



Citation: Christophe Martin (2022) «Ce que notre nature nous permet d'être». Rousseau et l'autre de l'Europe. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 65-73. doi: 10.36253/ds-13321

Copyright: © 2022 Christophe Martin. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Enlightenment and extra-European cultures

«Ce que notre nature nous permet d'être». Rousseau et l'autre de l'Europe

CHRISTOPHE MARTIN

Sorbonne Université

Abstract. At least since the rise of postcolonial studies, the questioning of the supposed European-centrism of the Enlightenment has been recurrent. How can we situate Rousseau in this respect? In his justly famous analyses, Claude Lévi-Strauss recognised him as the “founder of the human sciences” and the *Discours sur l'origine de l'inégalité* as “the first treatise on general ethnology”. In *De la grammatologie*, however, Jacques Derrida proposed another reading, arguing that “Rousseau’s dynamics is a strange system in which the critique of ethnocentrism organically composes with eurocentrism”. Should we then consider that Rousseau, far from offering a counter-example to the European-centrism of the Enlightenment, would give an illustration of it which is all the more remarkable because it is more insidious? These are the questions that we would like to try to shed light on, by insisting on Rousseau’s grievances with regard to the European “philosophical mob”, which commit the egregious error of ignoring the essential plasticity of the human species. It is obviously no coincidence that the art of travelling constitutes Emile’s ultimate apprenticeship: it is on this condition that he will be able to become both a man and a citizen, capable of judging customs and mores while remaining radically alienated from the prejudices of his contemporaries, who despite all their books and all their travels, know of men only Europeans.

Keywords. Rousseau, eurocentrism, perfectibility, travel, Derrida.

Dans l'incipit de son premier *Discours*, Rousseau décrit en quelques lignes fameuses le spectacle éblouissant qu'offre l'Europe moderne:

C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts; dissiper, par les lumières de sa raison les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé; s'élever au-dessus de lui-même; s'élan- cer par l'esprit jusque dans les régions célestes; parcourir à pas de géant, ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers; et, ce qui est encore plus grand et plus diffi- cile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de générations¹.

¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1751), éd. par F. Boucardy, in *Œuvres complètes*, dir. par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), t. III, Paris 1964, p. 6.

Depuis la Renaissance, constate Rousseau, les sciences, les arts et les lettres brillent d'un éclat qui permet à la civilisation européenne de rivaliser avec les civilisations glorieuses de l'Antiquité, voire de surpasser Athènes et Rome. Mais l'éloge, on le sait, cache la satire. Les sciences, «vaines dans l'objet qu'elles se proposent, [...] sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent»². Et les «mœurs européennes» se sont corrompues «à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection»³.

Si la pensée de Rousseau implique à l'évidence une critique sévère de l'Europe et de la civilisation qu'elle incarne, les mondes extra-européens semblent pourtant ne pas y occuper une place centrale. C'est beaucoup moins du côté de cette altérité géographique que du côté d'une altérité historique (celle notamment qu'offrent les modèles romains et spartiates)⁴ et pré-historique (l'homme de la nature) que Rousseau s'efforce de chercher le terme de comparaison à l'aune duquel la corruption de l'homme européen pourra être mesurée dans toute son ampleur.

En des analyses justement célèbres, Claude Lévi-Strauss n'a-t-il pourtant pas reconnu en Rousseau le «fondateur des sciences de l'homme», et dans *Le Discours sur l'origine de l'inégalité* «le premier traité d'ethnologie générale»⁵? Contrairement à ce que l'on a cru parfois, il ne s'agissait nullement pour Lévi-Strauss de rendre hommage à un quelconque primitivisme de Rousseau. Dans sa lecture, Lévi-Strauss s'appuie sur la fameuse note X du Second *Discours* et en particulier sur un passage essentiel dans lequel Rousseau souligne l'ignorance absolue où se complaisent les Européens à l'égard de la plupart des peuples étrangers:

À ces relations près⁶, nous ne connaissons point les peuples des Indes orientales, fréquentées uniquement par des Européens plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes. L'Afrique entière et ses nombreux habitants, aussi singuliers par leur caractère que par leur couleur, sont encore

² Ivi, p. 18.

³ Ivi, p. 9.

⁴ Voir notamment F. Champy, *L'Antiquité politique de Jean-Jacques Rousseau: exemples et modèles*, Classiques Garnier, Paris 2022; D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Vrin, Paris 1974; P. Casini, *L'antichità e la ricerca della patria ideale*, in *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Atti del convegno (Roma, 4-6 maggio 1978), Università di Genève, Faculté des Lettres, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 87-95.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, in Id., *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris 1973, p. 47.

⁶ Rousseau vient de citer avec éloge «le joaillier Chardin» qui «n'a rien laissé à dire sur la Perse», les jésuites qui semblent bien avoir observé la Chine, et Kempfer qui «donne une idée passable du peu qu'il a vu dans le Japon» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1755), éd. par J. Starobinski, in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 213).

à examiner; toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre⁷.

