

LE **BON SENS** ET LA PHILOSOPHIE

OU

L'AMBIVALENCE DE L'ESPRIT FRANÇAIS

(Montaigne et Voltaire versus DESCARTES et ROUSSEAU)

*" Car ce qu'on appelle bon sens n'est pas la philosophie, - il est souvent dénué de tout sens. (...) C'est seulement lorsque celui-ci a acquis une validité universelle que la philosophie peut être qualifiée de bon sens. "**

Le rapprochement dans le temps des célébrations du 400^{aire} de la mort de Montaigne (1992), du tricentenaire de la naissance de Voltaire (1994), du 400^{aire} de celle de Descartes (1996) et du 250^{aire} de la rédaction du *Discours sur les sciences et les arts* par Rousseau (2000) invite à une comparaison de l'œuvre de ces quatre auteurs, tous représentatifs du Génie français. Contempteur des écrits et du style des Allemands et grand lecteur des *Essais*, Nietzsche¹ exclaimait à propos de nos prosateurs : "Par contre, quelle clarté et quelle précision délicate chez ces Français !" Du créateur des *Contes philosophiques*, Valéry proclamait : " Il nous faut avouer ou proclamer –selon les goûts- qu'il est spécifiquement français, inconcevable sous d'autres cieux, je dirai même sous un autre ciel que celui de Paris ", et il qualifiait déjà auparavant le penseur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations métaphysiques* d'incarnation de " l'esprit français " ². Quant au poète-philosophe, il est considéré comme le plus important et radical représentant, après "Descartes" et Malebranche, de la pensée française, ne fût-ce que par sa théorie politique, *Du Contrat social* dont ses *Discours* forment le préalable : " Mais la plus puissante des influences qui se soient exercées sur l'esprit humain depuis Descartes -de quelque manière d'ailleurs qu'on la juge- est incontestablement celle de Jean-Jacques Rousseau (Bergson) ³. La confrontation de leurs idées a déjà été partiellement tentée par L. Brunschvicg pour les deux premiers et par H. Gouhier pour les deux derniers ⁴.

Mais quels que soient les mérites de ces ouvrages, ils partent d'un présupposé fort discutabile : les quatre écrivains cités participeraient d'un même genre de pensée, le « philosophe », alors qu'un monde, à défaut d'un fossé, sépare manifestement Montaigne et Voltaire d'un côté et Descartes et Rousseau de l'autre, tant dans la forme que dans le fond, comme le reconnaît d'ailleurs le "*philosophe au marteau*", admirateur inconditionnel de Montaigne, qu'il classe parmi les moralistes supérieurs, et de Voltaire, qu'il range parmi les "plus grands libérateurs de l'esprit", et critique intransigeant de Descartes, "le père du rationalisme" dont il dénigre "les préjugés", et de Rousseau, "ce premier homme moderne" dont il haït l'idéalisme et l'effet sur "la Révolution" ⁵. Plus méthodiquement et sérieusement Hegel inscrivait les essais des deux premiers dans le domaine du bon sens ou de " la culture générale ", par contraste avec la vraie philosophie.

" On ne peut cependant les considérer comme de la philosophie véritable, ils sont plutôt du domaine du bon sens. (...) L'aspect positif, ce sont de prétendues vérités immédiatement évidentes du sain entendement humain, - de l'entendement humain qui ne contient rien d'autre que cette vérité, cette exigence de se trouver soi-même, et qui s'arrête dans cette forme."

* Hegel, *H.Ph.* II. p. 267 (Vrin) - *PH.H.* 4^e partie, 3^e sec. 2. c; p. 920 (éd. Lasson)

¹ *H.T.H.* 2^e p. *Le Voyageur et son ombre* 214.

² *Voltaire* p. 519 et *Descartes* p. 793 in (Euvres I (Pléiade)

³ *La Philosophie française* pp. 452 et 459 in *Écrits philosophiques* (PUF)

⁴ Cf. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (1942) et *Rousseau et Voltaire, Portraits dans deux miroirs* (1983)

⁵ *C.i. Comment on philosophe au marteau*; *H.T.H.* Dédicace 1878 et 2^e Partie 86. ; *P.D.B.M.* 191 et 16 et *C.i.* 48.

