ne serait-il pas tout aussi révélateur pour le type d'élucidation que je tente ici, de voir dans quelle mesure un enjeu souterrain, qu'il s'agira bien entendu de mettre au jour, un enjeu d'ordre idéologique, c'est à dire polémi-

que/politique ainsi que je le définirai, ne surdéterminerait-il pas, jusqu'à finalement les bouleverser, les représentations rousseauistes. Je pense, en particulier, à celles qui sont relatives, d'une part, aux rapports entre théorie et pratique, caractérisés *prima facie* par Rousseau comme inégaux avec l'avantage donné au premier des termes; d'autre part, au statut de Sophie sur les plans cognitif, moral et social, statut normativement qualifié par Rousseau, toujours *prima facie*, comme inférieur à celui dont jouit Émile sur ces mêmes plans?

Conduite de la sorte mon analyse débouchera, pour conclure, sur une question imprudente, je l'avoue; je la risquerai au prix de heurter l'orthodoxie rousseauiste et de réjouir celle féministe. Formulée brutalement elle revient à déclarer: plutôt qu'Émile ne serait-ce pas Sophie le véritable "homme de l'homme"? À le dire plus explicitement plutôt que chez Émile, ne serait-ce pas chez Sophie qu'il faudrait rechercher les propriétés caractéristiques de "l'homme de l'homme" accompli? Ce serait Sophie qui jouerait le mieux, au second regard (et peut-être même à l'insu de Rousseau) le rôle du deuxième et vertueux "homme de l'homme", de "l'homme de l'homme" régénéré, post-contractuel, pour ainsi parler, celui dont les nouvelles conditions de vie, morales et politiques permettraient précisément l'avènement, conditions que doit techniquement mettre en place le *Contrat Social*, inscrit implicitement, ne l'oublions pas, dans *l'Émile* tout entier, repris explicitement, pour l'essentiel, dans le livre V par la voie des deux digressions que contient ce dernier livre à propos des voyages d'Émile et du choix que celui-ci doit faire du meilleur régime du gouvernement. Je soutiendrai, en somme, que le livre V est le livre de *l'Émile* qui éclaire peut-être le plus la conception dynamique, propre à Rousseau, de l'interpénétration de champs théoriques discutés alors: l'éthique traversant le politique, la connaissance constituant un des versants de l'action, et réciproquement. À ce compte, l'équation métaphorique dont je parlais au début ne libérerait-elle pas en fait une hyperbole prophétique? la figure de l'homme du peuple combattant pour les lendemains qui chantent, avec les deux faces indissociables de l'activité révolutionnaire? Le vertueux Émile alors représenterait à l'avance la face spéculative du Citoyen à venir, Sophie sa face "engagée". Qu'on ne l'oublie pas cependant! Dans le nouvel ordre social ainsi appelé, on "forcera", selon les mots terribles du *Contrat*, Émile-Sophie "à être libre", *ergo* au bonheur!

2. Sophie, les Science(s) et les savoirs

Je voudrais examiner ici, tels qu'ils se donnent à la lecture de *l'Émile*⁽¹⁾ les aspects opposés de la relation qu'Émile et que Sophie entretiennent avec les savoirs sous l'horizon anthropologique particulier à Rousseau; je dégagerai chemin faisant les déterminations ontologiques

et praxéologiques différentes qui apparaissent devoir être reliées aux deux termes respectifs du couple mis en jeu par le “philosophe” du XVIIIème siècle.

Rappelons la distinction ontologique fondamentale que pose Rousseau, dès le *Deuxième Discours*, entre le monde l’être et le monde du paraître, c’est-à-dire entre le monde de la nature⁽²⁾ et le monde de la société. Une opposition anthropologique s’ensuivra: à chacun de ces mondes correspond respectivement un type d’individu, l’homme de la nature et l’homme de l’homme. Du point de vue gnoséologique, le monde de la nature est le monde du discours et de la pratique artificiel, opportuniste. Du point de vue moral, le monde de la nature est le monde du bien, celui de l’homme de l’homme, le monde du mal. C’est dans la perspective de ces oppositions tranchées qu’il s’agit de comprendre l’intuition théorique centrale du *Discours* agissant encore au principe de l’éducation d’Émile: l’homme est perfectible. Tout n’est donc pas définitivement joué, l’optimisme anthropologique contrebalancera le pessimisme historique: il est possible que, sous certaines conditions⁽³⁾, l’homme de la nature ne se transforme pas en homme de l’homme. Le “traité de la bonté originelle de l’homme” (O.C. I, 934) reposera alors sur ce projet de préserver la nature au sein de la culture. L’enfant n’est pas comparable à l’homme primitif décrit lors de l’évocation de la “pré-histoire” humaine dans le *Deuxième Discours*; il représente plutôt l’homme de la nature pendant “la jeunesse du monde”, pendant l’étape historique pré-contractuelle. De plus, et surtout, telle est la nouveauté dans son siècle de la thèse scientifique de Rousseau, et sa modernité, l’enfant n’est pas un petit adulte, il constitue un être à part entière aux propriétés différentes de celle de l’adulte; c’est ce dernier qui peut, sans ambiguïtés, être comparé à l’homme de l’homme, le type d’homme issu du premier contrat, de ce contrat de dupes sur lequel s’achève le *Deuxième Discours*. Comme l’Homme, cependant, jouit d’une détermination dynamique essentielle, comme il est perfectible, la tâche première du réformateur infra-lapsaire commencera par une prise en charge de l’éducation, dont le domaine réflexif rejoindra ainsi ceux de la science politique, de la sociologie et de l’anthropologie⁽⁴⁾. Dans l’*Émile*, le but du précepteur, c’est à dire de Rousseau et de sa philosophie tiendra tout entier, par conséquent, à “former l’homme naturel” (O.C. IV, 700). On fera de l’enfant un homme de la nature qui vivra en société; autrement dit, on formera un adulte qui saura identifier, suivre et préserver les règles de la nature dans le monde artificiel de la cité.

Telles sont les thèses ainsi que les prises de position qui sous-tendent les préceptes éducatifs prodigués au cours des quatre premiers livres de l’*Émile*; elles jouent très clairement la fonction de légitimation théori-

que auxquelles Rousseau les destinait. Mais avec le livre V "nous voici parvenus au dernier acte de la jeunesse" (O.C. IV, 690) d'Émile; tout ou presque va désormais changer de façon surprenante: Sophie, la compagne promise à Émile, bouleversera insidieusement la quiétude de son univers.

Le précepteur d'Émile est attentif, nous l'avons dit, à laisser l'enfant se comporter selon la nature: ceci est manifeste tout au long des trois grandes étapes qui traversent l'existence, selon Rousseau: l'être sensible, l'être actif (jugement) et l'être sensible et raisonnable. Occupons nous de la 2ème et 3ème étape et voyons comment tout s'inverse soudain avec l'entrée de Sophie sur scène. Le mot d'ordre "suivre la nature" prend avec la sexuation différente, une signification différente, le principe du primat de "l'éducation naturelle" semblant comporter des applications variées selon qu'il s'agit de la condition masculine ou de la condition féminine. La clé de cette soudaine inversion pour ne pas parler d'incohérence se trouve, croirais-je, dans un postulat rousseauiste implicitement fondé sur une conception de la nature féminine. Rousseau avance, qu'au niveau du jugement ainsi qu'à celui caractérisant l'être sensible et raisonnable, le régime d'éducation le plus approprié aux filles sera celui qui, téléonomiquement orienté par leur statut de dépendance à tous les plans, physiologique, intellectuel, moral et social, respectera les exigences de la socialisation qui est plus précoce dans leur cas que celle des garçons. À son tour, cette rapide socialisation des filles repose, sans discussion pour Rousseau, sur leur sexe: "la seule chose que nous savons avec certitude est que tout ce qu'ils (Émile et Sophie) ont de commun est l'espèce, et que tout ce qu'ils ont de différent est du sexe" (O.C. IV, 693). Sophie naît femme et reste Femme, Émile naît mâle et devient Homme. Au reste, l'éducation de Sophie n'a pas été donnée par un homme, par le précepteur d'Émile, par exemple, mais par une autre femme, sa mère; et il est fort à parier que l'enfant qu'auront Émile et Sophie sera éduqué par Émile, si c'est un garçon, Émile répètera à l'égard de son fils l'éducation qu'il a lui-même reçu de son précepteur, mais si l'enfant à naître est une fille gageons alors que ce sera Sophie qui s'en occupera⁽⁵⁾.

Ce que je tiens à souligner ici est que, d'entrée de jeu, Rousseau tient pour acquis trois choses. Premièrement, à cause de son sexe la fille a des facultés, des qualités, des défauts différents des garçons; ceci serait la loi de la nature qu'il faut constater et non pas contester. Deuxièmement, il suffira au théoricien de faire le relevé de ces différences et de s'assurer qu'on en a tiré correctement leurs implications sur le plan pédagogique, pour se déclarer satisfait: l'ordre de la nature ainsi déchiffré a été respecté avec cohérence dans l'éducation des filles. Troisièmement,

si l'éducation cognitive et morale d'Émile sera innovatrice par le fait même qu'elle s'appuie sur l'interprétation, par le précepteur, des règles de la nature, on prendra garde à ce que l'éducation de Sophie remette le moins possible en cause l'ordre culturel existant. Pourquoi cette soudaine défaillance "extensionnelle" de la doctrine de l'éducation naturelle, se demandera-t-on? S'agirait-il d'un compromis historique, avant la lettre? Cette contradiction fait signe, croirais-je, vers quelque chose qui a affaire avec une théorie informulée des rôles sociaux: Rousseau ne remettrait pas en question, dans le cas de Sophie, l'ordre sociétal patriarcal existant, non seulement parce que la "femme est diabolique", parce que la question du sexe (féminin) quoique naturelle est trop périlleuse pour être abordée sereinement par lui, mais plus profondément, plus confusément aussi, Rousseau entretient apparemment une certaine image mythique de la société et des fonctions sociales: la société devrait se construire à l'imitation de la cité antique (vertueuse), l'homme, levier du changement, y tiendrait, moyennant certains contrôles, la fonction heuristique du producteur original; la femme, pour sa part, dédouble (ou redouble) la cité-copie; imitatrice, par essence ou par éducation, la chose n'est pas très claire, elle serait dévolue aux tâches symboliques et physiques liées à son état de reproductrice. Une telle division des rôles assurerait (harmonieusement) la production et la reproduction de l'ensemble du système social. La femme est décidément du côté des arts (cf. le statut et la fonction des arts dans le *Premier Discours* ainsi que le développement que fera tantôt Rousseau sur les objets des savoirs réservés à Sophie), elle est du côté du superflu d'une culture. Pour maintenir l'équilibre de l'ordre social, la mesure de sauvegarde la plus sûre consistera alors à cantonner la femme dans l'imitation, gnoséologique et pratique; les paradoxes qui surgiront sont fonction de la situation complexe de la femme le long de ce que je propose d'appeler "l'échelle de l'imitation de la nature", le paradigme, par rapport à cette échelle, étant bien entendu constitué par la "nature". On retrouvera sur ladite échelle un premier degré d'imitation devant être réalisé par la cité naturelle; un second degré, ensuite, occupé celui-ci par "l'homme naturel"; au troisième degré ou peut-être à un sous-degré du second se meut la femme, ce mixte ambigu qui, d'une part, est copie de la cité-copie et, d'autre part, copie de l'homme-copie. De toutes manières, comme il est entendu, pour Rousseau, qu'une échelle ontologique s'entrelace à son échelle praxéologique ou épistémique, la norme de référence étant constituée dans les trois cas par sa conception de la Nature, la "femme naturelle", jouira d'une moindre dignité ontologique que "l'homme naturel". À l'éducateur restera la tâche primordiale (imitant en cela la tâche platonicienne) de veiller à ce que les copies, sous leurs aspects gnoséologiques ou axiologiques, rejoignent le paradigme, le plus fidèlement possible. Il vaudrait peut-être mieux dire, afin de respecter plus justement l'orien-

tation dynamique de la variation rousseauiste: de même que la Science (anthropologique) est l'asymptote de la Vérité, de même la philosophie de l'éducation sera l'asymptote de la Nature.

“Après avoir tâché de former l'homme naturel, pour ne pas laisser imparfait notre ouvrage, voyons comment doit se former la femme qui convient à cet homme” (O.C. IV, 700). Sophie sera cette femme choisie par le précepteur pour Émile selon les critères de convenance avec les lois physiques et morales de la nature, évoqués tout à l'heure. Elle doit, du point de vue de sa formation “être femme comme Émile doit être homme” (O.C. IV, 692). Les oppositions éducationnelles, dues en premier lieu à la sexuation, se conforteront de la thèse générale de Rousseau qui veut que “les différences physiques influent sur le moral” (O.C. IV, 693).

Au niveau d'abord de l'être sensitif, Rousseau relève trois différences physiques influant sur “les rapports moraux” (O.C. IV, 693) de l'être masculin et de l'être féminin. Ces rapports se résumeront, on le voit dans le texte, à être des rapports de pouvoir; leur économie est régie par la logique dialectique des rapports entre le maître et l'esclave, si bien analysée ultérieurement par Hegel. Le premier temps de la relation de domination voit la prééminence de l'homme: l'homme étant fort, la femme faible (*ibid*), il appartiendra à l'homme d'être actif et de vouloir, à la femme d'être passive et de “résister peu”; dans le deuxième temps de la relation, la femme commence à renverser la “subjugation” à laquelle elle est destinée physiologiquement en cultivant l'art de plaire attaché “naturellement” à ce dernier état. C'est enfin l'*aufhebung*: l'homme est le plus fort dans l'absolu mais il n'est dominant, il n'est “le maître qu'en apparence” (O.C. IV, 695); en fait il dépend du plus faible, de la femme dominée objectivement qui agit comme une limite à son comportement. “Une invariable loi de la nature” (*ibid*) et non pas une convention polie, fait que la femme “a plus de facilité d'exciter les désirs que l'homme de les satisfaire” de telle sorte que l'homme finit par “dépendre... malgré qu'il en ait du bon plaisir de l'autre, et le contraint de chercher à son tour à lui plaire pour obtenir qu'elle consente de chercher à son tour à lui plaire.” (O'C' IV. 696).