L'énumération minutieuse de ces immenses lacunes ainsi que l'expérience de pensée consistant à les imaginer comblées par les meilleurs esprits du temps (on relèvera toutefois l'absence de Voltaire) ont conduit Lévi-Strauss à discerner en ces lignes mieux qu'une prophétie, le programme même de l'ethnologie contemporaine, Rousseau prônant, «contre la vaine curiosité des voyageurs, l'étude systématique des différences et des invariants»⁸. Toutefois, non seulement cet appel reste, chez Rousseau, foncièrement programmatique, mais au sein même de la «supposition» envisagée, le dévoilement de l'altérité extra-européenne semble n'être qu'un détour pour mieux revenir vers soi: in fine, n'est-ce pas le monde des «peuples policés»⁹ qu'il s'agit de mieux connaître? Faut-il dès lors souscrire à l'analyse de Jacques Derrida, soutenant que «la dynamique de Rousseau est un étrange système dans lequel la critique de l'ethnocentrisme compose organiquement avec l'eurocentrisme»¹⁰? Plus encore que Lévi-Strauss, Rousseau (son modèle revendiqué) ne saurait-il donner prise au soupçon selon lequel «la critique de l'ethnocentrisme [...] n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de la bonté originelle et naturelle [...] dans un miroir contre-ethnocentrique»¹¹? Au moins depuis l'essor des études postcoloniales, la mise en cause de l'eurocentrisme supposé des Lumières est, on le

⁷ Ivi, pp. 213-214.

⁸ A. Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Seuil-Gallimard, Paris 2019, p. 83.

⁹ Ivi, p. 194.

¹⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, p. 316.

¹¹ Ivi, p. 168.

sait, récurrente¹². Faut-il considérer que Rousseau, loin d'offrir un contre-exemple, en donnerait une illustration d'autant plus remarquable que son ethnocentrisme serait plus insidieux? Ce sont ces questions que l'on voudrait tenter ici d'éclairer.

Que Rousseau se soit inlassablement employé à dénoncer l'enfermement ethnocentrique dont se rendraient coupables les Européens, on ne saurait en douter. A-t-on assez remarqué, par exemple, qu'au livre IV d'*Émile*, si les livres, dont l'usage conduit, selon Rousseau, à une coupure radicale entre l'homme et Dieu, font l'objet de condamnations aussi violentes, ce n'est pas seulement parce qu'ils obligent les hommes à entrer dans les querelles partisans de l'exégèse et de la connaissance, mais parce qu'ils entretiennent un européocentrisme désastreux qui conduit à accorder un privilège insensé à l'*Homo europeanus* et à dédaigner l'existence non livresque de la plus grande partie de l'humanité?

Je ne concevrai jamais que ce que tout homme est obligé de savoir soit enfermé dans des livres, et que celui qui n'est à portée ni de ces livres, ni des gens qui les entendent soit puni d'une ignorance involontaire. Toujours des livres! Quelle manie. Parce que l'Europe est pleine de livres, les Européens les regardent comme indispensables, sans songer que sur les trois quarts de la terre on n'en a jamais vu¹³.

De manière générale, l'ethnocentrisme des Européens est, comme le marque nettement Rousseau dans des formules fameuses de l'*Essai sur l'origine des langues*, ce qui leur interdit d'accéder à une authentique connaissance de l'homme:

Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux. Ils ne manquent pas de nous montrer les premiers hommes habitant une terre ingrate et rude, mourant de froid et de faim, empressés à se faire un couvert et des habits. Ils ne voient partout que les neiges et les glaces de l'Europe sans songer que l'espèce humaine, ainsi que toutes les autres, a pris naissance dans les pays chauds et que sur les deux tiers du globe l'hiver est à peine connu. Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi, mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés¹⁴.

Ces formules frappantes permettraient de distinguer, selon Claude Lévi-Strauss, «l'objet propre de l'ethnologue de celui du moraliste et de l'historien»¹⁵. Elles désignent parfaitement en tout cas le vice suprême des Européens: une regrettable myopie ou une philosophie 'à courte vue' qui les conduit à ignorer l'immense variété de l'espèce humaine. Car «il ne faut qu'une erreur de géographie pour bouleverser toute [leur] prétendue doctrine qui déduit ce qui doit être de ce qu'on voit»¹⁶.

Peut-on dire pour autant, comme le soutient Jacques Derrida, que le tort des Européens aux yeux de Rousseau serait «de ne pas se déplacer, de se tenir pour le centre immobile de la terre, de rester planté comme un arbre dans son pays»¹⁷. En réalité, le grief de Rousseau est presque exactement inverse: l'ethnocentrisme des Européens lui paraît d'autant plus frappant et dérisoire qu'ils ne cessent de se répandre à travers le monde. Mais leurs voyages incessants ne sont qu'une «coutume» qui «loin de fournir une connaissance de l'homme, enferme dans les préjugés nationaux»¹⁸:

Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé – écrit Rousseau dans le Second Discours – que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens; encore paraît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre¹⁹.

Si «la philosophie ne voyage point», c'est d'abord que les voyages européens sont le fait d'individus ou de collectivités motivés par des considérations étrangères à la connaissance de l'homme:

Il n'y a guère que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours; les marins, les marchands, les soldats et les missionnaires; or on ne doit guère s'attendre que

¹² Pour un bilan sur cette question, voir A. Lilti, *Le défi postcolonial*, in *L'Héritage des Lumières*, cit., pp. 41-86.