Il ne leur consacra au demeurant aucun exposé en ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, tandis qu'il réserve une place de choix aux deux seconds, Descartes, "le véritable initiateur de la philosophie moderne", en tête bien sûr, Rousseau, un des symboles de "*la philosophie française*" étant gratifié d'une double page et estimé un des "points de départ de la philosophie allemande" ; dans sa jeunesse il en avait recopié un passage et s'y réfère fréquemment plus tard, fût-ce allusivement, dans ses livres « politiques »⁶.

L'on sait qu'avant celles-là, il remettait déjà en cause " le bon sens " ou " le sens commun " pour lequel " le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde renversé " et qui prétend accéder directement, sans détour ou sans médiation, au Vrai, et se substituer ainsi à "la philosophie proprement dite ... comme on vante la chicorée d'être un bon succédané du café". Et s'il arrive au Philosophe d'Iéna, Heidelberg ou Berlin de valoriser " le véritable bon sens ", par opposition au bon sens commun, et dont Rousseau précisément voire Diderot ou Voltaire fourniraient l'illustration, on lui fera remarquer que, pour que cette distinction soit opérante, encore faut-il que celui-là dépasse celui-ci et se hisse effectivement au-dessus de ses abstractions, banalités, lieux communs ou opinions.

" Ce qu'on appelle l'« entendement humain commun », qui n'est justement pas l'entendement sain, mais l'entendement dressé en vue d'abstractions ou de la croyance superstitieuse aux abstractions."

Seulement alors il cesserait d'être " dénué de tout sens " et deviendrait discours réfléchi, sensé et/ou « spéculatif », en un mot philosophique ou systématique.

"C'est seulement lorsque celui-ci a acquis une validité universelle que la philosophie peut être qualifiée de bon sens."⁷

Or dans le cas de Voltaire, tout comme dans celui de Montaigne, il est pour le moins dubitable que l'on soit en présence de "l'authentique bon sens", tant leur « doctrine » déroge aux canons les plus élémentaires de la logique et obéit davantage à la loi de l'ironie dogmatique ou du scepticisme empirique qu'à celle d'une quelconque "connaissance concevante" ou rationnelle. Pour "géniale" ou "spirituelle"⁸ que puisse paraître une telle œuvre, elle ne saurait aucunement passer pour une contribution à la Philosophie dont les deux auteurs n'avaient du reste cure, eux qui ont dénoncé en permanence les systèmes philosophiques en général et se sont même complu, surtout Voltaire, à moquer les philosophes. Ce dernier a en effet couvert de quolibets tantôt Platon (*Le Songe de Platon*), tantôt Descartes (*Lettres philosophiques*), tantôt Leibniz (*Candide*) tantôt Spinoza et les autres (*Le Philosophe ignorant*), sans omettre Rousseau, son contemporain. Quant aux titres *philosophiques* qu'il a lui-même néanmoins commis (*Dictionnaire, Dialogues et Anecdotes philosophiques, Lettres ou Romans et Contes philosophiques*), l'on y cherchera en vain le moindre contenu *métaphysique*. A l'instar des *Essais* dont il loue le projet dans les *Lettres*, Voltaire n'énonce qu'une pensée immédiate et labile, flottant au gré des humeurs et souvent méchante.

⁶ *Op. cit.* V. pp. 1184, 1145 - VI. 1718 ; 1384 -1441. ; 1714, 1746-1748, 1755 ; *Les Écrits de Hamann* (1828) ; Exz. 43 *Aus Rousseau à M. D'Alembert* in G.W. Bd. 3 (F. Meiner, Hamburg) et *Exergue* ; cf. égal. *Ph.D.* et *Ph.H.*

⁷ *L'essence crit. philo.* pp. 94-95 (cf. *Comment le s. c. comprend la philo.* et *Lettre à van Ghert* 18/12/1812) ; *Phén. E.* Préf. IV p. 159 ; *Notes et Frag^{ts}* 15. ; *S.L.* I. 1^{ère} s. chap. 1^{er} N. I p. 75 et *H.Ph.* II. p. 267 (cf. *exergue*)

⁸ *F.S. C.* III. p. 289 ; *E.* III. § 394 Add. p. 424 et *Actes Ass. États Wurtemb.* p. 208 in *Écrits pols.* (Champ libre)

Kant qui notait également l'" ambigüité de ce terme *commun* ", rejetait, tout comme Hegel, l'usage du sens commun en philosophie.

" En métaphysique, l'appel aux verdicts du sens commun est en tout cas tout à fait inadmissible, car ici aucun cas ne peut être présenté *in concreto*."