Au niveau de cette étape où joue les premières comparaisons et les premières oppositions entre l'homme et la femme, il faut remarquer deux formes du glissement de l'état de nature à l'état de culture, glissement qui s'opère par le biais de “l'effecteur” féminin. La première se manifeste au moment de l'interaction qui est décrite entre la femme et l'homme. Interaction inévitable dès lors que Rousseau a convenu, avec la Bible, “qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul” (O.C. IV, 692)

et qu'ainsi le premier lien social, le premier lien avec l'autre est établi. Dans cette interaction qui ne relève plus du strict domaine naturel, c'est la femme qui, à défaut de mener le jeu de la relation décrite ci-dessus, le maintient. Il y a continuité entre caractéristiques physiologiques et morales de la femme et ses fonctions dans l'institution conjugale et familiale. La deuxième forme de glissement relève d'un transfert de valeurs: ce qui dans le comportement ou la constitution de Sophie était, naguère, dans le cas masculin, affecté d'une valence négative parce que ressortissant au domaine social, réintègre le domaine de la nature et, du coup, change d'indice axiologique pour se voir désormais affecté d'une valence positive. Tout ce qui nous pouvons subsumer, par exemple, sous le terme grec commode de *métis*, de la ruse intelligente vis à vis de l'environnement, les moyens de l'empirie, en fait, ou, sous un autre aspect, les stratégies du faible et du dominé, tout ce qui, en somme, est habituellement dénoncé par Rousseau comme appartenant au domaine exécrationnel où se meut l'homme de l'homme, l'homme social, se voit tout à coup valorisé à l'opposé, dans le cas féminin; valorisé comme étant "bel et bon" puisque cela est dicté par la loi naturelle en général, par la constitution féminine en particulier, et que "tout est bon qui sort des mains de l'auteur des choses". Une seule loi donc pour être "bien guidé": suivre "les indications de la nature. Tout ce qui caractérise le sexe doit être respecté comme établi par elle" (O.C.IV,700). La nature, même au féminin, ne se trompe pas, ce qui était tantôt défaut devient qualité: "La ruse est un talent naturel au sexe, et persuadé que tous les penchants naturels sont bons et droits par eux-mêmes, je suis d'avis qu'on cultive celui-là comme les autres." (O.C.I.V,711).

Qu'en est-il maintenant des oppositions entre nature masculine et nature féminine, au niveau de l'être intellectuel? L'homme empêchera-t-il, demande Rousseau, la femme de rien sentir, de rien connaître? Rapportons-nous encore sur ce point à la Nature. Celle-ci veut que les femmes "pensent, qu'elles jugent, qu'elles aiment, qu'elles connaissent..." (O.C. IV, 702) Sophie apprendra donc "beaucoup de choses" mais attention, elle apprendra "seulement ce qu'il leur convient de savoir". (*ibid*). On assistera, dans le texte, à une véritable "déduction" de l'apprentissage cognitif féminin à partir d'une double contrainte, celle d'ordre physiologique se combinant à la contrainte sociale (ou plutôt naturelle, comme Rousseau vient de le restaurer) de la primauté masculine: il s'agit de la docilité féminine vis à vis des hommes et de leur assujettissement à leurs jugements (O.C. IV, 710)

Les savoirs qu'on autorisera chez Sophie et dont on veillera à lui donner la maîtrise sont, en premier lieu, les savoirs techniques propres à maintenir la cellule conjugale et le "bonheur des hommes"; ceci en

conformité avec le postulat initial voulant que “la femme” reçoive une formation “qui convient à l’homme naturel” (O.C. IV, 700). La “première culture est celle du corps”, commune “aux deux sexes”, mais “l’objet de cette culture est différent”. Émile est décrété par Rousseau en rapport direct avec la nature; il développera ses forces alors que Sophie, plus éloignée qu’Émile de l’état de nature, en raison de sa “faiblesse” développera les “agréments” (O.C. IV, 704) reliés à la culture du corps. Notons au passage l’arbitraire du postulat implicite sous-jacent à l’argumentation: Être fort est plus “naturel” qu’être faible. Les femmes cultiveront l’art de “la parure”, de la “couture”, de la “broderie”, de la “dentelle”, le “chant”, la “danse” (O.C. IV, 706-706).

La deuxième culture dont le “discours” constitue la base naturelle a pour objet le rapport à l’environnement naturel ou social ainsi que nos moyens d’expression et de jugement, à cet égard. Si “les formes communes” du discours chez la femme et l’homme doivent être celle “de la vérité” (O.C. IV, 718), une finalité différente en orientera l’exercice. L’homme préoccupé seulement de la chose sur lequel il se penche, limitera son discours à “dire ce qu’il sait” (*ibid*). La femme, pour laquelle s’intercale derechef dans son rapport à la vérité un élément hétéronome, savoir, l’effet de son discours vis à vis du jugement de l’homme, comme on l’a vu précédemment lorsqu’il s’agissait de la culture du corps et de l’effet produit par le corps paré, la femme, donc, dira “ce qui plaît” (*ibid*); Rousseau la décrit comme devant se préoccuper davantage de l’apparence de son discours devant les yeux de l’autre, devant les yeux de l’homme que du discours lui-même. Elle est toujours en spectacle, en représentation, et son discours ne saura jamais être désintéressé, étranger à l’effet produit. La métaphore rousseauiste le signale assez: “La bouche et les yeux ont chez elle la même activité et par la même raison” (O.C. IV, 718). À cette différence relative aux limites du discours s’ajoutent la différence de contenu: les “choses utiles” pour l’homme, les “agréables” pour la femme ainsi que des principes différents de mobilisation discursive. L’homme “pour parler a besoin de connaissance”, la femme “de goût” (*ibid.*).

Insistons sur cette dernière opposition caractérisant le goût comme principe déterminatif du jugement dans le discours féminin. Au livre IV, Rousseau traite du goût à propos de l’éducation intellectuelle d’Émile. Voici la définition qu’il en donne: “Le goût n’est que la faculté de juger de ce qui plaît ou déplaît au plus grand nombre” (O.C. IV, 671). Rousseau fait de plus remarquer (*ibid*) que le goût, s’il est naturel à tous les hommes dépend aussi du climat, de la société, etc... Il situe la genèse de ladite faculté dans le “commerce” qui s’établit entre les deux sexes et son domaines d’exercice dans les mondes physique et moral. Rous-

seau sur les conditions sociales de l'apparition et du développement du goût rejoint ici les opinions des "philosophes", ses ennemis théoriques, et en particulier de celles de l'auteur de l'article "goût" dans le tome VII de *l'Encyclopédie*. Cet article se termine notamment ainsi :

"Il est de vastes pays où le goût n'est jamais parvenu; ce sont ceux où la société ne s'est point perfectionnée, où les hommes et les femmes ne se rassemblent point, (...). Quand il n'y a pas de société, l'esprit est retréci, la pointe s'émousse, il n'a pas de quoi se former le goût..."⁽⁶⁾

Alors que dans le livre IV de *l'Émile* Rousseau ajoutait qu'il fallait, au chapitre du goût, s'adresser aux femmes pour les "choses physiques", aux hommes pour les "choses morales", la distinction entre les deux mondes passant par la distinction entre le jugement des sens (où excellent les femmes) davantage rattaché au monde physique, et le jugement de l'entendement (plus spécifique aux hommes) rattaché au monde moral, on voit, cependant, au livre V l'homme exclu de la sphère du goût. Cette incohérence logique, à propos de spécifications aussi significatives, semble être, d'une part, la rançon que doit payer Rousseau pour autoriser sa dénégation tout au long du livre V de la proximité à la nature de la femme, proximité qui se révèle bien plus grande, quoiqu'il en ait, chez Sophie que chez Émile et ceci en dépit de la socialisation "innée" de la femme; d'autre part, la distinction entre la nature et les objets dissemblables de la Raison féminine et masculine, distinction que fera plus loin Rousseau dans le livre V, semble ainsi se préparer au livre IV par le biais de la digression sur le goût.

Rousseau écrit: "La raison des femmes est une raison pratique qui leur fait trouver très habilement les moyens d'arriver à une fin connue, mais qui ne leur fait pas trouver cette fin" (O.C. IV, 720). Du point de vue de la relation à la connaissance en général, le rôle de la raison pratique n'est pas entièrement négligeable pour Rousseau qui se lance dans une image comparant la vue et le tact et selon laquelle "la femme est l'oeil et l'homme le bras" (*ibid.*). La métaphore prend sens dès lors qu'on songe à une analogie entre le pacte "conjugal" relatif à la complémentarité nécessaire des méthodes de connaissance et le pacte social relatif à l'interconnexion d'acteurs sociaux transparents l'un à l'autre. La conjonction entre les deux formes de raison donnerait un sujet original de la connaissance sachant combiner harmonieusement les jugements visuels et tactiles, "une personne morale", comme le dit Rousseau, analogue à "la volonté générale" du *Contrat*, le "sujet" de la praxis, sur le plan politique. Rousseau termine enfin cette portion de son argumentation en ajoutant une distinction supplémentaire relative au type

d'“esprit” différent de la femme et de l'homme: celui-ci à tendance à remonter aux principes, celle-là s'applique aux détails (*ibid.*). L'harmonie règnera pour autant que chacun des types d'esprit “suit l'impulsion de l'autre, chacun obéit et tous deux sont les maîtres”. (*ibid.*)

Un point de rupture dans le texte: “J'en ai trop dit jusqu'ici peut-être...” (O.C. IV, 730) éclatera immédiatement après les considérations sur le genre de religion qui convient à la femme. En cette matière, la *mimésis* de l'activité d'autrui, caractéristique générale de la condition féminine, atteint de si grandes proportions que sa dissolution ne saura plus tarder. Sophie, déjà sensible aux préjugés publics ou au regard des hommes, est ici véritablement asservie à “l'autorité”, sa “croyance” devant n'être qu'un calque de “l'opinion publique” (O.C. IV, 721). Sophie croira comme sa mère ou, à défaut comme son mari; sa religion sera la répétition des dogmes de la religion civile⁽⁷⁾. La contradiction avec les quatre livres précédents, et avant *l'Émile*, la contradiction avec le *Deuxième Discours*, qui condamnent tous deux la soumission à l'opinion, est ici trop flagrante pour que Rousseau puisse la résorber et maintenir sans compromissions le primat de la règle de l'opinion dans l'éducation de la “femme naturelle”. Rousseau se sortira de l'impasse au moyen d'une thèse originale que je résume ainsi: La Raison féminine est telle qu'elle est capable d'arbitrer entre “le sentiment intérieur” et l'opinion. (cf. O.C. IV, 730 à 736). Comment arrive-t-il à l'étayer?

Le sentiment intérieur est, pour Rousseau, le nom de la conscience (cf. au livre IV les passages qui développent la doctrine dite du Vicaire Savoyard). Elle naît avec nous; c'est la règle suprême de nos activités et la condition de notre autonomie. Rousseau a soutenu constamment dans toute son oeuvre qu'elle se confond ainsi avec notre liberté, qui est, pour lui, la marque même de l'homme. Il a pu écrire, par exemple, que “renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme” (O.C. III 356). En revanche, le sentiment “extérieur”, si l'on veut, l'opinion est un élément hétérogène qui naît avec l'être-en-société. Le préjugé, la manifestation discursive de l'opinion constitue de la sorte un guide postérieur à celui que forme le sentiment intérieur. Le préjugé doit lui céder le pas sinon notre autonomie risque d'être menacée et nous tomberons dans une aliénation qui sera proportionnelle aux pertes subies par notre autonomie. L'équilibre entre les “deux guides”, entre les facteurs contraires de notre autonomie et de notre hétéronomie possible, sera maintenu par le développement d'une faculté, seconde par rapport au sentiment: la raison. Le principe du magistère de la raison peut alors être rétabli⁽⁸⁾.

Deux questions sont à ce moment posées par Rousseau; leur résolution va éclairer le problème général de la nature de la raison féminine ainsi que du type des savoirs auxquels il conviendra, politiquement parlant, que les femmes s'appliquent. Citons les termes de Rousseau:

“Les femmes sont-elles capables d'un solide raisonnement? Importe-t-il qu'elles le cultivent? Le cultiveront-elles avec succès? Cette culture est-elle utile aux fonctions qui leur sont imposées, est-elle compatible avec la simplicité qui leur convient?” (O.C. IV, 730)

Je rappelle, de plus, que, selon ce qui a été précédemment soutenu par Rousseau, les femmes sont maîtresses dans le jugement de goût, c'est à dire dans cette forme de jugement permettant l'évaluation des divers objets qui sont le fruit de la vie en société, “artefacts” ou comportements. À cette occasion, on avait pu voir déjà que si l'opinion était susceptible, à tous coups, de corrompre les hommes, la femme, elle, faite pour plaire, savait s'en accomoder, jouer avec le danger et combiner harmonieusement (et donc, pour Rousseau, vertueusement) opinion et sentiment intérieur pour régler sa connaissance et son action. L'opposition est nette: on nous présente, d'une part, un Émile tel qu'il loit être selon les principes de “l'éducation naturelle” mais qui, imparfaitement protégé par une raison pataude, se montre gauche par rapport à l'arbitrage entre les domaines respectifs des jugements de la conscience et de l'opinion, arbitrage qu'il s'avère nécessaire de mener dans la vie en société; d'autre part, une Sophie, tout autant “femme naturelle” par définition, qu'Émile: elle apparaît telle qu'on la rencontre actuellement dans la cité et sait, sans rien perdre de sa séduction, distinguer avec grâce entre autonomie et hétéronomie par cette faculté supérieure qui lui permet de juger du jugement et des juges.

Rousseau montre le caractère “composé” de la raison masculine et soutient que chez la femme la raison est en quelque sorte moins “composée” (O.C. IV, 731). De toutes les facultés humaines la raison qui “n'est pour ainsi dire qu'un composé de toutes les autres” est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard. La différence entre la raison masculine et la raison féminine passe par le degré de sa composition. Il y aurait deux facteurs de “simplicité”: la raison, chez la femme, serait plus intuitive que raisonnante, si l'on peut dire, et moins spéculative que pratique. Le résultat de cette composition “simple”, de la raison chez la femme la rend plus proche de la Nature que la composition de la sienne ne le permet à l'homme. Dans les rapports humains, dans les rapports sociaux, la femme est égale et même supérieure à l'homme par tout ce qui forme sa “science”: “la présence d'esprit, la pénétration, les observations fines” (O.C. IV, 734).