¹³ J.-J. Rousseau, *Émile* (1762), éd. par P. Burgelin, in *Œuvres complètes*, cit., t. IV, Paris 1969, p. 620.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1781), in *Œuvres complètes*, cit., t. V, Paris 1995, p. 394.

¹⁵ Lévi-Strauss, *Rousseau fondateur*, cit., p. 47.

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Lettre à M. Philopolis* (1782), in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 234.

¹⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 317.

¹⁸ J. Morice, *Voyage et anthropologie dans l'Émile de Rousseau*, «Revue de métaphysique et de morale», 77, 2013, 1, pp. 127-142: 132. Voir aussi H. Krief, *Rousseau et la «science» des voyageurs*, in *Rousseau et les sciences*, éd. par B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 175-191.

¹⁹ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 212. Voir aussi ces remarques du livre V d'*Émile*: «de tous les pays de l'Europe, il n'y en a point où l'on imprime tant d'histoires, de relations de voyages qu'en France, et point où l'on connaisse moins le génie et les mœurs des autres nations!» (Rousseau, *Émile*, cit., p. 826).

*les trois premières classes fournissent de bons observateurs, et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent*²⁰.

Ces quatre types de voyageurs sont donc tous animés par des intérêts relatifs aux impératifs de leur mission, qui les rendent inaptes à pratiquer ce que Saint-Preux appelle l'«observation philosophique»²¹. Alors que celle-ci a pour objet de connaître l'homme, ce qui suppose une méthode consistant à l'étudier dans ses diverses relations, et surtout à observer d'abord les différences afin de déterminer ensuite les traits communs à l'humanité²², l'attention des voyageurs européens est «absorbée» par l'intérêt qui les anime²³.

Il serait donc à souhaiter que les philosophes voyagent davantage «afin de substituer aux récits de l'avidité commerciale ou conquérante, ceux de la curiosité désintéressée»²⁴. N'est-ce pas précisément l'objet des nombreuses missions scientifiques confiées par les Princes aux savants de l'Europe? Au livre V d'*Émile*, Rousseau dissipe toute illusion à cet égard:

*Nous avons, dit-on, des savants qui voyagent pour s'instruire; c'est une erreur. Les savants voyagent par intérêt comme les autres. Les Platon, les Pythagore ne se trouvent plus, ou, s'il y en a, c'est bien loin de nous. Nos savants ne voyagent que par ordre de la cour; on les dépêche, on les défraye, on les paye pour voir tel ou tel objet, qui très sûrement n'est pas un objet moral. Ils doivent tout leur temps à cet objet unique; ils sont trop honnêtes gens pour voler leur argent*²⁵.

Le véritable art de voyager est donc ignoré des savants européens, et même lorsque ces derniers

affichent une ambition philosophique, cette philosophie prétendue reste «enracinée dans une vision ethnocentriste»²⁶. C'est en ce sens, aussi et surtout, que «la philosophie ne voyage point». Car

*pour étudier les hommes, il faut des talents que Dieu ne s'engage à donner à personne [...]. On n'ouvre pas un livre de voyage où l'on ne trouve des descriptions de caractères et de mœurs; mais on est tout étonné d'y voir que ces gens qui ont tant décrit de choses, n'ont dit que ce que chacun savait déjà, n'ont su apercevoir à l'autre bout du monde que ce qu'il n'eût tenu qu'à eux de remarquer sans sortir de leur rue, et que ces traits vrais qui distinguent les nations, et qui frappent les yeux faits pour voir ont presque toujours échappé aux leurs*²⁷.

Les voyageurs savants plaquent sur leur objet des critères de jugement parfaitement ethnocentrés qui interdisent à leur récit de contribuer à une meilleure connaissance de l'homme et ne disqualifient pas moins leurs relations que celles des soldats, des marins, des marchands ou des missionnaires.

Le principal grief de Rousseau à l'égard de la «tourbe philosophique» est son européocentrisme invétéré²⁸. Ce travers la conduit à se persuader, contre toute évidence,

*que les hommes sont partout les mêmes, qu'ayant partout les mêmes passions et les mêmes vices, il est assez inutile de chercher à caractériser les différents peuples; ce qui est à peu près aussi bien raisonné que si l'on disait qu'on ne saurait distinguer Pierre d'avec Jacques, parce qu'ils ont tous deux un nez, une bouche et des yeux*²⁹.

Le préjugé absurde qui aveugle les «philosophes» européens est d'ignorer à quel point les hommes «diffèrent selon les temps et les lieux»³⁰:

Parmi les hommes que nous connaissons, ou par nous-mêmes, ou par les historiens, ou par les voyageurs; les uns sont noirs, les autres blancs, les autres rouges; les uns

²⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 212.

²¹ J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), partie II, lettre 16, éd. par H. Coulet et B. Guyon, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, Paris 1964, p. 243.

²² «Si je voulais étudier un peuple, c'est dans les provinces reculées où les habitants ont encore leurs inclinations naturelles que j'irais les observer. Je parcourrais lentement et avec soin plusieurs de ces provinces, les plus éloignées les unes des autres; toutes les différences que j'observerais entre elles me donneraient le génie particulier de chacune; tout ce qu'elles auraient de commun, et que n'auraient pas les autres peuples, formerait le génie national, et ce qui se trouverait partout, appartiendrait en général à l'homme» (ivi, p. 242).