Il se montra cependant beaucoup plus circonspect que lui à l'endroit du dit « esprit » français.

" Le Français ... est très volontiers spirituel et n'hésitera pas à sacrifier un peu la vérité à une boutade. ... En métaphysique, en morale et en théologie, on ne saurait être assez prudent quand on lit les écrits de cette nation."

Il allait jusqu'à taxer "*Paris* [de] capitale de la science et du ridicule" et la France de "pays de la mode" et avertissait constamment et vivement contre notre " frivolité " et "l'esprit de malice ... : derrière le ton candide de simplicité ... ce n'est que *jeu* et esprit frivole (tel celui de Voltaire)": "lestêtes spirituelles sont les Démagogues du monde galant ... Voltaire". Et au Patriarche de Ferney, dont il avait pourtant approuvé un raisonnement dans ses *Leçons de métaphysique* précédant la *Critique* et dont il avait cité la fin de *Candide* dans un de ses opuscules précritiques, il dénia " le nom de philosophe ", tenant par contre " l'ingénieux philosophe suisse [qui] écrivait en France " pour le " Newton ... [de] la nature de l'homme "⁹.

Bref l'on prendra garde à ne pas mettre sur le même plan des types de pensée aussi distincts, en les subsumant tous deux sous la fallacieuse catégorie d'un génie français homogène, régi, comme le voulait Bergson par le Bon sens : " la France, cette terre classique du bon sens "¹⁰. Car non seulement le règne de ce dernier a commencé bien avant les Français ou d'autres, dans l'Antiquité, voire de toute éternité :

" Le mode de philosopher cicéronien ... c'est un philosophe entièrement dénué de valeur spéculative, mais qui est important au regard de la culture générale, en ce sens que l'homme y parle davantage à partir de lui-même comme d'un tout, à partir de son expérience et d'une façon générale de son présent. C'est de la philosophie populaire, qui est puisée dans l'expérience interne et externe. ... Il en est de même des écrits populaires de Montaigne " (Hegel¹¹).

Mais rien n'autorise à voir dans cette « a-philosophie » (vulgaire) la marque dominante de toute la philosophie française, particulièrement celle dont Descartes avec son " regard génial ", " le plus grand penseur de la France " (Husserl¹²), inaugure ou plutôt restaure la tradition.

" Notre grande tradition nationale du 17^e siècle ... forte du bon sens français ;" (V. Cousin¹³)

Si l'expression "l'esprit français" a finalement un sens et qu'en celui-ci prévaut réellement le mot d'esprit, il est absolument exclu d'en déchiffrer les traits chez le philosophe franc par excellence, quoiqu'ait pu écrire le poète-philosophe – " les caractères les plus nets et les plus accessibles de l'esprit français sont marqués dans la pensée de ce grand homme " (Valéry¹⁴).

⁹ C.F.J. § 40 ; Log. Introd. IX (cf. Prolég. p. 165 et Fichte, P.D.S. 3^e p. § 8 III.) ; Obs. sent. B. s. pp. 53 et 75 ; Anthropol. I. § 55 et II. C. 1 ; Réflex. Anthropol. 855 in GS XV, 1 p. 378 (cf. C.R.pr. 1^{ère} p. L. Ier chap. III. p. 82) ; Logique Blomberg p. 210 in GS XXIV ; Leç. Méta. p. 212 (L.P.) ; Rêves d'un vision. p. 592 et Obs. pp. 54 et 66

¹⁰ Le Bon Sens et les études classiques p. 164 in É.Ph.

¹¹ H.Ph. V. 1143-1145 (cf. Kant, C.R.pr. 1^{ère} p. L. Ier chap. I. p. 40 (Montaigne)

¹² I.D.P. II 2^e s. chap. 1er § 23 et Méditations cartésiennes p. 1

¹³ Souvenirs d'Allemagne in Frag^{is} philo. t. V. p. 219 ; cf. égal. Renouvier, Manuel philo. mod. p. 442 (1842)

¹⁴ Descartes p. 793 in Œuvres I (Pléiade)

Tout au contraire sa pensée, ainsi que celle de Rousseau, témoignent justement de l'autre versant – celui du " concept philosophique " -, méthodique et rigoureux, de la culture française, sinon aux antipodes, du moins à mille lieues du précédent -" de la philosophie française ordinaire " -, et capable de rivaliser avec, voire de surpasser parfois, la métaphysique allemande.