L'argumentation n'est cependant pas entièrement cohérente puisque pour Rousseau il y a infériorité naturelle de la raison par rapport au sentiment: n'a-t-on pas pu lire, en effet, dans le *Deuxième Discours* que celui qui pense est dépravé? Il faut, je crois, ramener en-deçà ou au-delà de l'*Émile* et s'adresser à la philosophie rousseauiste de l'histoire pour démêler quelque peu l'écheveau embrouillé de sa pensée au sujet des caractéristiques de la raison en général, de la raison féminine, en particulier, de la place que la femme occupe dans la société et de la culture qu'elle doit recevoir. Dans un état simple de leur développement, l'homme et la femme se passent de la culture, cependant l'espèce humaine est "sociable par sa nature", d'une manière ou de l'autre, la société s'instituera et, avec elle, les différentes formes de l'interaction sociale. Que faire sinon en prendre acte au niveau d'une théorie de l'éducation, répéter que "l'essentiel est d'être ce que nous fit la nature" (O.C. IV, 736) et consacrer ce partage des savoirs consécutif aussi bien au nouvel état de "l'homme naturel" qu'aux deux versants du développement inéluctable de sa raison, développement lié peut-être au développement du discours, si l'on songe à la théorie du langage chez Rousseau. Quoiqu'il en soit, la raison masculine, dans l'*Émile*, est donnée comme plus liée à "l'ameublement du monde", aux choses et à leurs mécanismes que la raison féminine; la raison masculine est, par conséquent, caractérisée par deux traits généraux: elle est "scientifique" (selon le modèle des "sciences exactes") et spéculative. C'est pourquoi Rousseau dira que la découverte des principes et la généralisation sont le fait des hommes. En revanche, comme la raison féminine apparaît liée aux êtres sociaux et à leur rapports, les tâches d'observation ainsi que de mise en application des principes (trouvés par les hommes) seront plus adéquatement remplies par les femmes:

"La recherche des vérités abstraites et spéculatives, des principes, des axiomes dans les sciences, tout ce qui tend à généraliser les idées n'est point du ressort des femmes: leurs études doivent se rapporter toutes à la pratique; c'est à elles à faire l'application des principes que l'homme a trouvés, et c'est à elles de faire les observations qui mènent l'homme à l'établissement des principes". (O.C. IV, 736).

Quel sera alors l'apanage scientifique de Sophie? À l'étude de quels objets la raison féminine, caractérisée comme raison pratique tournée vers l'humain et les productions humaines pourra-t-elle s'appliquer? Rousseau répond à ce sujet que la femme manque trop de "justesse et d'attention" pour réussir dans les "sciences exactes". En revanche, ce sont les "sciences sociales", si on me passe cette expression, qui conviendront le mieux à son type d'esprit et à ses méthodes de connaissance; de plus, j'y reviendrai tout à l'heure, c'est le "concours" de la raison

masculine et de la raison féminine qui produire “la science la plus complète que puisse acquérir de lui-même l’esprit humain, la plus sûre connaissance, en un mot, de soi et des autres qui soit à la portée de notre espèce” (O.C. IV, 736) et qui, bénéfice supplémentaire que tait cependant Rousseau, profitera le plus à la paix sociale. Rousseau délimite ainsi le champ “scientifique” de la femme, il dit: “Toutes les réflexions des femmes, en ce qui ne tient pas immédiatement à leurs devoirs, doivent tendre à l’étude des hommes ou aux connaissances agréables qui n’ont que le goût pour objet” (O.C. IV, 736-737).

L’“étude des hommes” comprend l’étude de la société, de ses institutions, de ses usages, de ses préjugés ainsi que des individus qui la composent, c’est-à-dire l’étude du “coeur” et de “l’esprit” humain. Rousseau a soin de préciser qu’il ne s’agira pas d’une réflexion “par abstraction” au sujet de “l’esprit de l’homme en général” mais bien d’une étude “de l’esprit des hommes qui l’entourent”, c’est une première spécification qui délimite le lieu des observations; “de l’esprit des hommes auxquels elle est assujettie soit par la loi soit par l’opinion” (O.C. IV, 737), en est une deuxième qui détermine la relation du sujet du savoir à l’objet de son savoir. On remarquera, eu égard à cette deuxième spécification, qu’il s’agit d’une curieuse situation “scientifique”, pour le moins, que celle où l’objet du présumé savoir est, sous un autre rapport (politique et culture), le maître de celui qui l’étudie! La première spécification laisse indiquer quant à elle, le caractère non-médiatisé de l’approche. La femme agissant par observation, étudie directement en effet les êtres sociaux qui l’entourent. “Le monde est le livre des femmes” (*ibid*). C’est donc dans la vie sociale elle-même que la femme “trouvera” les éléments d’une psychologie, d’une politique, d’une morale “expérimentale”, comme la qualifie justement Rousseau, éléments dont elle devra laisser la systématisation ultérieure à l’homme qui agit, lui, “par raisonnement”.

Il est claire que pour Rousseau la division des tâches s’avère nécessaire pour l’avènement de cette science qui lui semble, depuis le *Deuxième Discours*, la plus urgente des sciences à établir de même que la plus utile au genre humain: l’anthropologie qui englobe, à ses yeux, ce qui nous appellerons la sociologie et la psychologie. Cette division ne se fait pas au hasard: le rapport à la connaissance est fonction pour lui du tour d’esprit; l’homme “a plus de génie”, il aura la part du théoricien, la femme “a plus d’esprit”, elle recueillera les données empiriques, elle fera, pour ainsi dire, dans la science appliquée de l’Homme. Ceci accordé en ce qui concerne le rôle de la femme, ou plutôt en ce qui concerne la figure de la raison féminine dans l’entreprise scientifique, peut-on penser, à suivre le portrait de la femme (savante) tel que se le représente

Rousseau, une Sophie possède les qualités traditionnellement associées, à l'époque, et encore de nos jours, à "l'esprit scientifique"? D'après les critères (ou les standards) de Rousseau, je crois que la réponse est négative: Sophie ou la femme n'est pas une "vraie" scientifique. De toutes façons le lit de Rousseau est fait: il dit bien de Sophie qu'"elle a l'esprit agréable sans être brillant et solide sans être profond" (O.C. IV, 749). En d'autres termes, la femme est avant tout une femme du monde, dans le double sens social (contemporain) et métaphysique-moral (pascalien) du terme. La femme, pour Rousseau, est condamnée à l'extériorité, au dehors: non seulement "le monde" (c'est à dire, dans le contexte, la société) est son unique "laboratoire", son seul "corpus" mais c'est aussi que son tour d'esprit ne la prédispose pas à s'élever à la généralisation ni à l'abstraction. Elle ne se montre pas capable d'enfanter ce genre de principes a priori exigés par Rousseau pour mettre en branle la recherche et pour l'orienter. Une étape (et même plusieurs, si on se rappelle les défaillances de Sophie évoquées plus haut, notamment son incapacité à systématiser) dans le processus scientifique au complet se dérobera toujours devant elle. Enfin, le "désintéressement" scientifique lui fait défaut: la "morale expérimentale" dont lui fait crédit Rousseau, ne voit le jour que parce que la femme est "assujettie" aux hommes. Sa science, conservons pour l'instant la distinction althussérienne classique, n'est qu'idéologique, tout au plus pragmatique: elle s'en sert, faible et dominée comme elle est décrite par Rousseau, comme d'une arme pour alléger son asservissement et tourner ses connaissances au profit de son émancipation: "La femme, qui est faible et qui ne voit rien au dehors (ce terme par opposition ici aux lignes précédentes du texte qui font état du plus grand nombre d'objets physiques et matériels que l'homme "voit" et qu'il est susceptible de manipuler) apprécie et juge les mobiles qu'elle peut mettre en oeuvre pour suppléer à sa faiblesse, et ces mobiles sont les passions de l'homme" (O.C. IV, 737). Et si sous l'angle, disons, de "résussite de l'entreprise", Rousseau prévoit le succès, c'est en raison des différences mêmes d'esprit: "Sa mécanique à elle est plus forte que la nôtre, tous ses leviers vont ébranler le coeur humain" (*ibid*).

Tout compte fait, la raison féminine n'est pas seulement pratique, elle est pragmatique et politique. Pourquoi lui faut-il connaître le "coeur et l'esprit" de ses maîtres, pourquoi doit-elle étudier "leurs discours", "leurs actions", "leurs regards", "leurs gestes"? (*ibid*). Ce n'est pas tant pour lui plaire et pour lui obéir plus agréablement que pour se plaire à elle, ce n'est pas tant pour concourir au développement de cette science de l'homme à fonder que pour la détourner selon ses intérêts; et ses intérêts sont ceux dictés par sa volonté de puissance, soutenus par son désir de renverser la domination. À ce niveau gnoséologique et "scientifi-

que” qui répond subtilement au niveau praxique et “phénoménologique” où s’exerçait la dialectique du pouvoir reportée dans les pages précédentes, Sophie étudiera les hommes parce que ses stratégies empiriques (sa science?) lui fourniront les moyens pour les circonvenir le plus efficacement, pour savoir, comme l’écrit Rousseau, “leur donner les sentiments qu’il lui plaît, sans même paraître y songer” (*ibid*).

3. *L’Émile et l’Interprétation de la nature*⁽⁹⁾

Les historiens de la révolution intellectuelle et scientifique au dix-huitième siècle enregistrent comme le thème majeur de l’idéologie des Lumières, le développement de la pensée scientifique de la nature qui s’identifie alors avec le développement de la pensée philosophique naturelle. Diderot, chef de file du “parti de Philosophes”, dédie de manière symptomatique son ouvrage, *L’interprétation de la nature* (1753), dont les thèses sont tributaires du modèle d’explication des sciences expérimentales naissantes, “aux jeunes gens qui se disposent à l’étude de la philosophie naturelle”. Cette oeuvre, poursuivant explicitement sur le terrain de la réflexion épistémologique, le combat idéologique et politique de “encyclopédistes”, entend contribuer ainsi au triomphe de la “grande révolution théorique” qu’annonce précisément *L’interprétation*, (Pensée V); autrement dit, entend appliquer l’exemple newtonien aux domaines croisés de la physique expérimentale et de l’histoire naturelle et en tirer les conclusions philosophiques aptes à fonder une nouvelle vision du monde. Avec *L’Interprétation*, Diderot verse donc trois pièces au dossier: une doctrine, le matérialisme; une méthodologie; un programme de recherche. Je n’exploiterai que certains aspects doctrinaux et méthodologiques de la pensée de Diderot, me limitant à ne rapporter que les propositions les plus significatives du point de vue de la confrontation que je tente ici entre le discours “épistémologique” de *L’Interprétation* et celui impliqué par *L’Émile*. J’entends ainsi donner corps à mon hypothèse de départ, savoir, la relation au(x) savoir(x) qu’entretiennent, de manière opposée, Émile et Sophie respectivement, serait à déchiffrer à l’intérieur du champ conceptuel particulier où Rousseau inscrit chacun des termes de la relation ainsi que la relation elle-même.

J’ai déjà fait remarquer, au long des pages précédentes, en quel sens les pôles constitutifs du champ en question étaient d’une part, la nature, d’autre part, la culture et comment dans l’univers discursif de *L’Émile*, ils sont dans un rapport antinomique. J’ai alors proposé une lecture possible des activités des deux principaux protagonistes évoluant dans ce champ conceptuel en tant que sujets de la connaissance: l’opposition (dialectique?) entre nature et culture serait relayés, à ce niveau épistémique, par le jeu opposé de figures contrariées de la Raison, Émile

symbolisant la raison “pure” et Sophie la raison pratique. À ce stade de l’analyse, on voit cependant apparaître clairement trois au moins des paradoxes dont je faisais état au commencement: a) aux yeux de Rousseau, Émile autant que Sophie sont un homme et une femme “naturels” mais toujours selon lui, Émile, moins proche de la nature que Sophie à plusieurs égards, accomplirait pourtant mieux le “type-idéal”; b) Rousseau réunit ses deux héros à la poursuite du savoir par leurs activités complémentaires, mais deuxième paradoxe, il donne le pas, sous ce rapport, à la raison masculine intellectuelle d’Émile sur celle féminine, plus intuitive et plus sensible de Sophie alors que, de manière générale, on sait qu’il privilégie le sentiment ou du moins pose que la raison est seconde; c) si le problème central est bien de penser les déterminations d’une éducation rendant compatible ce qui semblait disjoint, la vie dans l’état de la nature et la vie dans l’état de la société, Sophie, formée par sa mère, semble réussir cette intégration plus avantageusement qu’Émile, éduqué pourtant par le précepteur, c’est-à-dire le porte-parole officiel de Rousseau; c’est le troisième paradoxe (gros par ailleurs de sous-paradoxes) qui peut ainsi être relevé.