²³ «L'instruction qu'on retire des voyages se rapporte à l'objet qui les fait entreprendre. [...] Quand cet objet est l'intérêt, il absorbe toute l'attention de ceux qui s'y livrent» (Rousseau, *Émile*, cit., p. 831).

²⁴ Pour reprendre les termes de Blaise Bachofen et Bruno Bernardi dans leur annotation de la note X du second *Discours* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, GF Flammarion, Paris 2008, p. 246).

²⁵ Rousseau, *Émile*, cit., p. 831.

²⁶ Bachofen et Bernardi, in Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 282.

²⁷ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 212.

²⁸ Où se vérifie une fois de plus que le positionnement de Rousseau peut se définir précisément comme une «autocritique des Lumières» selon la formule de Mark Hullung (*The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophers*, Harvard University Press, Cambridge-London 1994): «Qualifier cette démarche d'autocritique a ce grand mérite d'indiquer que, s'il rejette pour ainsi dire tous les présupposés communs aux Lumières, c'est de l'intérieur» (B. Bernardi, *Rousseau, une autocritique des Lumières*, «Esprit», 357, 2009, 8/9, pp. 109-124: 110).

²⁹ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., pp. 212-213.

³⁰ Rousseau, *Lettre à M. Philopolis*, cit., p. 234.

portent de longs cheveux, les autres n'ont que de la laine frisée; les uns sont presque tout velus, les autres n'ont pas même de Barbe; il y a eu et il y a peut-être encore des nations d'hommes d'une taille gigantesque; et laissant à part la fable des Pygmées qui peut bien n'être qu'une exagération, on sait que les Lapons et surtout les Groenlandais sont fort au-dessous de la taille moyenne de l'homme; on prétend même qu'il y a des peuples entiers qui ont des queues comme les quadrupèdes; et sans ajouter une foi aveugle aux relations d'Hérodote et de Ctesias, on en peut du moins tirer cette opinion très vraisemblable, que si l'on avait pu faire de bonnes observations dans ces temps anciens où les peuples divers suivaient des manières de vivre plus différentes entre elles qu'ils ne font aujourd'hui, on y aurait aussi remarqué dans la figure et l'habitude du corps, des variétés beaucoup plus frappantes³¹.

Si peu fiables que soient les relations des historiens et des voyageurs, on peut en tirer du moins cette conclusion essentielle, que confortent les observations directes: l'espèce humaine est caractérisée par son exceptionnelle plasticité. Mais cette plasticité est d'autant plus méconnue que les manières de vivre européennes tendent à se généraliser, imposant une sorte d'uniformisation sous l'effet de ce que nous nommerions la globalisation. D'où le fait que, dans ses écrits, Rousseau se réfère plus souvent à l'altérité historique qu'à l'altérité géographique.

Au tome III de son *Histoire naturelle* (1749), Buffon avait déjà insisté sur les «variétés dans l'espèce humaine». Mais il s'agissait aussi et surtout d'affirmer son unité fondamentale fondée sur un privilège irréductible: l'homme est un être doué de raison³². Si Rousseau soutient, lui aussi, l'idée d'une unité fondamentale du genre humain, «c'est en conférant à l'espèce humaine une plus large extension, au nom d'une autre métaphysique»³³. Et c'est bien à cette autre métaphysique que Claude Lévi-Strauss a souhaité rendre hommage, en saluant le refus de Rousseau de réserver à «des minorités toujours plus restreintes» le privilège de l'humanisme, préférant «admettre que les grands singes d'Afrique et d'Asie, maladroitement décrits par les voyageurs, fussent des hommes d'une race inconnue, plutôt que courir le risque de contester la nature humaine à des êtres qui la posséderaient»³⁴. Tel est bien l'enjeu essentiel, en effet, du long développement de la note X du *Second Discours* sur le cas du pongo ou celui de

l'orang-outan, Rousseau invitant à élargir considérablement les frontières de l'humain:

Toutes ces observations sur les variétés que mille causes peuvent produire et ont produit en effet dans l'espèce humaine me font douter si divers animaux semblables aux hommes, pris par les voyageurs pour des bêtes sans beaucoup d'examen, ou à cause de quelques différences qu'ils remarquaient dans la conformation extérieure, ou seulement parce que ces animaux ne parlaient pas, ne seraient point en effet de véritables hommes sauvages, dont la race dispersée anciennement dans les bois n'avait eu occasion de développer aucune de ses facultés virtuelles, n'avait acquis aucun degré de perfection, et se trouvait encore dans l'état primitif de nature³⁵.

Ces créatures anthropomorphes que les voyageurs européens décrivent comme des singes dans des relations particulièrement peu fiables doivent plutôt être considérées comme des «possibles humains»³⁶. Que le pongo soit dépourvu de langage ne constitue nullement, en effet, un critère pouvant justifier sa relégation dans l'infra-humanité puisque, selon les analyses de Rousseau au sein même du *Second Discours*, l'homme à l'état de nature ne dispose encore d'aucun langage. Il est donc logiquement impossible d'exclure que le pongo soit un homme resté quasiment dans le véritable état de nature, n'ayant pas développé, pour des raisons contingentes restant à déterminer, les potentialités propres à l'espèce humaine, autrement dit la 'perfectibilité' de ses facultés.