" Chez les Français nous trouvons un profond besoin philosophique qui embrasse tout, qui est tout différent de ce que nous trouvons chez les Anglais et les Écossais et même chez les Allemands, et plein de vitalité: c'est une vue universelle et concrète de tout ce qui existe, complètement indépendante de toute autorité comme de toute métaphysique abstraite. La méthode consiste en un développement à partir de la représentation, de l'âme < *Gemüth* >; c'est une grande intuition, qui ne perd jamais de vue la totalité, et qui cherche à la conserver et à la conquérir." (Hegel¹⁵)

Et celui-là transcende assurément l'étroitesse et les limites du Bon sens qui, loin d'incarner "une *mobilité de l'intelligence*" (Bergson¹⁶), trahit la fixité ou rigidité de l'opinion.

Rien d'étonnant que Montaigne, "un héros du bon sens" ou Monsieur "tout le monde", et Voltaire, "un chaos d'idées claires", "la perfection des idées communes"¹⁷, représentants patentés de la face « spirituelle » et superficielle de la latinité, n'appréciaient guère la spéculation et "l'esprit de système". Le second jugeait *Les Principes de la Philosophie* de Descartes "un roman de philosophie ... un roman ingénieux " et plus globalement ses " ouvrages ... inutiles " et se réclamait volontiers du plat et empiriste Locke plutôt que de l'idéaliste et dialecticien Platon : "Il faut avouer ... que quelqu'un qui a lu Locke, ou plutôt qui est son Locke à soi-même, doit trouver les Platon des discoureurs et rien de plus ...". Rousseau en revanche, son " ennemi déclaré "¹⁸, acceptait provisoirement la vraie démarche examinatrice (sceptique) de "Descartes", en lieu et place de la posture du "sceptique Montaigne" dont il dénonce pareillement " la fausse naïveté "¹⁹.

Ni l'un ni l'autre n'ont en tout cas reculé devant les *certitudes* ou les *perplexités* communes, malgré l'injonction aristotélicienne :

" Carnul homme en possession de son bon sens n'avancerait ce qui n'est admis par personne, ni ne poserait en question ce qui est évident pour tout le monde ou pour la majorité des gens : dans le second cas, la difficulté n'existe pas, et dans le premier, personne ne donnerait son assentiment." (Aristote²⁰)

C'est pour avoir précisément transgressé l'interdit du bon sens ou de l'*évidence*, qu'ils ont bâti leur œuvre « révolutionnaire » et laissé leur nom dans l'Histoire de la Pensée ou Philosophie. Corrélativement ils n'eussent pas davantage souscrit à la définition « positiviste » de celle-ci :

" le véritable esprit philosophique consiste uniquement en une simple extension méthodique du bon sens vulgaire à tous les sujets accessibles à la raison humaine " (A. Comte²¹).

Tous deux ont suivi la voie de la réflexion radicale ou totale.

¹⁵ *H.Ph.* IV. p. 685 et VI. p. 1719 et *Lettre 215. à van Ghert* 18/12/1812 in *Correspondance*. I p. 377 (Gallimard)

¹⁶ *Le Rire* III. IV. p. 475 in *Œuvres* (PUF)

¹⁷ É. Faguet, *XVI^e* ; P. Valéry, *Cahiers I, Ego* ; É. Faguet, *XVIII^e* et G. Lanson, *Histoire de la litt. française* p. 767

¹⁸ *Lettres philosophiques* IV, XIII et XIV et *Lettres* à P.J. Thoulier 12/2/1736 et au comte d'Argental 12/1/1767

¹⁹ *Émile* IV. pp. 347 et 376 (G-F) et *Les Confessions* X. t. 2 p. 285 (LP)

²⁰ *Organon V Les Topiques* 10. 104 a 5 ; cf. égal. *Éth. Nicom.* III. 5. 1112 a 21

²¹ *Cours de Philo. positive* 58^e Leç. p. 427 ; cf. égal. p. 464 (Paris 1908)

On établit cela en reliant le passage des *Essais* sur la condition humaine (*Problème ontologique*), à l'aune de la réponse que lui adresse Descartes, en son unique référence explicite à Montaigne, et les multiples attendus de la querelle Rousseau – Voltaire sur la société (*Question politique*). L'on vérifiera du même coup l'ambivalence ou la « complexité » de la mentalité française et, plus fondamentalement, l'écart séparant la parole banale et le Discours philosophique universel. Car si le penseur genevois – "un des plus grands hommes de notre siècle" (Fichte) –, forme un maillon de la grande chaîne philosophique, l'inventeur du *Cogito* en symbolise la quintessence, dans la mesure où "tous les philosophes de la modernité sont des cartésiens" (Husserl)²² et où cet adjectif est devenu synonyme de « droit » ou de rationnel, nonobstant les réserves de cette autre figure, plus profonde certes, de "la *philosophie populaire* ... Pascal" : "Descartes inutile et incertain"²³.