Avant d’en arriver, en fin de parcours, à proposer une thèse qui renvoie à une surdétermination idéologique (polémique-politique) l’élucidation de ces paradoxes, thèse que je donnerai en conclusion sans la discuter plus avant en raison des limites d’un article déjà trop long, je voudrais maintenant examiner de plus près la valeur ontologique et l’effet idéologique dont Rousseau charge le concept de nature. Dans son système conceptuel, en effet, la nature est, on le sait, le concept éminent qui gouverne tous les autres. C’est pourquoi je pense que le problème de la conquête du ou des savoirs tel qu’il se pose dans *l’Émile*, avec le cortège de paradoxes que nous venons de mentionner relatif au statut respectif d’Émile et de Sophie, gagne maintenant à être envisagé à la lumière des enjeux ontologiques et idéologiques qui sous-tendent les thèses rousseauistes à propos de la nature. La comparaison avec celles de Diderot, du même point de vue ontologique et idéologique ne me semble pas superflète, ne serait-ce que comme je viens de la rappeler au début de cette section, l’idée de nature a tenu, à travers toutes les Lumières, le rôle de ces idées-clef autour desquelles les controverses théoriques et politiques ont battu leur plein. Le détour comparatif que je prends me semble justifié, d’abord en regard de la conjoncture discursive immédiate: Rousseau prend lui-même explicitement dans *l’Émile* le contre-pied de la perspective défendue dans *l’Interprétation* par Diderot, définissant ainsi par opposition ses propres positions au sujet de la nature; ensuite, et surtout, en regard de la conjoncture discursive d’ensemble: la présentation des thèses de Diderot qui travaille à l’intérieur du modèle d’explication alors dominant aura comme premier avantage de situer cel-

les de Rousseau, qui met de l'avant un modèle largement plus marginal; comme second avantage, concomitant au premier, cela permettra de préciser voire d'approfondir, la conception que se fait Rousseau des rôles respectifs d'Émile et de Sophie, sur la scène de la recherche scientifique.

On n'a guère besoin de fouiller longtemps pour rendre manifeste la nature de la fracture ontologique séparant Diderot de Rousseau ainsi que l'effet idéologique dont elle est accompagnée: le clivage entre les deux philosophes apparaît dans toute son ampleur aussitôt que l'on confère leur interprétation (précisément!) respective de la "nature", je veux dire aussitôt que l'on relève, en amont, les postulats différents au sujet de la réalité subsumée sous ce terme par Rousseau et par Diderot, que je prends, je le répète, comme le chef de file de la tendance "encyclopédiste" et, en aval, les effets dans leur discours respectif de la fonction polémique-politique⁽¹⁰⁾ assumée par cette représentation symbolique différente de la nature et de l'homme naturel.

Diderot, résumons massivement les déterminations ontologiques de son modèle d'explication⁽¹¹⁾, propose une conception matérialiste moniste - et athée - de la nature. Les postulats philosophiques dont il part s'appuient sur les recherches des chimistes et des physiologistes contemporains et déterminent sa définition des phénomènes physiques et sociaux. Diderot pose une seule réalité: la nature dont l'homme est une production. L'univers est fait de matière et de mouvement, sa marche est réglée par la chaîne des causes et des effets. À la limite, le mouvement n'est pas une propriété de la matière mais sa constitution même. Il est inutile, vu l'impuissance de l'expérience à cet égard, de chercher l'origine du mouvement ou celle de la matière: tous deux sont co-éternels. Matière et mouvement expliquent tout. La thèse de l'unité de la nature, unité du monde physique et de l'homme, doit être reliée à ce matérialisme moniste.

"On reconnaîtra, dans la nature, lorsque la physique expérimentale sera plus avancée que tous les phénomènes, ou de la pesanteur, ou de l'élasticité, ou de l'attraction ou du magnétisme, ou de l'électricité, ne sont que des faces différentes de la même affection..." (*Interprétation, Pensée XLV*).

Cette thèse de l'unité de la nature sert aussi à établir l'universalité du déterminisme et l'absence concomitante de hasard: "L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée du tout" (*ibid. Pensée XI*). Et encore: "Si les phénomènes ne sont pas enchaînés les uns aux autres, il n'y a point de philosophie..." (*ibid. Pensée XVIII*). *Le rêve de d'Alembert* ⁽¹²⁾ approfondit la notion fondamentale de matière

ainsi que l'idée féconde de niveaux d'organisation matérielle. La matière est énergie, momentanément retenue et comprimée. Diderot démontre à d'Alembert dans cet exposé dialogué d'un matérialisme énergétique, qu'entre l'animal et lui, il n'y a de "différence que dans l'organisation", que la sensibilité "est propriété générale de la matière", ou - par concession à l'épicurisme antique - "un produit de l'organisation" (*Rêve*, p. 17). La pensée est une propriété de l'être organisé, une "fonction de cette parcelle particulièrement complexe de la matière qui est appelé cerveau humain" (*ibid*, p. 19). La distinction que fait Diderot des degrés qualitatifs de la matière lui permet de fonder sa théorie de la connaissance, le sensualisme matérialiste. Toute autre formule nous dit Diderot n'est que "galimatias métaphysico-logique", par contre en énonçant que la sensibilité n'est pas de la matière, qu'elle en est une propriété "nous ne faisons qu'énoncer des phénomènes conjoint... phénomènes qui nous sont connus par l'expérience" (*ibid*, p.20).

On retrouve dans l'idée de nature au dix-huitième siècle le dosage de deux éléments: réel et idéal, fait et droit, positif et normatif qui se trouvent à l'origine des fonctions idéologiques principales de cette idée, fonction répressive, fonction lénitive, fonction offensive-critique. C'est surtout la valeur critique de l'idée de nature qui sera exploitée dans l'offensive théorique et anti-cléricale alors menée avec ses enjeux de changement institutionnel et de renversement des alliances politiques internes entre les divers "états" de la société. Pour *l'Encyclopédie*, et en particulier pour Diderot, en prenant la nature comme base du modèle d'explication, au lieu de l'hypothèse Dieu ou de la providence, et en la redéfinissant pour la purger de toute dimension mystique ou religieuse, il s'agit de combattre toutes les formes de dogmatisme et d'intolérance conceptuelles ou politiques, de dénoncer toutes les sources d'erreur et de tyrannie. Dans la dédicace de *l'Interprétation*, et sous l'épigraphe d'un vers de Lucrèce, qui appelle l'homme à se délivrer des terreurs et des ténèbres enfantés par l'ignorance et la superstition grâce aux lumières de la raison, Diderot écrit: "Aie toujours présent à l'esprit que la nature n'est pas Dieu, qu'un homme n'est pas une machine, qu'une hypothèse n'est pas un fait".

Les postulats naturalistes de la philosophie de Diderot lui font proposer un humanisme athée résolument rationaliste, hostile à toute idée de transcendance. C'est dans ce monde-ci que l'homme pense et travaille, c'est cette société-ci dans laquelle il vit, qu'il essaie de transformer et de purger des forces qu'il juge négatives: la superstition, l'intolérance, le fanatisme. L'"homme naturel" de Diderot sensible aux possibilités de l'action humaine croit au progrès et à la puissance dynamique d'une raison tendue par les ressorts d'un eudémonisme social.

Il a une vision optimiste de l'histoire: il pense que le développement des Lumières provoquera les changements sociétaux et idéels pour lesquels il combat, la fin de la "tyrannie" politique, la liberté, l'égalité, le bonheur laïque. Ouvrage heureux de la nature, l'homme ne saurait "dégénérer" du fait de l'institution sociale, comme le pense Rousseau: il n'y a pas de coupure ontologique ni d'opposition scientifique ou politique entre l'état de nature et l'état de société, seulement un passage naturel, voulu par les lois de l'évolution que l'espèce humaine franchit et dont l'idée de progrès et l'idée de sociabilité naturelle suffisent à rendre compte. La grande leçon qu'administre le matérialisme moniste de Diderot est que système de la nature et système social ne sont plus à distinguer. Les relations entre monde de la nature et monde de la culture, entre monde physique et monde moral régis par un déterminisme identique ne peuvent être conflictuelles car les lois qui les ordonnent sont les mêmes. L'appareil catégoriel de Diderot, des "encyclopédistes" est étranger à la vision historique de Rousseau qui se déploie encore, ainsi qu'on l'a fait remarquer ⁽¹³⁾ selon le schème ternaire chrétien (l'éden, la chute, la rédemption); c'est en grande partie la rétention chez Rousseau de ce dernier schème qui lui fait substituer le concept religieux de régénération à celui rationaliste de progrès et soutenir son argumentation à coups de paradoxes ou d'antinomies non résolues entre nature et culture, entre lois naturelles et lois contractuelles. La "lumière naturelle" qui signifie tout bonnement, lorsqu'elle est invoquée par Diderot, la raison humaine orientée par "l'utile" et les nécessités pragmatiques est chargée de veiller au triomphe de la philosophie naturelle et de l'explication scientifique, déterministe et expérimentale; sa fonction est d'éluider les lois de la nature, c'est-à-dire rendre compte de ses mécanismes comme des rapports entre tous les êtres composant le champ du savoir et de l'action. La politique est, à ce compte, naturelle au même titre que les sujets ou les objets des sciences. Le vrai et le bien sont fondés sur l'unité de la nature matérielle autonome et sensible, sur l'expérience et la nécessité pratique. Être homme, puisque telle est en définitive l'injonction maîtresse du siècle, c'est être sensible et raisonnable, c'est à dire obéir en tout au code de la nature, déchiffré par la Raison Pratique.

Après tout ce qu'on a dit, on peut intuitivement apercevoir déjà combien différentes seront chez Rousseau les déterminations ontologiques ou idéologiques enveloppées par son idée de nature; le nerf sensible est tôt saisi et l'affrontement évident entre une vision moniste et une vision dualiste des choses. La duplicité ontologique fondamentale de l'univers rousseauiste entraînera vite, sinon son éclatement, du moins une équivocité conceptuelle et idéologique telle qu'elle ira jusqu'à compromettre sérieusement son unité théorique.

Il n'est pas indifférent de constater, pour commercer, l'absence chez Rousseau d'une définition précise ou du moins constante de la nature. La fluidité de sa pensée est remarquable à cet égard: la nature apparaît tantôt comme renvoyant à une réalité laïque, tantôt à une réalité divine; lorsqu'elle est pensée comme laïque, elle est identifiée à la réalité humaine qui elle-même est posée comme duelle, spirituelle et matérielle: une âme (siège des forces actives de la conscience) et un corps (réceptacle passif); lorsqu'elle est divine, elle s'associe métaphysiquement à "l'amour de l'ordre" (O.C. IV, 593) qui, à son tour, caractérise la "bonté (naturelle) de Dieu" (*ibid.*). Cette fluctuation définitionnelle a été fort bien résumée par Pierre Burgelin, le spécialiste de la "philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau"; à propos de ce manque de rigueur manifesté par Rousseau lorsqu'il s'agit de circonscrire la nature ou les fonctions de la réalité subsumée sous le terme de nature, Burgelin écrit, dans l'introduction à son édition de *l'Émile* dans les *Oeuvres Complètes*:

"La nature a une voix, des main, des ténèbres et des lumières. Elle est puissance et invitation, germe et floraison. Elle va des fonctions physiologiques à la conscience morale, inclut et exclut la sociabilité, la passade sexuelle et l'amour conjugal, elle interdit science et réflexion, mais appelle la raison. Elle désigne enfin la campagne verdoyante et son auteur" (O.C. IV' LXXXIX).

Sans que nous ayons à quitter *l'Émile*, on s'adressera au livre IV et en particulier au passage connu sous le nom de "la profession de foi du vicaire Savoyard" (O.C. IV, 565-635) pour trouver des indications relativement fermes sur ce qui constituerait aux yeux de Rousseau les points saillants de son ontologie. Écoutons donc avec Émile ce que dit "l'homme de paix" qui parle campé, comme il l'est soigneusement par Rousseau, en pleine nature et tirant son inspiration à la fois du spectacle qu'offre celle-ci et de "la lumière intérieure", cette dernière à ne pas confondre avec celle que définissent les "philosophes...menson-gers"⁽¹⁴⁾. Le point de départ de la réflexion de Rousseau est, fort cartésienement, la nature de l'homme plutôt que la nature du monde; le premier trait caractérisant son ontologie se rapporte en effet à la thèse d'un dualisme substantiel. Il existe (attesté par le "sentiment intérieur") une matière qui m'affecte mais qui est séparé de moi et, par conséquent, Rousseau peut déclarer qu'il y a, d'une part, une réalité matérielle constituée par le corps et dont fait partie mon propre corps, d'autre part, une réalité spirituelle: "Tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière, et toutes les portions de matière que je conçois réunis en êtres individuels, je les appelle des corps" (*ibid* 571). Rousseau s'appuie ensuite sur ce dualisme ontologique pour se séparer, sur le terrain de la théorie de la connaissance, de ses adversaires "philo-

sophes” : il abandonne la gnoséologie matérialiste sensualiste et, récusant le postulat maître de cette doctrine, il affirme la distinction entre le jugement et la sensation: “Juger et sentir en sont pas la même chose” (*ibid* 571). L’opposition passe elle-même par la distinction entre la “force active” du jugement qui compare et la passivité des sens qui sont du corps. Un second dualisme, celui-ci à l’intérieur de la dimension ontologique de la connaissance, se greffe ainsi au premier; nous sommes doubles en tant qu’êtres connaissants: actifs et passifs. Ce dualisme dédoublé permet à Rousseau de conclure alors qu’en tant qu’être producteur de jugement, “je ne suis pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et quoi qu’en dise la philosophie⁽¹⁵⁾ j’oserai prétendre à l’honneur de penser” (*ibid* 573). Rappelant sa règle méthodologique première, savoir, s’en tenir au “sentiment” ou le bon sens naturel, il continue en déclarant de façon surprenante à première vue: “ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu’à la raison est confirmée par la raison même” (*ibid*, 573). Le tour s’expliquerait, d’une part, par l’influence probable de Condillac en cette matière, d’autre part, par un glissement conceptuel qui nous fait passer au sensitif pur, si l’on peut dire, identifié à la passivité, au sentiment impliquant une certaine activité et qui, de ce fait, pourrait finir pas se confondre avec l’activité du jugement proprement dit. La discussion sur les causes de l’erreur qui suit le rappel de cette règle est éclairante pour nous à cet égard, d’autant plus que Rousseau y réaffirmant la supériorité de la “raison sensitive” sur la “raison intellectuelle”, au point de vue de la sûreté méthodologique, semble, du même coup, invalider à l’avance la supériorité qu’il accordera, dans le livre suivant, à la raison masculine d’Émile sur celle sensitive de Sophie. Ce qui plus est, faisant état d’une autre règle méthodologique pour lutter contre l’incertitude, il se réclame, tout comme Diderot ou Helvétius, du critère suprême de “l’utile” et du “pratique” (*ibid*, 570), critère auquel il vouera pourtant Sophie mais non pas Émile.