Méconnaissant l'essentielle plasticité de l'espèce humaine, les voyageurs et les savants européens ne cessent donc de «tirer du particulier à l'universel des conséquences fort contradictoires et fort peu concluantes»³⁷, commettant l'erreur insigne de ramener l'inconnu au connu et d'assigner à la nature humaine des bornes dérisoires. Non sans paradoxe, c'est sans doute dans la seconde préface de *La Nouvelle Héloïse* que vient s'inscrire le plus nettement, au détour d'une réfutation en règle du critère conventionnel de la vraisemblance, le principe philosophique qui fonde toute l'argumentation du *Second Discours*:

N[...] Ces lettres ne sont point des lettres; ce roman n'est point un roman; les personnages sont des gens de l'autre monde.

R. J'en suis fâché pour celui-ci.

N. Consolez-vous; les fous n'y manquent pas non plus; mais les vôtres ne sont pas dans la nature.

³¹ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

³² Voir M. Lequin, *Rousseau lecteur de Buffon*, «Rousseau Studies», 5, 2017 (*Rousseau et les sciences de l'homme*), pp. 48-69. Voir aussi T. Robert, *Rousseau et les Pongos*, «Revue de primatologie», 4, 2012, <<http://journals.openedition.org/primatologie/1009>> (01/2022).

³³ Lequin, *Rousseau lecteur de Buffon*, cit., p. 62.

³⁴ Lévi-Strauss, *Rousseau fondateur*, cit., p. 53.

³⁵ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

³⁶ Lequin, *Rousseau lecteur de Buffon*, cit., p. 61.

³⁷ Rousseau, *Lettre à M. Philopolis*, cit., p. 234.

R. Je pourrais... Non, je vois le détour que prend votre curiosité. Pourquoi décidez-vous ainsi? Savez-vous jusqu'où les hommes diffèrent les uns des autres; combien les caractères sont opposés; combien les mœurs, les préjugés, varient selon les temps, les lieux, les âges? Qui est-ce qui ose assigner des bornes précises à la Nature, et dire: Voilà jusqu'où l'homme peut aller et pas au-delà?

N. Avec ce beau raisonnement, les Monstres inouïs, les géants, les pygmées, les chimères de toute espèce, tout pourrait être admis spécifiquement dans la nature; tout serait défiguré, nous n'aurions plus de modèle commun? Je le répète, dans les Tableaux de l'humanité, chacun doit reconnaître l'Homme.

R. J'en conviens, pourvu qu'on sache aussi discerner ce qui fait les variétés de ce qui est essentiel à l'espèce³⁸.

Julie et Saint-Preux sont-ils des êtres de fiction ou bien des êtres de la nature? Sur un plan esthétique, Rousseau défend ici la vérité humaine de ses personnages: s'ils «ne sont pas dans la nature», s'ils ne peuvent paraître que comme des «gens de l'autre monde», c'est précisément parce que la société dénaturée ne saurait plus offrir aucun modèle à de telles figures: «étant eux-mêmes des modèles, ils ne peuvent avoir de modèle»³⁹. L'argumentation de la seconde Préface offre ainsi l'antithèse parfaite de la conception traditionnelle de la vraisemblance. Loin de lui accorder une fonction modélisante ou régulatrice, Rousseau invite à une critique radicale du vraisemblable qui fixe des bornes dérisoires à la fécondité inépuisable de la nature⁴⁰. À bien des égards, Julie, Saint-Preux, les amants de la «petite ville au pied des Alpes» qui sert de cadre au roman, incarnent une altérité intra-européenne qui ne paraîtra pas moins invraisemblable aux lettrés et aux savants européens que «la fable des Pygmées»⁴¹ ou que l'hypothèse d'une humanité du pongo. Situer l'intrigue du roman dans cet espace géographique, ce n'est pas seulement écarter toute idée de mondanité, c'est faire entrevoir au lecteur pari-

sien et européen une altérité 'interne' qu'il s'obstine à méconnaître.