Au-delà d'une enquête historique ponctuelle sur la *psyché* française, on s'interrogera donc ici sur le statut du *Logos* philosophique, qui n'est quant à lui d'aucun lieu ni d'aucun temps, même si des conditions sociales particulières expliquent qu'il se soit mieux développé chez telle ou telle nation spécifique, Grèce, France et Allemagne essentiellement, et à telle ou telle époque précise, Antiquité, Renaissance (XVII^e) et Temps Modernes (XVIII - XIX^e) surtout. En droit il appartient néanmoins à tous, relevant de la « Propriété » commune de l'Humanité : le Langage ou le *Verbe*.

I. LE PROBLÈME ONTOLOGIQUE (Montaigne et DESCARTES)

Dans son étude *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Brunschvicg commence le chapitre *Descartes* par cette étrange observation :

" Descartes entreprend de répondre à Montaigne, ses conclusions lui donnent tort sur tous les points ; mais c'est après s'être mis à son école, après avoir tout accepté de lui "²⁴.

Difficile en effet de concevoir que l'on puisse aboutir à des conséquences totalement dissemblables à partir de prémisses absolument identiques, sauf à postuler l'incohérence du sujet cartésien. Mais qu'en est-il réellement ? Tout semble rapprocher apparemment nos deux auteurs : leur but autobiographique – " car c'est moi que je peins " (Montaigne, *Au Lecteur*) ; " représenter ma vie comme en un tableau " (Descartes, *D.M.* 1^{ère} Partie) –, leur moyen – la manière ou le procédé des " Sceptiques " (*E. II. XII. Apologie de Raimond de Sebonde* et *D.M.* 3^e Partie) –, et jusqu'à leur point de départ, le fameux incipit du *Discours* – "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée" – reproduisant une formule montaignienne – " On dit communément que le plus juste partage que nature nous aye fait des grâces, c'est celui du sens " (*E. II. XVII.*). Au point que l'on devrait lire " le *Discours de la Méthode* comme ... Montaigne " et compter " « Notre père, Descartes » " (Alain²⁵) au rang des philosophes populaires.

²² Fichte, *Conf. Dest. Sav.* 5^e p. 90 (cf. Herder, *S.W.* V, 643) et Husserl, *Crise sc. europ. et phéno. transc.* p. 469

²³ Hegel, *H.Ph.* Introd. p. 196 (Gallimard) et Pascal, *Pensées* 78 (éd. Brunschvicg)

²⁴ *Op. cit.* p. 98 (Pocket Classiques Agora 1995)

²⁵ *Idées, Descartes* pp. 120 - 122 (10-18) ; cf. *Les idées et les âges* p. 275 in *Les passions et la sagesse* (Pléiade)

Il s'en faut pourtant que ces analogies justifient une telle thèse, vu la signification foncièrement différente de leurs textes et des termes qu'ils y utilisent, et ce dès leurs titres. Ainsi l'un écrit des *Essais*, c'est-à-dire "un livre de bonne foi ... [contenant d']aucuns traits de mes conditions et humeurs" (*Au Lecteur*), soit un compte-rendu psychologique ou un recueil de commentaires et de réflexions diverses et personnelles, sans souci de lien logique ni de valeur démonstrative ou pédagogique, participant d'une littérature d'agrément ou de complaisance. Impossible de le donner en exemple de "l'homme qui pense" (Montesquieu²⁶).

" Il est vrai qu'on ne doit pas regarder Montaigne dans ses *Essais*, comme un homme qui raisonne, mais comme un homme qui se divertit ; qui tâche de plaire, et qui ne pense point à enseigner " (Malebranche²⁷).

Tandis que l'autre propose un *Discours* argumenté à vocation épistémologique d'emblée affirmée –*Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (*Specimena philosophiae, seu Dissertatio de methodo*, traduction latine du *Discours*)-, dont les maîtres mots sont : " sciences ... règles de la méthode ... raisons ... questions " (*Avert.*) ; celui-ci introduit d'ailleurs à des *Discours* –des *Essais de la Méthode*- purement scientifiques.