Les thèses relatives à la matière nous révèlent une seconde caractéristique différentielle de l’ontologie rousseauiste: le refus de l’autonomie et de l’éternité de la matière. Rousseau, s’élevant explicitement contre les définitions de Diderot⁽¹⁶⁾ des propriétés de la matière, déclare que “l’état naturel de la matière est le repos... Mon esprit refuse tout acquiescement à l’idée de la matière non organisée se mouvant d’elle-même ou produisant quelque action” (*ibid*, 575). Et puisque les causes du mouvement de la matière ne sont pas contenues dans la matière et que celle-ci ne fait que recevoir le mouvement, Rousseau affirme qu’il y a un premier moteur, un dieu dont la volonté est créatrice; cela constitue même son “premier principe”: “Je crois donc qu’une volonté meut l’univers et anime la nature” (*ibid*, 576). Le “deuxième principe”, savoir, “Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon certaines

lois me montre une intelligence“ (*ibid*, 578), ainsi relié au premier par Rousseau, permet de construire deux argumentations dirigées toutes deux contre les thèses scientifiques du matérialisme des encyclopédistes en général et contre Diderot⁽¹⁷⁾, en particulier. Il s’agit, premièrement, de défendre le dualisme substantiel en montrant derechef qu’il existe une volonté active mouvant un corps passif; deuxièmement, de faire remonter aux desseins ordonnateurs d’une intelligence suprême, le déterminisme observé dans la monde physique. Rousseau, après une attaque passionnée contre les “idées générales et abstraites”, attaque dont il est coutumier⁽¹⁸⁾, - sauf lorsqu’il s’agit de valoriser les facultés de généralisation et d’abstraction propres à Émile aux dépens de celles moins “élevées” dont jouit Sophie - établit la “nécessité d’une intention”, d’une intelligence, d’une volonté puissante et sage pour gouverner le monde et les hommes ainsi que pour leur donner des lois (*ibid* 577-578). “Cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être, enfin, quel qu’il soit meut l’univers et ordonne toutes choses, je l’appelle Dieu” (*ibid* 581).

Il faut ajouter à cet ensemble de thèses ontologiques dont j’ai fait remarquer, chemin faisant, le caractère polémique/politique et, par définition, leur fonction idéologique, deux thèses supplémentaires lesquelles impliquant aussi bien la philosophie de l’histoire de Rousseau que sa philosophie de l’action, intéresseront plus directement ses lecteurs philosophes et hommes politiques de la Révolution tels Roberpierre ou Kant. Rousseau que Robespierre étudia avec passion et auquel il rendit même visite à Ermenonville devait, comme on le sait, déterminer par ses théories, notamment la théorie de la volonté générale, les positions politiques de celui qu’on surnomma “l’Incorruptible”. Kant, pour sa part, entreprit de justifier, avec ce qu’il appella les postulats de la raison pratique, les thèses de Rousseau sur les “évidences” de la conscience et sur la liberté première de l’homme.

Considérons d’abord la première thèse relative au statut de l’homme au sein de la création. Rousseau vient de reconnaître à Dieu le statut de “l’être suprême”. L’homme, lui, tiendra le premier rang parmi les créature en vertu de sa volonté, de son intelligence et de son action (*ibid*, 582). S’il est déclaré “roi de la terre” c’est seulement dans la mesure où il réplique ici-bas les attributs de Dieu. Rompant ontologiquement avec la tendance anthropologique dominante de son siècle, avec Buffon, avec les philosophes comme Diderot ou d’Holbach qui n’accordent pas de supériorité particulière à l’homme sur l’animal autre qu’une complexification de l’“organisation” (physiologique) chez l’homme, Rousseau justifie la maîtrise de l’espèce humaine (le droit “d’inspection sur le tout” qu’il lui confère) par ses propriétés “spirituelles” uniques. C’est

dire, tout compte fait, que la position régaliennne de l'homme est méritée de droit par "l'homme moral", de fait par le "citoyen" qui accomplit cet homme, de là, incidemment, l'importance politique d'une éducation de "l'homme nouveau" fondée sur cette perspective. L'homme est doté, à l'**image** de Dieu, d'intelligence et de volonté; il peut construire par son action, puisque un homme agit et modifie lui-même ou son environnement, il peut édifier, et il a la tâche de le faire, un ordre social artificiel qui **imitera** l'ordre de la nature voulu et pensé par Dieu. De même, l'homme étant créé libre et responsable par Dieu, il a la capacité d'être vertueux et, par là, de s'élever à la vérité et de vivre heureux. Le bonheur s'atteint à travers la vertu qui est la caractéristique maîtresse du sage: l'homme conformera sa conduite, sa pratique à la loi de la nature c'est-à-dire, pour Rousseau, au principe (divin) d'ordre; il saura ainsi se garder du mal (de la dénaturation, du désordre, ces termes sont équivalents chez lui), exercer de façon responsable son libre-arbitre, d'un mot, être guidé par le "sentiment intérieur" (la conscience morale) en vue de sa régénération progressive, épistémique morale et sociale. Songeons ici à la fortune idéologique du pathétique cri du vicair:

"Conscience, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses action; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe". (*ibid.* 600-601)⁽¹⁹⁾.

L'équilibre de la volonté et de l'intelligence ordonnatrice de Dieu se retrouve à l'échelle de l'homme, lequel par sa liberté est placé hors du "système ordonné" de la providence alors même qu'il est assujéti aux lois biologiques. Sa volonté (formée par l'éducation) meut librement son corps en respectant l'harmonie de ses activités affectives, intellectuelles et morales, de même, la volonté générale gouverne le corps social en respectant l'accord des éléments du système⁽²⁰⁾. Burgelin attire notre attention sur le fait qu'il ne faudrait pas voir dans ces propositions à caractère hiérarchique, une déification de l'homme, ainsi qu'on le fait habituellement, mais bien une description de l'homme "tel qu'il a dû sortir des mains de la nature" (*Deuxième Discours* O.C. III, 134), tel qu'il peut redevenir dans l'état civil par la vertu et la sagesse lorsqu'il se fait à l'image de Dieu, libre, bon et heureux. (cf. *passim*, IV, notes pp. 1543-1544). Et c'est bien là le pari scientifique et éthique de l'*Émile* et du *Contrat!* Rousseau conclut, donnant explicitement sa signification idéologique à sa thèse sur la suprématie humaine:

“Pour moi qui n’ait point de système à soutenir, moi l’homme simple et vrai que la fureur d’aucun parti n’entraîne, et qui n’aspire point à l’honneur d’être chef de secte, content de la place où Dieu m’a mis, je ne vois rien après lui de meilleur que mon espèce, et si j’avais à choisir ma place dans l’ordre des êtres, que pourrais-je choisir de plus que d’être un homme” (O.C. IV, 582).

La deuxième thèse, il s’agit plutôt d’un ensemble de thèses, concerne la “pensée et la nature de l’esprit humain”... (*ibid*, 585). Rousseau en fera dériver les maximes pour la conduite générale de l’action ainsi que les principes sur lesquels le précepteur d’Émile appuie l’éducation de ce dernier et qui devront le délivrer (et, *a fortiori*, Sophie) “de tout cet effrayant appareil de philosophie”. La nature de l’homme n’est pas matérielle; il y a une unité du moi intérieur en dépit du dualisme des deux substances, spirituelle et corporelle; cette unité repose sur le sentiment intérieur de liberté, tel est le noyau actif de l’ensemble des thèses. Rousseau assoiera ses postulats centraux d’une double façon, négative et positive. D’une part, il combat la doctrine du matérialisme⁽²¹⁾ qui affirme l’unicité matérielle substantielle et qui doute qu’un “être purement matériel pense ou non”⁽²²⁾ ainsi que la doctrine associée qui sépare les facultés ou “puissances de l’homme”, liberté, volonté, jugement⁽²³⁾, ou même, plus fortement, comme Helvétius qui nie que “volontés” ou “pensées” soient autre chose que des effets de nos sensations et qui refuse, au nom de l’universalité du déterminisme, toute signification ontologique au “pouvoir libre”⁽²⁴⁾. Rousseau, d’autre part, espère résoudre ou du moins dépasser le dualisme ontologique et cognitif ayant jusque-là nourri objectivement ses thèses antérieures, dualisme qu’il considère, à son point de vue, comme non contradictoire avec l’unité postulée de l’âme; c’est pourquoi il avance, positivement parlant, trois séries d’arguments qui feront jouer les “évidences de la conscience” contre le matérialisme de son époque.

Première évidence: “je ne reconnais plus (dans l’homme) qu’une substance” (*ibid* 584) spirituelle. Rousseau examinant la nature de l’âme y découvre à la base de ses “mouvements” deux principes distincts à première vue: l’un d’élévation aux “régions du monde intellectuel” et l’autre de chute ou d’asservissement “à l’empire des sens”; ce qui ferait de l’homme intérieur, un homme double⁽²⁵⁾. Rousseau tient cependant à dénier que ces mouvements contraires constituent une véritable opposition entre forces actives et forces passives de l’âme; il semble suggérer, de manière assez incertaine, qu’on y voit plutôt une tension dynamique entre, d’une part, un principe d’équilibre et, d’autre part, un principe de déséquilibre⁽²⁶⁾. Je propose d’aller au-delà de la formulation très confuse que fait Rousseau du concept de l’unicité substan-

tielle et de ressaisir le cœur de son intuition; le concept qu'il met de l'avant est, en effet, défendu par lui de façon à ce point ambiguë que le traitement en vient à menacer la compréhension du concept même qui est proposé. Je m'apprête à transposer en termes modernes son argumentation, ce qui nous aidera à mettre au jour la fonction que joue cette thèse dans le dispositif conceptuel rousseauiste ainsi que son efficace idéologique; cependant, je dois dire immédiatement ce qui m'autorise à procéder ainsi: je soutiens, de manière préliminaire, que Rousseau abandonne effectivement mais non en droit⁽²⁷⁾, les cadres de la pensée substantialiste; peut-être ne parvient-il pas tout bonnement à penser l'impensé conceptuel de l'époque? il n'arrive pas, notamment, à transgresser la conception contemporaine du principe de causalité alors qu'un Diderot, et ses intuitions fulgurantes, se révèle sur bien des points théoriques et scientifiques majeurs, un précurseur d'une toute autre envergure. Toujours est-il qu'à mon sens Rousseau fait reposer en fait l'unité de l'âme, c'est-à-dire pour lui, l'unité de l'homme sage ou de l'homme connaissant, non pas sur l'innéisme d'une essence mais bien sur un processus constant d'équilibration entre forces contraires. Autrement dit, l'épiphanie de la vertu ou de la vérité ne résulte pas de données ontologiques statiques mais elle apparaît progressivement au terme de ce qu'on peut bien appeler la dynamique de la praxis. L'unité de "l'homme moral" n'est ni donnée d'avance, ni pour toujours, elle est réellement un effet, celui d'une synergie renouvelée entre activités opposées: d'une part, toutes les (bonnes) activités de naturation orientées par un principe d'ordre, d'autre part, toutes les (mauvaises) activités de dénaturation⁽²⁸⁾ déterminées par un principe de désordre. L'âme est ainsi une, mais c'est au prix de la conquête constante d'un équilibre de forces; il s'agit du seul "concert", comme dit Rousseau, qui puisse assurer l'aboutissement de la marche vers la vertu et la recherche de la vérité. La lutte pour le maintien de l'ordre contre les forces du désordre fait pareillement tout le secret d'une éducation qui a choisi de former Émile en lui faisant appliquer les principes susceptibles de préserver en lui ledit équilibre. On comprend mieux maintenant quelle est la situation de Sophie par rapport à cet "homme intérieur" dont la substance est composée d'une double chaîne: d'un côté, la chaîne corps-sens-passions, de l'autre, la chaîne âme-liberté-raison-activité. Sophie représenterait, de manière tendancielle, le versant passif relié à la première chaîne alors qu'Émile se rattache, aussi de manière tendancielle, au versant actif; il faut nuancer tout de suite, cependant, ce que je viens de dire car Sophie est elle aussi un homme double, au sens rousseauiste. Il serait plus juste de dire que chez elle, aux rebours de ce qui se passe chez Émile, l'équilibre entre les forces opposées évoquées tout à l'heure est plus précaire, plus difficile à maintenir, sa nature de femme la poussant davantage, comme Rousseau semble le suggérer, du côté du corps, des sens et des passions. De

plus, Sophie, du fait même qu'elle apparaît davantage liée aux forces du désordre et de la dénaturation, lesquelles ont été qualifiées, ne l'oublions pas, de mauvaises par la partisanerie de Rousseau (trait du discours idéologique), constitue un danger, un risque pour Émile au point de vue du maintien de l'équilibre. Menaçant, parfois de manière imprévue, les activités d'un Émile qui, lui, tend à privilégier les forces du bien et de l'ordre naturel, il devient absolument nécessaire dans cette perspective que, sur le registre pratique et gnoséologique, Sophie soit dépendante et soumise à Émile, que son rôle passif soit renforcé, de la même manière que, sur le registre ontologique, il faut veiller à valoriser la "deuxième chaîne", tout ceci au nom du triomphe final de la vertu, de la vérité, du bonheur qui sera obtenu par l'interaction dialectique des deux sous-systèmes composant le système "homme intérieur".

Deuxième évidence de la conscience: la liberté du vouloir: "L'homme est (...) libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle" (*ibid* 587)⁽²⁹⁾. Contre la séparation matérialiste du vouloir et du juger, Rousseau affirme que seule la voie directe du sentiment (il exclut le détour du raisonnement) me fait expérimenter que je suis un "être... actif par lui-même" (*ibid*. 585); de même, c'est le sentiment intérieur qui nous révèle la "puissance de vouloir" et celle de "l'entendement", lesquelles n'ont qu'une cause, la "puissance de juger", identifiée à son tour à la "liberté" (*ibid*. 586)⁽³⁰⁾. Aussi l'activité libre constitue-t-elle, pour Rousseau, comme l'activité-pivot des activités de l'âme en même temps que la manifestation la plus claire de sa "spiritualité"⁽³¹⁾. Principe premier, aucune activité ne lui étant antérieure, la liberté entraîne la responsabilité, du coup elle joue à l'égard du moi le rôle d'une causalité intérieure: "... ma liberté consiste en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime, sans que rien d'étranger à moi me détermine" (*ibid* 586). Que l'homme, par l'activité libre, soit ainsi son propre maître précise encore davantage la relation dialectique, évoquée tantôt que soutiennent doublement, horizontalement et verticalement, Émile et Sophie: d'une part, entre chacun d'eux que ce soit en tant que personnages distincts ou à l'intérieur de la double unicité qui les constitue; d'autre part, et de manière absolue, entre la liberté humaine et la nécessité qui n'est l'autre nom que l'ordre du monde, et, par conséquent, le produit de la liberté divine.