Michèle Duchet a justement souligné l'importance considérable de ces remarques de la préface dialoguée de *La Nouvelle Héloïse* dans la réflexion de Rousseau. C'est dans ces considérations esthétiques que se formule, en effet, la règle non explicitement énoncée de l'anthropologie du second *Discours*: «la Création est pure invention de formes, auxquelles ne préexiste aucun "modèle"»⁴². Le champ des possibilités ménagées par la nature, pour Rousseau, ne saurait donc être circonscrit par l'opinion ou les préjugés des philosophes et autres «tristes raisonneurs»⁴³. Aussi «toutes ces observations sur les variétés que mille causes peuvent produire et ont produit en effet dans l'espèce humaine»⁴⁴ démontrent-elles l'infinie puissance de la nature. De même que l'erreur du lecteur soucieux de vraisemblance serait de décréter que les figures de *La Nouvelle Héloïse* sont de pures chimères parce qu'elles n'ont pas ou plus de modèles dans la nature 'actuelle', de même l'erreur persistante des philosophes et des savants de l'Europe est de projeter sur «l'homme sauvage» ou «l'homme de la nature» l'image déformée et déformante de l'homme de l'homme. En vertu du principe de perfectibilité, la plasticité de l'espèce humaine exige de s'affranchir de la catégorie du vraisemblable et des préjugés essentialistes des philosophes. La nature des hommes tolère des variations presque inimaginables: «nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être; nul de nous n'a mesuré la distance qui peut se trouver entre un homme et un autre homme»⁴⁵. André Charrak a justement souligné à quel point cette formule remarquable entrait en résonances avec la pensée de Spinoza⁴⁶. Rousseau constate la plasticité de l'humanité selon les rapports où elle se trouve. Ce qui implique qu'un homme selon la nature 'puisse' exister, quand bien même les faits du monde moderne n'en produiraient nul témoignage avéré. La «théorie de l'homme» ne vise pas seulement à expliquer ce qui est («l'homme de l'homme») mais aussi à expliquer la possibilité de ce qui doit être («l'homme de la nature»). Le discours anthropologique sur l'être humain, qu'il soit centré sur l'espèce (comme dans le *Second Discours*) ou sur l'individu (comme dans l'*Émile*) est une thématization des possibles qui s'oppose à l'imagination bornée des hommes. De ce même principe, Rousseau tire aussi toutes les conséquences sur le plan politique, ren-

³⁸ Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, partie II, lettre 16, cit., pp. 11-12.

³⁹ M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Albin Michel, Paris 2014, p. 337.

⁴⁰ Dans ses *Réflexions sur la poétique* (publiées pour la première fois en 1742 mais composées sans doute dans les années 1690), Fontenelle développe exactement la même thèse: «il s'en faut bien que la nature soit renfermée dans les petites règles qui font notre vraisemblance, et qu'elle s'assujettisse aux convenances qu'il nous a plu d'imaginer» (*Réflexions sur la poétique* § LIX, in *Œuvres complètes*, éd. par A. Niderst, Fayard, Paris 1991, t. III, p. 147). Comme celles de Rousseau, ces remarques de Fontenelle ont une portée indissociablement esthétique et philosophique. Voir C. Martin, *Critique du préjugé et pensée du possible au siècle des Lumières*, in *La critique du préjugé au prisme de l'herméneutique*, éd. par M. Brot et C. Fauvergue, Hermann, Paris 2020, pp. 73-93.

⁴¹ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

⁴² Duchet, *Anthropologie et histoire*, cit., p. 337.

⁴³ Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, partie II, lettre 11, cit., p. 223.

⁴⁴ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 208.

⁴⁵ Rousseau, *Émile*, cit., p. 281.

⁴⁶ Spinoza établit «qu'on ne sait pas ce que peut le Corps ou ce qui se peut tirer de la seule considération de sa nature propre». Voir A. Charrak, *Préface* à J.-J. Rousseau, *Émile*, GF Flammarion, Paris 2009, p. 24.

dant hommage à l'abbé de Saint-Pierre d'avoir «su éviter [...] le reproche si commode aux ignorants qui ne savent mesurer le possible que sur l'existant»⁴⁷.

Le Second *Discours* en appelle ainsi à un nouveau regard sur la multiplicité des modes d'être de l'humanité. À ce point de vue, l'origine est par excellence cette puissance des possibles. Selon Rousseau, en effet, les étapes qui conduisent l'humanité à sortir de l'état de nature originel ne sont franchies qu'en fonction d'une série de hasards qui auraient pu ne jamais se produire. Autrement dit, c'est un concours de circonstances qui a permis le développement de la perfectibilité, des vertus sociales et des autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance, mais qui auraient pu ne jamais se développer. Elles avaient «besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive»⁴⁸. Reconnaître que le devenir de l'humanité aurait pu être autre qu'il n'a été ouvre d'abord à la possibilité d'une évaluation. Mais, comme l'ont souligné Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, «de cette plasticité originelle, on peut tirer aussi cette autre conséquence que ce qui est peut devenir autre. L'histoire, parce qu'elle est contingente, n'est pas fermée»⁴⁹. La pensée de Rousseau ne cesse de renvoyer à des possibilités anthropologiques enfouies (celles de l'état de nature, mais aussi celles dont témoignent les historiens de l'antiquité ou encore les relations de voyage) ou à venir (celles que s'emploient à construire non seulement *Émile*, mais aussi, sur un autre plan, *Du contrat social*). Cette pensée implique d'aller contre une idée de l'homme qui constitue le préjugé par excellence de la «tourbe philosophesque», «préjugé qui fait de l'homme une essence, en cela imperfectible. Tout au contraire, l'homme est perfectible»⁵⁰.

Comment expliquer dès lors que cette critique radicale de l'ethnocentrisme puisse, selon Jacques Derrida, «composer organiquement avec un européocentrisme»⁵¹ dont témoigneraient exemplairement les considérations du livre I d'*Émile* concernant le choix de l'élève fictif qui fera l'objet de l'expérience pédagogique? De fait, les

arguments de Rousseau justifiant son choix de situer son élève dans une zone tempérée peuvent laisser perplexe:

Le pays n'est pas indifférent à la culture des hommes; ils ne sont tout ce qu'ils peuvent être que dans les climats tempérés. Dans les climats extrêmes le désavantage est visible. Un homme n'est pas planté comme un arbre dans un pays pour y demeurer toujours; et celui qui part d'un des extrêmes pour arriver à l'autre est forcé de faire le double du chemin que fait pour arriver au même terme celui qui part du terme moyen.