Outre " le défaut [d'une droite] méthode " dont il fait preuve, le premier se limite à un narcissique et vain exercice biographique –" Le sot projet qu'il a de se peindre ! " (Pascal)-, revendiqué comme tel : "je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée ... je suis moi-même la matière de mon livre (...) car il ne contient autre chose qu'un discours de ma vie et de mes actions" qui ne nous épargne aucun détail ou futilité (*Au Lecteur –A Henri III*). Il pourra bien dire que "chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition" (*E. III. 2.*), son naturalisme et son relativisme déclarés, sur lesquels nous reviendrons longuement, interdisent par principe toute universalisation authentique ou réelle. A l'opposé le second, tout en empruntant parfois la voie narrative, entend regarder les choses "d'un œil de philosophe" et en tirer une leçon valable finalement pour tous, comme en une fable : " Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou si vous l'aimez mieux que comme une fable " (*D.M. 1^{ère} Partie*). Et son récit se concentre pratiquement sur la seule formation intellectuelle du sujet et inclut "des méditations ... si métaphysiques et si peu communes" (4^e Partie), exprimées toutefois "en langue vulgaire [le français]" (6^e Partie), afin d'être accessible à tous.

En ces dernières il sera question d'un " doute " (scepticisme) et d'un " Je " (*Cogito* ou Sujet) peu compatibles avec ceux rencontrés chez son prédécesseur, chez qui le dernier mot reste toujours à " l'incertitude de notre jugement " (*E. I. XLVII*) et à " cette infinie confusion d'opinions, qui se voit entre les philosophes mêmes ". Exceptée la pertinente remarque, "car il leur faudrait un nouveau langage", l'exposé des "philosophes Pyrrhoniens" s'y conclut en effet par le facile et lénifiant " Que sais-je ? comme je la porte à la devise d'une balance ", trait caractéristique du sujet le plus ordinaire. Tel sera le leitmotiv –"Que sait-on si ... ?" (*E. II. XII. Apologie de Raimond de Sebonde*)- voire le centre ou pivot de toute sa pensée : "il est pur pyrrhonien.

²⁶ *Mes pensées* 887

²⁷ *De la Recherche de la Vérité* II. 3^e Partie chap. V. *Du livre de Montaigne* p. 275 in *Œuvres* (Pléiade)

Sur ce principe roulent tous ses discours et tous ses *Essais* (Pascal²⁸). Cela rend absolument irréalisable l'impératif socratique du " *Connais-toi toi-même* " (E. III. XIII.) et infirme le jugement de Voltaire : " Montaigne parle en philosophe ... il a peint la nature humaine " ²⁹. Pour légitimer un tel point de vue, il faut se faire une idée bien lâche et vague de la philosophie. En philosophe véritable par contre, Descartes, qui partira pareillement du constat de l'état incertain de "la philosophie" (D.M. 1^{ère} Partie), s'appuiera dans les *Méditations métaphysiques* sur un scepticisme extrême et/ou intégral qui le conduira à la « certitude » ou la « position » du " *Je suis, j'existe* " qui, outrepassant l'acception empirique du terme « sujet », repense son sens, en l'interprétant comme le *Je transcendantal*, inhérent à chacun et sous-tendant toute pensée, synonyme en cela du *Je parlant* – "qui conçoit, qui affirme, qui nie" – comprésent à tout locuteur. Une telle « révision » des " termes du langage ordinaire ... des formes et des termes de parler du vulgaire " accompagne toute la démarche cartésienne et oblige à " élever sa connaissance au-delà du commun ... du sens commun " précisément (*Méd.* 2^{nde}).

On a le droit assurément d'émettre quelques réserves sur le mode d'articulation de la philosophie cartésienne et y repérer des vestiges patents d'une exposition naïve.