La troisième évidence découle étroitement des deux premières que nous a révélé le sentiment intérieur de sa conscience: il s'agit de l'imortalité de l'âme immatérielle (*ibid*. 589-590) laquelle à son tour garantit le bonheur final du juste et la fin de son oppression (*ibid*. 589). Les attributs de Dieu étant la bonté et la puissance doivent aussi comprendre sans contradiction la justice: "l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle

justice” (*ibid.* 589). Un Dieu juste ne souffre pas, au nom du principe d’ordre, le malheur de l’homme juste, ce serait céder aux puissances du désordre et menacer la persévérance dans l’être du système qu’il a créé. L’homme moral, par conséquent, lequel est avant tout libre et responsable, est assuré de la béatitude finale et, ici-bas, du bonheur intérieur pourvu qu’il agisse en homme vertueux, c’est-à-dire en amoureux de l’ordre de la nature “qui s’appelle bonté” (Dieu) et dans le respect de sa propre nature qui, également bonne (postulat de la bonté naturelle de l’homme) puisque produite par Dieu, se détourne du désordre, littéralement anti-physique.

La société et “l’homme de l’homme” tels que nous les connaissons sont des êtres perdus: ils se sont laissés envahir par les forces du désordre et réalisent le mal par rupture d’équilibre. Les conditions d’une rédemption existent néanmoins et Rousseau se charge de les révéler, luttant à contre-courant idéologique avec sa conception marginale de la nature: il faut que les principes politiques, au niveau collectif, comme, au niveau individuel, les principes pédagogiques, soient alignés sur le même et unique principe d’ordre et d’amour de l’ordre. Son programme étrangement rétrograde et révolutionnaire à la fois, mise sur les seules sources de changement qu’il croit exister. *L’Émile* et *Le Contrat* sont en même temps qu’oeuvre politique, oeuvre de prédication et de combat idéologique, appuyées comme elles sont sur une métaphysique dualiste et une conception spiritualiste de l’homme. Rousseau convoque théoriquement ce qu’il pense être les forces productrices capables d’actualiser sur cette terre autant la république intérieure que la république extérieure du bien et du vrai, ces citadelles de l’harmonie platonicienne. Émile et Sophie sont des êtres libres qui détiennent déjà au fond de leur conscience et de leur raison, les germes de leur salut politique et religieux. Rousseau les adjure d’engager conjointement les tâches et les moyens pour l’accomplir, en travaillant toujours de conserver avec “les lois éternelles de la nature et de l’ordre”. Le vicaire conclut son “manifeste”, par une envolée que je rapporte ci-dessous assez complètement, par plaisir mais aussi par devoir intellectuels: c’est l’un de ces lieux textuels en effet où se rejoignent portraits et auto-portraits, où Jean-Jacques et Rousseau se confondent pendant que le délinéament de la représentation que trace *pro domo* notre “rêveur solitaire” éclaire aussi bien les objectifs théoriques qu’il poursuivait que les lignes de démarcation idéologiques du siècle:

“L’orgueilleuse philosophie mène à l’esprit fort comme l’aveugle dévotion mène au fanatisme. Évitez ces extrémités. Restez toujours ferme dans la voie de la vérité ou de ce qui vous paraîtra l’être dans la simplicité de votre cœur, sans jamais vous en détourner par vanité

ni par faiblesse. Osez confesser Dieu chez les philosophes; osez chercher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti, peut-être; mais vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes. Qu'ils vous aiment ou vous haïssent, qu'ils lisent ou méprisent vos écrits, il n'importe: dites ce qui est vrai, faites ce qui est bien; ce qui importe à l'homme est de remplir ses devoirs sur la terre, et c'est en s'oubliant qu'on travaille pour soi''. (*ibid* 634-635).

J'ai tenté de mettre en évidence, à la faveur de la confrontation avec Diderot, la place que Sophie me paraît occuper sur le plan des déterminations ontologiques et épistémiques de la pensée anthropologique de Rousseau comme sur le plan de sa fonction ou de son effet idéologique: tout se passe en résumé comme si Sophie est située le long de l'une des deux lignes tendancielle entre lesquelles oscille la conception rousseauiste de la nature et des activités de l'homme naturel. Une première conclusion peut alors être dégagée: j'estime, à la lumière de cette analyse, que Sophie représente dans le texte de *l'Émile* ce que j'appellerai la *tentation matérialiste* de Rousseau, tentation qu'il n'aurait peut-être pas entièrement surmontée au vu du complexe antinomique à travers lequel sa pensée se développe. *Felix culpa!* dirais-je. Après tout pourquoi les contradictions que la situation conceptuelle de Sophie provoque, n'agiraient-elles pas comme le véritable moteur du discours de Rousseau? comme le meilleur garant de sa séduction idéologique? Ne pourrait-on pas ainsi ajouter que leur effet dynamique prend sa source à un niveau très enfoui, que les contradictions, antinomies, paradoxes de *l'Émile* surgissent à même le travail de résistance qu'oppose un matérialisme sensualiste dominé à un idéalisme ontologique dominant, que les traces de ce travail affleurant finalement au ras du texte viennent se cristalliser, entre autres, autour des figures contrastées d'Émile et de Sophie?

Je compléterai maintenant mon interprétation du rôle de Sophie sur la scène du savoir et de la méthodologie du savoir en m'appuyant comme d'un tremplin sur le modèle d'explication scientifique proposé par Diderot dans *l'Interprétation*. Sophie continuera à apparaître sous l'aspect que je viens d'évoquer, une sorte d'otage matérialiste, sans doute le tribut qu'aux yeux d'une certaine histoire de la philosophie, Rousseau ou, à ce compte, n'importe quel autre auteur, doit inéluctablement payer pour le développement d'une pensée dans sa relation originale avec l'environnement social et intellectuel. Je soutiendrai, dans cette dernière portion de mon analyse, que, compte-tenu du programme de recherche retracé à la fin du livre V de *l'Émile*, Sophie joue précisément la part du "manoeuvre poudreux" dont parle Diderot et auquel revient de féconder le terrain de la "philosophie naturelle", c'est-à-dire scientifique et

expérimentale. Je ferai principalement appel ici au groupe de *Pensées*, qui dans *l'Interprétation*, formulent les positions méthodologiques de Diderot.

Un premier sous-ensemble de *Pensées* dans ce groupe propose une conception de l'organisation de la recherche et réclame la convergence de la philosophie - expérimentale - avec la science - expérimentale - dans "l'intérêt de la vérité", entendre, au bénéfice du sensualisme matérialiste. Diderot avance dans la *Pensée* I qui donne en quelque sorte le ton aux suivantes, l'idée d'une "ligue philosophique" servant à harmoniser les efforts des "deux classes" de philosophes qui se partagent l'étude de la nature de sorte que chacun y "fit le rôle qui lui convient". Les deux classes dont ils s'agit sont, d'une part, les philosophes qui "ont beaucoup d'instruments et pas d'idées", à savoir les "manoeuvres" de l'art expérimental, d'autre part, les philosophes "spéculatifs" qui ont "beaucoup d'idées et peu d'instruments". On remarquera que si la division en deux classes de philosophes (terme à prendre dans son sens biologique) repose sur une différenciation de méthodes, la réunion que suppose l'idée d'une ligue (teintée d'une coloration politique ou du moins institutionnelle) est fondée sur un postulat de correspondance entre trois espèces d'unité: une unité ontologique, l'unité de la nature; une unité épistémique, l'unité des sciences; une unité méthodologique relative au processus heuristique. On verra, de plus, dans un moment, qu'en dépit de ce geste de bonne volonté (ou de ruse idéologique?)⁽³²⁾ lui faisant ouvrir son ouvrage par l'appel à la concertation au sein d'une république des savants, Diderot prônera, par la suite, les seules démarches de la science expérimentale, de même qu'il donnera le pas à ceux que sa métaphore politique identifie au plus humble des "états".

Certes, Rousseau en appelait, lui aussi, à une pareille division des tâches dans la conduite de la recherche, on s'en souviendra! (cf. *supra* O.C. IV, 736). En revanche, deux restrictions s'y ajoutaient, fort révélatrices pour une analyse différentielle. Si la division des tâches évoquée par Rousseau ("la recherche... des principes" et "l'application des principes") passait comme chez Diderot par la distinction entre approche spéculative et approche pratique, elle se redoublait d'un supplément, la division par la sexuation introduisant, par là, la première restriction qui avait pour effet de cantonner la femme dans deux tâches précises: "faire l'application des principes que l'homme a trouvés" et corriger les observations menant "l'homme à l'établissement des principes" (*ibid*). Rousseau rencontre donc Diderot sur l'idée de la nécessité d'une division du travail dans l'organisation de la recherche scientifique, mais il se dérobe devant l'idée d'unité sous-jacente à l'idée de la ligue. Ceci s'accorde bien, d'abord, avec son dualisme ontologique qui lui fait refuser

le monisme matérialiste de ses adversaires et maintenir l'opposition corps/esprit laquelle dédouble l'antinomie générale nature/culture; ensuite, avec cette sorte de hiérarchisation gouvernée par des critères finalistes qui paraît ordonner tout aussi bien les sciences que les rôles sociaux chez lui. D'une part, la dimension plus largement émancipatrice des sciences de l'homme porte celles-ci au rang des sciences les plus urgentes à développer, d'autre part, la dépendance "naturelle" de la femme vis à vis de l'homme est justifiée par le primat de l'harmonie sociale. Il y a, de surcroît, contamination d'un plan à l'autre si bien que l'état de dépendance de la femme sur le plan physiologique (naturel) et social, se transfère aux plans épistémique et méthodologique: les activités de recherche relevant du "système" féminin se voient subordonnées à celles qui sont ordonnées au masculin.

La deuxième restriction rousseauiste porte sur l'exclusion de la femme du domaine des "sciences exactes" (c.f. *supra* O.C. IV, 736). La collaboration scientifique entre la femme et l'homme, telle que l'envisage Rousseau, ne pourra être circonscrite autrement qu'à l'intérieur de la "science de l'esprit humain" (*ibid*) et de l'espace nécessaire à sa construction. Il est vrai que Rousseau compte cette édification parmi les obligations les plus impérieuses de la recherche et qu'il déclare la collaboration entre les sexes comme devant produire les résultats les plus complets et les plus probants que "notre espèce" peut espérer atteindre dans une telle entreprise.

La deuxième restriction rousseauiste combinée à un de ses effets objectifs permet de déceler les éléments supplémentaires qui appartiennent au système "Sophie-Savoir". On a déjà signalé le paradoxe posé par le mépris de Rousseau pour l'abstraction et les idées générales, mépris qu'il manifeste à plusieurs reprises sauf lorsqu'il s'agit d'évaluer les facultés d'Émile en fonction de ce jugement. L'ambiguïté qui consiste à exclure Sophie du domaine des "sciences exactes", précisément pour défaut d'abstraction et de généralisation, en devient d'autant plus piquante à constater. Dira-t-on, si on rapproche mépris et exclusion, que par ce biais, Rousseau suggère que le temps des sciences exactes est révolu? En termes de romans d'espionnage, que, sous la **couverture** de Sophie, ce serait un aspect de sa pensée qui se manifesterait ainsi? Rousseau serait alors d'accord avec Diderot qui annonce lui aussi que "le règne des mathématiques n'est plus"⁽³³⁾ et que l'heure de la "grande révolution dans les sciences" (*Pensée IV*) a sonné? L'exclusion de Sophie, négative à première vue, peut se comprendre dans un sens positif; elle signifierait un point de jonction inattendu avec la pente du siècle au sujet du développement des sciences expérimentales. Rousseau, toutefois, privilégie la dominance, à cet égard, des sciences de l'homme, dominance

qui est fonction de son spiritualisme; Diderot, lui, engage son modèle d'explication sous l'horizon de la biologie ou de "l'histoire naturelle", comme il l'appelle, le situant au carrefour des sciences de la nature et des sciences de l'homme. Cette option lui est dictée par ses postulats scientifiques et matérialistes qui refusent de faire la distinction entre l'homme et l'animal, entre système de la nature et système social.

Un second point de jonction avec le matérialisme scientifique des Lumières et qui, comme le précédent, se réalise par l'intermédiaire de Sophie, ressortit au schème heuristique proposé par Rousseau. Il ne sera pas indifférent de remarquer, à cet égard, que ledit schème est avancé dans le cadre de la science qu'il estime la plus importante à développer pour l'avancement de la connaissance. Rousseau, avec la collaboration entre l'homme et la femme qu'il évoque dans cette discipline, propose, autrement dit, de faire la liaison entre l'observation des faits et leur systématisation par la réflexion. On croirait entendre l'écho de la *Pensée XV* de Diderot:

“Nous avons trois moyens principaux; l'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. (...) On voit rarement ces moyens réunis. Aussi les génies créateurs ne sont-ils pas communs”. (*Interprétation*).