Que l'habitant d'un pays tempéré parcoure successivement les deux extrêmes, son avantage est encore évident: car bien qu'il soit autant modifié que celui qui va d'un extrême à l'autre, il s'éloigne pourtant de la moitié moins de sa constitution naturelle. Un Français vit en Guinée et en Laponie; mais un Nègre ne vivra pas de même à Tornea, ni un Samoyède au Benin. Il paraît encore que l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes. Les Nègres ni les Lapons n'ont pas le sens des Européens. Si je veux donc que mon élève puisse être habitant de la terre, je le prendrai dans une zone tempérée; en France, par exemple, plutôt qu'ailleurs»⁵².

Selon Andrew Curran, Rousseau se bornerait ici à reproduire les préjugés alors populaires sur l'Africain et le Lapon et n'hésiterait pas même à surenchérir sur Buffon, «suggérant d'une manière plus déterministe que les humains vivant sous des latitudes hostiles produisaient de piètres étudiants en raison de leurs cerveaux amoindris»⁵³.

Encore faut-il prendre garde à la complexité et à l'ambivalence de la notion de perfectibilité chez Rousseau. Si pour ce dernier, les hommes «ne peuvent être tout ce qu'ils peuvent être que dans les climats tempérés», si «l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes»⁵⁴, c'est que, pour le meilleur et pour le pire, la faculté de perfectionner ses facultés ne s'est développée nulle part ailleurs mieux que dans les climats tempérés de l'Europe. Faut-il rappeler la formule fameuse du Second *Discours*: «Si [la nature] nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé»⁵⁵? N'est-ce pas dire assez clairement que, pour l'Européen, la perfectibilité (qui n'est pas chez Rousseau la faculté d'atteindre à une forme de perfection, mais seulement l'aptitude à perfectionner ses facultés) se paie aussi d'un prix redoutable-

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre* (1782), in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 635. Voir B. Bachofen, *La politique chimérique ou les paradoxes de la liberté politique*, in Id., *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris 2002, pp. 211-223.

⁴⁸ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 162.

⁴⁹ B. Bachofen et B. Bernardi, *Préface à J.-J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 28. Voir aussi les remarques pénétrantes d'Henri Gouhier dans *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Paris 1984, pp. 23-24.

⁵⁰ A. Grosrichard, *Une expérience psychologique au XVIII^e siècle*, «Cahiers pour l'analyse», 2, 1966, pp. 103-123: 111.

⁵¹ Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 316.

⁵² Rousseau, *Émile*, cit., pp. 266-267. Je souligne.

⁵³ A. Curran, *L'Anatomie de la noirceur. Science et esclavage à l'âge des Lumières*, Classiques Garnier, Paris 2017, p. 271.

⁵⁴ Rousseau, *Émile*, cit., pp. 266-267. Je souligne.

⁵⁵ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 138.

ment élevé, perfectibilité et dépravation étant rigoureusement indissociables?

Il serait triste pour nous, ajoute Rousseau un peu plus loin, d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originnaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. Il serait affreux d'être obligés de louer comme un être bienfaisant celui qui le premier suggéra à l'habitant des rives de l'Orénoque l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes de ses enfants, et qui leur assurent du moins une partie de leur imbécillité, et de leur bonheur originel⁵⁶.

Si selon Rousseau, les «Nègres» et les Lapons n'ont pas développé leurs facultés rationnelles autant que les Européens, ils y gagnent de s'être infiniment moins dépravés que ces derniers.

Le choix de situer Émile en Europe s'explique dès lors fort bien. De même que Rousseau préfère le choisir riche plutôt que pauvre car ce sera toujours l'assurance «d'avoir fait un homme de plus, au lieu qu'un pauvre peut devenir homme de lui-même»⁵⁷, de même n'y aurait-il guère de sens à ce qu'il place Émile dans une nation jusqu'alors restée à l'écart du développement civilisationnel. Tout l'enjeu pédagogique et philosophique de l'*Émile* est bien, pour reprendre la formule fameuse de la première version du *Contrat social*, de montrer «dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature»⁵⁸. Le principe fondamental de la pensée de Rousseau est, en effet, qu'une fois l'homme sorti de l'ordre de la nature, aucun retour en arrière n'est possible. Il est donc totalement exclu qu'on puisse régresser vers l'âge d'or d'une nature originelle et Rousseau énonce à maintes reprises le principe d'une irréversibilité de l'histoire. Mais cette irréversibilité n'implique nullement que la dégradation soit inéluctable. Comme l'a souligné notamment Hans Blumenberg, «contre le retour à la nature qu'on lui attribue, [Rousseau] en appelle à une réalisation totale et conséquente du mouvement de détournement de la nature qui détermine la socialisation, il en appelle au perfectionnement de la technicité»⁵⁹. Si les mauvaises institutions sont celles qui cor-