Bien que Rousseau semble rencontrer ici, pour la deuxième fois, le modèle empiriste dominant, alors, trois importantes dissonances existent néanmoins. Diderot décrit un **processus** de recherche: le schème de la "science nouvelle" exige pour son déroulement la réunion des trois "moyens" énumérés par lui de même qu'un va et vient constant de l'un à l'autre. La *Pensée IX* le dit sans ambages: "Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion, et de la réflexion aux sens: rentrer en soi et en sortir sans cesse. C'est le travail de l'abeille"... On ne retrouve pas semblable fermeté de trait chez Rousseau: les deux étapes de l'observation et de la réflexion sont deux étapes triplement séparés par le temps, l'espace, la division sexuée des occupations. On peut même imaginer qu'à la limite Sophie (le chercheur empirique) puisse se passer fort bien d'Émile (le théoricien) et réciproquement. Le célèbre "écartons tous les faits" du *Deuxième Discours* ne retentit-il pas encore aujourd'hui jusque dans nos querelles d'écoles et d'obédiences! Enfin, et surtout, le schème rousseauiste n'insiste pas sur le moment de l'expérience, décisif pour Diderot. Hasardons que le concept d'expérience est peut-être remplacé dans *l'Émile* par un concept qui jouerait un rôle équivalent, le concept de réussite. C'est à son enseigne que Rousseau place pour Sophie l'étude des être humains et c'est encore ce concept qui l'oriente dans ses efforts pour détourner à son profit l'assujettissement auquel elle

est soumise. On ne voit décidément que mieux combien la “science de l’esprit humain” est étroitement liée, du côté de Sophie, à une science pragmatique du pouvoir, voire à une technique, modelée sur les techniques de persuasion des Sophistes, ces matérialistes de l’Antiquité qui, à l’intérieur du cadre politique et discursif de leur époque, cultivaient le concept de “*kaïros*”, d’opportunité, proche parent du concept guidant le savoir et la pratique de Sophie.

Les principes méthodologiques proprement dits sont exposés par Diderot tout au long de *L’Interprétation*; je me limite ici aux *Pensées XX* à *XXIV*. Je m’adresse à celles-ci dans la mesure où elles me servent, d’une part, à consolider ma présentation de Sophie comme la “tentation matérialiste” de Rousseau, d’autre part, à spécifier davantage la relation de Sophie au Savoir, me permettant de tirer mes dernières conclusions. Dans “la vaste enceinte des sciences” pour parler comme Diderot (*Pensée XIV*), le principe méthodologique maître est le suivant: “Les faits, de quelque nature qu’ils soient, sont la véritable richesse du philosophe” (*Pensée XX*). Aussi deux “occupations” importantes partagent-elles autour des faits qui constituent le matériau premier de la recherche scientifique, les “philosophes”: d’une part, les “manoeuvres utiles et laborieux” se chargent de “recueillir” les fait, d’autre part les “orgueilleux architectes” qui s’empressent de les “lier” (*Pensée XXI*). Diderot n’hésite pas à trancher: ce sont aux stratégies de recherche du “manoeuvre poudreux” qu’il faut s’adresser pour le développement de la philosophie ou de la science. En effet, l’image de la taupe creusant des souterrains sous l’édifice même qu’aura “construit à force de tête” l’aristocrate philosophie spéculative, sert à caractériser la valeur respective de deux types de travail et à montrer comment ce sont en définitive les méthodes de la philosophie expérimentale “aveugle” qui l’emporteront en tant que méthodes de l’avenir de la science. Les constructions de la métaphysique sont autant fragiles que précaires: elles finissent toujours par s’écrouler aussitôt qu’elles sont confrontées aux faits rassemblés par le travail patient et prudent des sensualistes qui, se gardant d’échafauder à la hâte une systématisation quelconque, savent ne pas confondre hypothèse et fait. Face aux “puissants” de la pensée (au sens politique) les généralisateurs, les systématisateurs l’humble recueilleur des faits, c’est à dire le philosophe “naturel”, luttera sur des fronts confondus, idéologique et scientifique, pour faire triompher les postulats, les principes et les règles de l’empirisme sensualiste moderne.

Si l’on continue de renvoyer à ce que vient de dire Diderot du travail et des méthodes de la “nouvelle philosophie”, les “occupations” que Rousseau assigne à Sophie, et à comparer l’esprit selon lequel celle-ci constituera la “morale expérimentale”, c’est-à-dire la science princi-

pale qu'elle a à établir dans le "laboratoire" de la société (cf. *supra* O.C.IV, 737), il est aisé de voir que, sous ce rapport encore, Sophie relie directement Rousseau au noyau de l'*Encyclopédie*. Elle joue une nouvelle fois le rôle de son délégué idéologique dans le camp de ses rivaux "positivistes" et, ce faisant, Sophie plutôt qu'Émile a ici la meilleure part: elle ne trouverait pas déplacées, par exemple, les recommandations pressantes de Diderot visant à interdire la recherche du "pourquoi" (*Pensée* LVIII), à s'opposer aux "causes-finaliers" de la métaphysique et de la philosophie spéculative, à s'occuper, au contraire, du "comment", de l'existence", ce qui implique la "description de la chose", des qualités et des quantités dans les choses et de leur emploi, à s'intéresser de même à "l'histoire de la chose" (*Pensée* XXIV). Rousseau, réitérant, au compte épistémique de Sophie, des thèses ressortissant à sa conception du "système" que forme le moral et le politique, se montre ici novateur par rapport à Diderot. Il annonce, par le biais de Sophie, une intention qu'il développera plus amplement dans le *Contrat*: celle de montrer comment on peut élargir l'inspiration "newtonienne", jusqu'au domaine des sciences sociales; chose, par ailleurs, que l'ami de Diderot, D'Holbach, réalisera systématiquement en étendant les thèses du *Système de la nature* à la société et aux rapport sociaux dans son ouvrage *Le système social* (1773). Tout cela constitue, en même temps, les dernières conclusions à tirer de la fonction dynamique qu'exerce l'élément Sophie dans la "machine" discursive de Rousseau.

La puissance heuristique comme la fécondité de la "morale expérimentale", la science dont Rousseau propose le développement, seront ultérieurement mis en évidence dans les écrits proprement politique; il reste qu'on peut se demander si Rousseau lorsqu'il écrit dans l'*Émile*, au livre IV: "Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront séparer la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucun d'eux" (O.C. IV, 524), ne songe pas au livre V, le livre précisément de Sophie, à donner déjà avec la "science sociale" qu'il décrit, un exemple de cette réunion entre la politique et la morale. Il place la "morale expérimentale" sous l'égide de l'alliance entre la "raison pratique" (*ibid*, 720) qui caractérise Sophie et la raison masculine qui "remonte aux principes"⁽³⁴⁾. Heureux alors ce "philosophe systématique" d'un nouveau genre comme dit Diderot, sa "statue restera debout au milieu des ruines (...) parce que les pieds ne sont pas d'argile" (*Pensée* XXI).

La "raison pratique" des femmes laquelle leur fait, d'après Rousseau, "trouver très habilement les moyens d'arriver à une fin connue, mais qui ne leur fait pas trouver cette fin" (O.C. IV, 720), reste décisive pour la marche des sciences, précisément par ce trait, si l'on en

croit Diderot. Elle se retrouve au coeur de la "philosophie expérimentale", qui se fait gloire d'avancer les "yeux bandés", en "tâtonnant" (*Pensée XXIII*). L'obscurité délibérée dans laquelle la "philosophie expérimentale" se trouve, par définition, puisqu'elle ne s'occupe que des moyens, ne l'empêchera pas pourtant de l'emporter sur sa rivale qui se pare d'un "flambeau prétendu". Active dans la recherche des phénomènes, alors que "la philosophe rationnelle", se contente des recherches verbales substituant les procédés de l'analogie à la comparaison entre phénomènes, la "raison pratique" de la philosophie expérimentale travaille en excluant les explications finalistes. Aussi se tait-elle "pendant des siècles" devant les propositions que la philosophie rationnelle croit définitives, telle "l'impossibilité de la décomposition de la lumière", jusqu'au jour où elle peut exhiber le fait irréfutable, le prisme, c'est-à-dire l'instrument qui applique la théorie et qui décompose effectivement la lumière, comme Newton l'a montré.

Nous voici arrivés au bout de notre détour: de macro-texte en macro-texte, de discours en discours, nous n'avons pas lâché la figure composite que Sophie représentait dans le système rousseauiste. Nous avons scruté la nature de ses relations à la science et au savoir pour faire apparaître les déterminations ontologiques et les effets idéologiques dont ces relations se chargeaient au long des strates successives que nous avons explorées. Nous avons poursuivi la chasse tant et si bien que Sophie nous a fait déboucher sur le terrain des "philosophes"! Était-ce si surprenant après tout? "La divine surprise" aura peut-être été agencée par Rousseau lui-même. La scène du savoir se confond avec l'arrière-scène du politique, tout se fait comme dans le "parti des philosophes matérialistes"; mais ne voyait-on pas cette identification se précipiter? n'assistons-nous pas à l'épanouissement progressif du "système Sophie" reliant à travers son activité principale, la raison pratique, l'ordre du culturel et l'ordre du politique, l'ordre des corps et de la connaissance sensualiste? Mieux encore, ne voilà-t-il pas que Rousseau, batant en quelque sorte l'adversaire sur son propre terrain, annonce l'extension de l'application du modèle empiriste au domaine des sciences sociales et de la "science de l'homme"! L'antinomie nature/culture qui travaille son discours est bien près de sa résolution avec Sophie laquelle, à sa manière, semble réunir ce que traditionnellement on sépare chez Rousseau et qui, plus subtilement que le baron d'Holbach, sait faire se confondre nature et société.

Sophie occupe sans équivoques un des versants de la pensée duelle de Rousseau, elle figure l'un des aspects de sa conception de la nature et de l'homme naturel, l'aspect matérialiste qui se manifeste chez lui tantôt de manière dominante, tantôt de manière dominée. Et Rousseau

est tour à tour Sophie et Émile. J'aimerais, en conclusion, répéter à propos de Rousseau ce que disait Diderot en parlant de la nature pour expliquer par cette image la pluralisme des propriétés de celle-ci dans l'unité de sa "substance" matérielle; oui, je croirais assez que Rousseau

"est une femme qui aime à se travestir, et dont les différents déguisements laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité, de connaître un jour toute sa personne" (*Interprétation, Pensée XII*).

4. Le bonheur (politique) du "système Sophie".

Rousseau, qui, d'une autre manière que Diderot, davantage préoccupé de biologie, a su faire les liens entre le physique, le moral et le psychique est attentif, tout comme cet autre pédagogue Helvétius ou tout comme Montesquieu, son auteur favori, à la pesanteur de l'environnement social sur la formation de "l'esprit" humain. Il aurait tiré certaines conclusions de ses considérations anthropologiques jusqu'à en faire profiter sa pensée du politique proprement dite. Sur la base de postulats ontologiques communs, sur la base aussi des difficultés logiques impliquées, il y aurait une interconnexion manifeste, bien que non explicitée par Rousseau, à ma connaissance, entre les thèses relatives à l'organisation de la connaissance et les thèses relatives à l'organisation sociale soutenues respectivement dans *l'Émile* et dans *le Contrat*. je serais finalement encline à penser que l'antinomie entre nature et culture particulière à Rousseau serait progressivement contournée, dans les ouvrages successifs où celle-ci apparaît, de la manière suivante; j'en esquisse ici seulement la ligne de crête: après des détours du discours de la revendication et de l'utopie morale et politique dont les accents rythment le *Deuxième Discours*, son premier "traité" anthropologique, Rousseau entreprend de construire le politique, sur son double registre, collectif et individuel. Dans cette perspective, il donne alors le pas dans le *Contrat* au "realpolitik", on me passera ce terme anachronique. Mais, du même coup, dans *l'Émile* qui nous occupe ici, Rousseau sera contraint de renverser de quelque manière les hiérarchies catégorielles précédemment établies, la hiérarchie ontologique qu'il a entrelacée très platoniquement à celle gnoséologique pour faire lentement prévaloir à leur place une hiérarchie pragmatique, sur le double plan de la connaissance et de l'action. Le livre V de *L'Émile*, le livre où, comme l'écrit Rousseau "Sophie doit être femme comme Émile est homme", serait, selon l'hypothèse de lecture que j'ai avancée, un de ces lieux discursifs privilégiés où se noue/se dénoue l'un des nombreux paradoxes de la pensée de Rousseau mais qui, en même temps, permet à son commentateur d'en préciser les entrelacs comme d'en supputer les effets.

Qu'arrive-t-il en somme à Émile, à la fin d'un traité qui commençait en fanfare par l'énoncé célèbre: "Tout est bien, sortent des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme" et dont le but était de remédier par les voies de l'éducation à cet état de choses? d'apprendre à Émile qui "n'est pas fait pour rester solitaire" (O.C. IV, 650) à "remplir les devoirs" (*ibid*) exigés par une société dont il est membre? Émile, tout excellemment formé qu'il ait été par le précepteur pour être un homme libre et un citoyen autonome, passera pourtant le reste de sa vie non pas à la ville mais à l'abri (?) dans sa campagne reculée, se contentant apparemment d'être père et de pouvoir faire éduquer son futur enfant par son ancien gouverneur. Sophie, elle, rencontrant pleinement ce qui était les finalités de sa propre éducation, donnée par sa mère, soit dit en passant, saura être heureuse en tant que femme et citoyenne tout à la fois: rompue aux stratégies de la vie en société, autonome et mesurée, elle règle son comportement par le "sentiment intérieur", sait composer entre les lois du "système de la nature", et celles du "système social" lesquelles, dans son cas, s'équilibrent harmonieusement. Comment dès lors s'empêcher de penser, surtout à considérer la problématique d'ensemble de Rousseau, que les heurts de Sophie peuvent être qualifiés tantôt de malheurs tantôt de bonheurs selon que l'on suit l'anvers ou le revers de la pensée *bifrons* de Rousseau? Dans l'ordre ontologique de la nature, les attributs de Sophie générateurs de ses "malheurs", dira-t-on, se rapportent à son aspect de femme (savante) mais dès que, dans l'ordre praxéologique, ces mêmes attributs se rapportent à son aspect de femme (citoyenne) leur effet se transforme, ils produisent aussitôt ses "bonheurs" et, ce qui est plus important, le maintien du principe d'ordre et d'équilibre, le principe éminent chez Rousseau. Le malheur d'Émile, "l'homme de la nature" bascule dans le bonheur de Sophie, "l'homme de l'homme", et vice-versa! Et pour aller jusqu'au bout de mon hypothèse, je dirais hardiment que Sophie n'est pas un Émile manqué mais un Émile accompli; le "système Sophie" ou la gloire d'Émile! Rousseau, retrouvant l'une des intuitions les plus dynamiques du platonisme, pense l'harmonie de la nature ordonnatrice, et à travers elle, il règle, philosophe-musicien de son époque, l'échange social incessant entre l'éthique et le politique.

Sophie, la tentation sensualiste et matérialiste de Rousseau, annonce mieux qu'Émile, me semble-t-il, telle sera ma thèse finale, de quel côté le vent de l'histoire, comme on dit, emportera le "rousseauisme": pour quoi Gavroche sur les barricades chantera "c'est la faute à Rousseau" en le réunissant à Voltaire dans son célèbre refrain; comment Robespierre pourra se réclamer d'être l'héritier moral et politique de Rousseau; pourquoi le *Contrat* édité sous format de poche fera partie du bagage des soldats de la République. Sur un autre plan, celui de l'histoire des

idées, on se demandera s'il existe, comme on a bien voulu le croire, une aussi grande solution de continuité entre Rousseau et l'aile progressiste des encyclopédistes, entre son eudémonisme et leur utilitarisme? Et ne pourrait-on retrouver derechef l'influence, bien établie par ailleurs, de Rousseau sur Kant à propos du voisinage de leurs thèses respectives concernant le primat de la Raison Pratique sur le Raison Pure? Sans doute dans la dialectique de Rousseau, "tout se tient", mais "tout se tient en son être profond", comme l'a écrit Marcel Raymond, "au niveau des pulsions premières et des ambivalences affectives, au plan où s'est placé Jean Starobinski pour mener à bien ses analyses"⁽³⁵⁾. Dans le domaine des idées claires et distinctes qui est loin d'être celui de "la transparence et de l'obstacle" où se meut Jean-Jacques, il restera toujours hasardeux de vouloir circonscrire une pensée en mouvement, telle celle de Rousseau, stérile de lui faire rendre gorge alors qu'elle se cherche à travers une rhapsodie d'options opposées.

Josiane BOULAD-AYOUB
Département de philosophie.

Notes

- (1) J'utilise pour mon analyse l'édition des *Oeuvres Complètes* de Rousseau, publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond aux éditions Gallimard, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1969. *L'Émile* fait partie du tome IV. Les citations que j'en ferai référeront à cette édition, identifiée entre parenthèse dans le corps même de mon texte de la manière suivante: O.C., IV, suivi du numéro de la page en chiffres arabes.
- (2) On a abondamment fait remarquer l'absence de rigueur manifestée par Rousseau dans ses définitions du terme de nature de même que l'équivocité de la signification et la polyvalence des rôles que cette notion présente chez lui. On pourra, du moins, être attentif aux indications que peut donner le rapprochement fréquent des termes de nature et d'ordre à l'intérieur du champ optionnel rousseauiste. Le rapprochement en question a été établi par Pierre Burgelin, l'éminent spécialiste de la pensée de Rousseau.
- (3) *L'Émile* développe le thème de la rédemption possible de l'homme, plus particulièrement sur le plan moral et individuel; le *Contrat* le fera sur le plan social et collectif.
- (4) On ne s'étonnera guère, à ce propos, que les "philosophes", des Lumières soient eux aussi préoccupés d'éducation; leur correspondance est pleine de cette question tout comme se multiplient, à l'époque, les traités qui l'exploitent.
- (5) Il est intéressant de noter que Rousseau a donné une suite à *L'Émile*, restée inachevée. Il s'agit d'un roman sousforme de lettres adressées à son ancien gouverneur par Émile, qui a repris la route en solitaire. Le texte intitulé *Émile et Sophie, ou les Solitaires*, a été publié pour la première fois en 1780; il ne compte que deux lettres seulement. On y apprend les épreuves d'Émile. Sophie a eu une fille qu'elle a perdue aussitôt. Elle se rend à Paris pour être distraite de son chagrin. Là Sophie devient adultère, elle quitte Émile pour demeurer à la ville. Pour Émile, Sophie est désormais comme morte. Je ne m'entendrai pas plus loin sur les malheurs d'Émile, ni sur les comparaisons qu'on pourrait en faire avec ceux de Rousseau, qui se sent trahi, à l'épo-

que, par ses anciens amis, Diderot ou Grimm, par exemple, Je laisse ces réjouissances aux spécialistes et, en particulier, à ceux d'entre eux qui sont féministes. Il me suffira de verser au dossier un rapprochement iconographique assez curieux: on peut lire dans les *Explications des figures* qu'on trouve dans l'édition originale de l'*Émile* et qui commentent les planches figurant en tête de ses divers livres, ceci: "La figure qui est à la tête du cinquième livre (le livre de Sophie)... représente Circé se donnant à Ulysse, qu'elle n'a pu transformer".

- (6) in Article "goût", *Encyclopédie*, tome VII, p. 761 (1757). Cf. photoc. de l'édition originale, Readex microprint corp. New York, 1960.
- (7) C'est la religion de Julie dans *La Nouvelle Héloïse*, voire celle de Rousseau qui développe la thèse du primat des sentiments sur les idées.
- (8) "Il existe pour toute l'espèce humaine une règle antérieure à l'opinion. C'est à l'inflexible direction de cette règle que se doivent rapporter toutes les autres; elle juge le préjugé même, et ce n'est qu'autant que l'estime des hommes s'accordent avec elle que cette estime doit faire autorité pour nous.

Cette règle est le sentiment intérieur. Je ne répéterai point ce qui en a été dit ci-devant: il me suffit de remarquer que si ces deux règles ne concourent à l'éducation des femmes, elle sera toujours défectueuse (...) Il leur (aux femmes) importe donc de cultiver une faculté qui serve d'arbitre entre les deux guides, qui ne laisse point égarer la conscience et qui redresse les erreurs du préjugé. Cette faculté est la raison" (O.C. IV, 730)

- (9) Il s'agit de l'ouvrage de Diderot intitulé *De l'interprétation de la nature* (1753). Je l'utilise, pour le face à face qui suit, dans l'édition de J. Varloot, Paris, Editions Sociales, 1971.
- (10) On voudra bien prendre ici comme un postulat de l'analyse de fait que je définis comme fonction idéologique d'une représentation symbolique, la fonction polémique-politique assurée par la dite représentation à l'intérieur d'une conjoncture discursive et sociale particulière; et partant, que j'examinerai sous cet angle la valence idéologique dont, d'après moi, est entre-autres affectée la représentation rousseauiste de la nature et des activités de l'homme naturel. Je me fonde sur une série de propositions liées à mes travaux sur l'élaboration d'une définition fonctionnelle de l'activité idéologique, définition que j'ai déjà appliquée ailleurs pour analyser des textes des philosophes du dix-huitième siècle français. (cf. notamment ma communication, "Contre nous de la tyrannie...: une analyse des fonctions idéologiques de l'article *tyran* dans l'*Encyclopédie*", Colloque de Philosophie Politique et Juridique, 29 août 1984, Université de Montréal)
- (11) J'ai fait une analyse plus détaillée de cette question dans un article paru récemment: "Diderot et d'Holbach: un système matérialiste de la nature", in *Dialogue*, vol. XXIV, no 1, 1985, p. 59-89.
- (12) Diderot: *Le rêve de d'Alembert* (1769), éd. J. Varloot, Paris, Editions Sociales, 1971.
- (13) On se rapportera à ce sujet à l'article de Paul Bénichou: "Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau" in *Annales de la Société J.J. Rousseau* (1972-1977), XXXIX, 1979.
- (14) La nature est l'élément-clé dans la mise en scène toute "arcadienne" agencée pour le bénéfice du "manifeste", du Vicaire Savoyard par Rousseau, avec un art incomparable: "... Il me mena hors de la ville, sur une haute colline au dessous de laquelle passait le Po, dont on voyait le cours à travers les fertiles rives qu'il baigne. Dans l'éloignement, l'immense chaîne des Alpes couronnait le paysage. Les rayons du soleil levant rasaient déjà les plaines, et projetant sur les champs par longues ombres les arbres, les côtes, les maisons, enrichissaient de mille accidents de lumière le plus beau tableau dont l'oeil humain puisse être frappé. On eut dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens. Ce fut là, qu'après avoir quelque temps contemplé ces objets en silence, l'homme de paix me parla ainsi" (O.C. IV, 565).
La "lumière intérieure" pour Rousseau ne s'apparente ni à l'évidence intellectuelle cartésienne ni au Verbe intérieur de Malebranche; au contraire, elle guide la raison elle-même: "J'ai donc laissé là la raison, et j'ai consulté la nature, c'est à dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance indépendamment de ma Raison." (*Corresp. Générale*, t. III, p. 287)
- (15) Rousseau s'est déjà, en effet prononcé contre le matérialisme: "Le principe duquel l'auteur (Helvétius) déduit... l'égalité naturelle des esprits, et qu'il a tâché d'établir au commencement de son ouvrage, est que les jugements humains sont purement passifs... j'ai tâché de la combattre et d'établir l'activité de nos jugements" (in *Notes sur "De l'Esprit"*, O.C. IV, 1129)
- (16) Diderot emploie dans *l'Interprétation* des notions telles que molécule "vive", matière "morte" ou "cachée", grand animal, en parlant de la matière. (*Pensées* L-LCIII).

- (17) Diderot soutient ainsi que: "L'animalité avait de toutes éternité se éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière" (*Interprétation, Pensée LVIII*).
- (18) Par exemple: "La méthode de généraliser et d'abstraire m'est très suspecte, comme trop peu proportionnée à nos facultés" (*Corresp. Générale*, t. VI, p. 126)
- (19) Pierre Burgelin dans une longue note à cet endroit (cf. note à la p. 601, O.C. IV, p. 1561) fait état de la longue série de textes au cours desquels s'élabore la pensée de Rousseau concernant la "conscience...instinct divin". Disons, pour résumer son interprétation, que cette notion a pour fonction chez Rousseau de fonder plus sûrement et plus solidement que la raison les préceptes de la loi naturelle, que la conscience ne fait pas ainsi "seulement la moralité de nos actions, mais l'excellence de notre nature; elle nous élève non seulement à la vertu, mais à la vérité".
- (20) "Je ne connais la volonté que par le sentiment de la mienne, et l'entendement ne m'est pas mieux connu. Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement: car il est claire que ces deux causes ne font qu'une, et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là" (O.C. IV, 586).
- (21) "Plus je réfléchis sur la pensée et sur la nature de l'esprit humain, plus je trouve que le raisonnement des matérialistes ressemble à celui de ce sourd (...) l'univers entier n'est pas assez grand pour toi; tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné" (O.C. IV, 585).
- (22) Il s'agit de la formule de Locke qu'on discutait alors partout: "Peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non" (*Essai sur l'entendement humain*, IV, 3^e S 6).
- (23) C'est la doctrine de Locke (cf. *Essai...II*, 21) tout autant que celle de l'*Encyclopédie* (cf. l'article *Evidence*).
- (24) Helvétius écrit dans son ouvrage *De l'Esprit* (1,4): "Il faut que nos pensées et nos volontés soient des effets immédiats, ou des suites nécessaires des impressions que nous avons reçues (...) On a donc une idée nette de ce mot de *liberté*, pris dans une signification commune. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on applique ce mot de *liberté* à la volonté. Que serait-ce alors que la liberté? on ne pourrait entendre par ce mot que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause. Il faudrait donc que nous puissions également nous vouloir du bien ou du mal; supposition absolument impossible".
- (25) "En méditant sur la nature de l'homme j'y crus découvrir deux principes distincts dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais: non, l'homme n'est pas un (...), je me sens à la fois esclave et libre (...) je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent..." (O.C. IV, 586).
- (26) "...l'âme et le corps se mettent, pour ainsi dire en équilibre, et la nature ne nous demande plus que le mouvement nécessaire à notre conservation" (O.C. IV, 289).
- (27) Rousseau, à mon sens, se trompe de stratégie; il pense que la seule façon de s'opposer à ses adversaires est de ramener sur l'antique question de la substance, la discussion qui met aux prises matérialistes et idéalistes, et de s'appuyer, pour cela, sur l'autorité du théologien Clarke.
- (28) "... le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave et que j'empêche enfin la loi de l'âme de s'élever contre la loi du corps..." (O.C. IV, 586). Voilà pourquoi il est important, comme le dit Rousseau plus loin, de "méditer sur l'ordre de l'univers...", de s'efforcer à une certaine discipline nécessaire au respect de l'ordre et de l'équilibre; sinon, "...ne vouloir plus être homme, c'est vouloir autre chose que ce qui est, c'est vouloir le désordre et le mal" (*ibid.* 605).
- (29) Rousseau vient d'affirmer: "ma liberté consiste en cela même, que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine" (O.C. IV, 586).
- (30) "... il (l'homme) choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? c'est son jugement. Et quelle est la cause qui déter-

mine son jugement? c'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger: la cause déterminante est lui-même. Passé cela je n'entends plus rien'' (O.C. IV, 586).

- (31) C'est la formule du *Discours sur l'inégalité*: ''c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme'' (O.C., III, 142).
- (32) cf. l'article *Art* de Diderot dans *l'Encyclopédie*: la manoeuvre y est plus explicite.
- (33) C'est ce qu'écrivit Diderot à Voltaire à propos de l'Alembert qui songe à désertier *l'Encyclopédie* pour retrouver ses chères mathématiques: ''Je ne sais ce qui s'est passé dans sa tête; mais si le dessein de s'expatrier n'y est pas à côté de celui de quitter l'Encyclopédie, il a fait une sottise. Le règne des mathématiques n'est plus. Le goût a changé, c'est celui de l'histoire naturelle qui domine'', (Lettre du 19 février 1758, *Oeuvres complètes*, éd. Assezat et Tourneux, Paris, Garnier, 1875-1879).
- (34) Le sujet de la science nouvelle emploiera ensemble et ''l'oeil'' et ''le bras''; Rousseau s'en explique par une image qui renverse quelque peu les associations habituelles''... de cette société résulte une personne morale dont la femme est l'oeil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'une de l'autre que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire''. (O.C. OV, 720)
- (35) in ''Introduction générale aux écrits sur l'éducation et la morale'', écrits regroupés dans le tome IV des *Oeuvres Complètes* de Rousseau (*op.cit.* O.C., IV, XVII).