rompent l'homme et désorganisent tout l'ordre naturel, «les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme»⁶⁰. C'est donc au sein même de la dépravation, autrement dit au cœur de la zone géographique où la perfectibilité a atteint son plus haut degré de développement et où les hommes sont devenus «tout ce qu'ils peuvent être» qu'il faut placer Émile: afin que l'art perfectionné de «l'éducation négative» permette de créer les conditions tout artificielles permettant à la nature de se déployer librement en l'enfant⁶¹. En situant Émile dans les climats tempérés de l'Europe, tout en dissolvant les liens qui d'ordinaire lient les enfants dès leur naissance aux valeurs corrompues de la civilisation, le gouverneur se met en situation de pouvoir supprimer les propriétés qui sont celles de la «nature» actuelle des autres enfants et de désinhiber les propriétés originaires que leur dénaturation leur a fait perdre, autrement dit de développer des potentialités *a priori* inimaginables. La décomposition et la recomposition que l'*Émile* opère sur l'enfant créent des possibilités qui, certes, dépassent l'observé mais ne font que suivre l'ordre raisonné de la nature en l'homme afin de la conduire à son plus haut degré de perfectionnement.

Faut-il néanmoins, pour finir, considérer avec Jacques Derrida qu'en choisissant pour son élève l'Europe comme un site d'observation privilégié de la variété et de la plasticité de l'espèce humaine et comme le seul lieu au monde permettant de penser la différence et de «s'ouvrir à l'horizon et à la diversité de la culture universelle»⁶², Rousseau reconduirait paradoxalement un euro-péocentrisme dont il fait pourtant une critique radicale? La position intermédiaire de l'Européen, heureusement situé au centre du monde, lui offrirait, écrit Jacques Derrida, «la chance d'être européen et tout autre chose en même temps [...]. Il a simplement le tort de ne pas user *en fait* de cette ouverture universelle»⁶³. Mais en réalité, le tort de l'Européen aux yeux de Rousseau n'est pas, on l'a vu, de rester «planté comme un arbre» mais de ne pas savoir voyager, autrement dit non de ne pas user mais de ne pas savoir faire usage d'une possibilité d'ouverture universelle. Or, ce n'est évidemment pas un hasard si

plus loin encore le développement qui nous a rendus malheureux: perfectionner la réflexion, mettre en œuvre l'amour-propre, diriger l'imagination, rendre l'aliénation réciproque et complète. C'est la seule chance de retrouver sous une nouvelle forme (politique, morale) la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée» (*Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris 1989, p. 178).

⁶⁰ Rousseau, *Émile*, cit., p. 249.

⁶¹ Voir C. Martin, «Éducatrices négatives». *Fictions d'expérimentation pédagogique au dix-huitième siècle*, Classiques Garnier, Paris 2010.

⁶² Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 317.

⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 142.

⁵⁷ Rousseau, *Émile*, cit., p. 267.

⁵⁸ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social (première version)* (1887) in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 288; on retrouve la même formule dans le fragment «[De l'état de nature]», in *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 479.

⁵⁹ H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris 1999, p. 478. Voir aussi la mise au point de Jean Starobinski: «Rousseau décourage expressément toute tentative de rétrograder. Il faut pousser

l'art de voyager constitue précisément l'ultime apprentissage d'Émile. Et l'on peut regretter, avec Juliette Morice, que Jacques Derrida n'ait pas pris en compte le chapitre «Des voyages» du livre V où Émile, précisément, doit «quitter son pays et s'arracher géographiquement à cette zone médiane, in-différente, pour aller observer les peuples»⁶⁴. Or, la véritable raison de ces voyages est à l'évidence l'éducation politique d'Émile. Car Émile «n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts» mais «un sauvage fait pour habiter les villes»⁶⁵. La formule oxymorique exprime tout le paradoxe d'un enfant éduqué selon des principes naturels mais destiné à vivre en société: le projet d'*Émile* est de former 'à la fois' un homme et un citoyen, autrement dit de former un homme non corrompu mais apte à vivre dans une société européenne qui l'est radicalement. C'est donc au sein d'une civilisation dépravée où «les hommes sont tout ce qu'ils peuvent être»⁶⁶ qu'Émile doit être formé afin de développer «tout ce que sa nature lui permet d'être»⁶⁷. Encore faut-il néanmoins parachever sa formation par l'art de voyager. Car «quand le mot *Peut-on être Persan?* me serait inconnu, je devinerais, à l'entendre dire, qu'il vient du pays où les préjugés nationaux sont le plus en règne»⁶⁸. C'est à la condition de cet ultime apprentissage qu'il pourra devenir à la fois homme et citoyen, apte à juger les usages et les mœurs tout en restant radicalement étranger aux préjugés de ses contemporains, qui malgré tous leurs livres et tous leurs voyages, ne connaissent d'hommes que les Européens.

⁶⁴ Morice, *Voyage et anthropologie*, cit., p. 137. Voir aussi J. Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 536-544.

⁶⁵ Rousseau, *Émile*, cit., p. 484.

⁶⁶ Rousseau.

⁶⁷ Rousseau, *Émile*, cit., p. 281.

⁶⁸ Ivi, p. 826.