"Descartes, il est vrai, n'en a pas apporté ainsi de démonstration, il s'est uniquement contenté d'en appeler à la conscience. ... La philosophie avait encore chez Descartes et d'autres la signification indéterminée de connaissance au moyen du penser, de la réflexion, du raisonnement. Le connaître spéculatif ou déduction à partir du concept, le libre développement autonome du concept n'a été restauré que par Fichte. ... La métaphysique de Descartes respire la plus grande naïveté, et pas du tout l'esprit spéculatif." (Hegel³⁰)

Nul, hormis les empiristes explicites (Hobbes et Locke) ou implicites (Nietzsche et Heidegger), ne saurait cependant lui retirer la qualité de grand « philosophe » ou d'homme de la Vérité. Partant chacun conviendra qu'il diffère, tant par la méthode, tant par l'objet que par le résultat, de celui que l'on nommera simplement un *littérateur*, "un prosateur de génie", le "Goethe" français, si l'on veut, "au cœur de notre civilisation", "moderne" à souhait³¹, si l'on y tient, et inspirateur du relativisme culturel peut-être³², mais certainement pas un « métaphysicien » ou le porte-parole d'une quelconque philosophie³³, titre qu'il eût peu goûté au demeurant, lui qui affectionnait " un parler simple et naïf " (E. I. XXV.).

Le *bon sens* invoqué par le philosophe, et d'entrée assimilé par lui à un attribut essentiel et spécifiquement humain – " car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes " (D.M. 1^{ère} Partie)-, n'a donc rien à voir avec celui dont se prévaut l'essayiste. Alors que Montaigne, ne croyant guère en "une âme raisonnable" unique ni en un hiatus entre nous et les "animaux" (E. II. XII.) et, se méfiant de "la raison humaine [qui] est un glaive double et dangereux", s'en remet au bon sens brut ou à la spontanéité, toute entière centrée sur soi - " moi, je regarde dedans moi : Je n'ai affaire qu'à moi " (E. II. XVII.)-,

²⁸ *Pensées* 62. (cf. 63. Montaigne) et *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne* p. 151 (Cl. Hachette)

²⁹ *Lettres philosophiques* XXV

³⁰ *H.Ph.* VI. pp. 1398-1435-1437

³¹ Cf. Cousin, *Prose française* ; Gide, *Journal* 1939 ; Alain, *Journal* 1944 et Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*

³² Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* II. II. p. 49 ; *Tristes Tropiques* et *Histoire de Lynx*

³³ Cf. M. Conche, *Montaigne et la philosophie* (PUF)

id est sur les préjugés reçus, Descartes a beau chercher également le vrai "en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde" (*D.M.* 1^{ère} Partie), sa recherche est médiatisée par "le précepte ... de conduire par ordre mes pensées" (*D.M.* 2^e Partie) ; il ne jure que par un bon sens « cultivé » par le long et laborieux chemin de l'apprentissage : "la raison naturelle toute pure ... [ou] le bon sens avec l'étude" (*D.M.* 6^e Partie). L'autobiographie et le *Moi* dont il s'agit dans ces deux œuvres revêtent un statut dissemblable, sujet ou caractère empirique d'un côté, sujet transcendantal ou support du savoir de l'autre.

Cette différence éclate dans les passages portant sur l'essence de l'Homme, question à la fois anthropologique et ontologique, la question ultime, selon Kant, de la philosophie (*Logique*), et la seule sur laquelle le philosophe s'opposera nommément et expressément au prosateur. Étant donné la divergence abyssale de leurs prémisses respectives, « relativiste » chez le premier - " Certes c'est un sujet merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme : il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme " (*E. I. 1.*)-, classiquement « universaliste » chez le second - " la raison est un instrument universel " (*D.M.* 5^e Partie)-, l'on ne sera pas surpris par la profonde hétérogénéité de leurs conclusions. Tandis que Montaigne, fidèle à son relativisme, se fait l'avocat de l'ordinaire et triviale "égalité et correspondance de nous aux bêtes" (*E. II. XII.*), Descartes, en rationaliste émérite et conséquent, (r)établira la traditionnelle et irréductible "différence qui est entre les hommes et les bêtes", base même de son ontologie (*D.M.* 5^e Partie). Pour trancher leur différend et mesurer la distance entre un lieu commun et une démonstration, il importe de rentrer dans le détail de la discussion, soit de confronter patiemment un extrait de l'*Apologie de Raimond de Sebonde* (*E. II. XII.*) et sa réplique du *Discours de la Méthode*.

1. Le Point de vue de Montaigne

Au risque d'invalider tout son propos ultérieur, celui-ci reposant nécessairement sur un jugement humain, l'écrivain commence par instruire le procès de l'" intelligence " humaine et de la place éminente qu'elle s'accorde dans l'univers. Il lui reproche en somme son «anthropocentrisme» ou son sentiment de supériorité.

" La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures c'est l'homme, et quant et quant, la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici parmi la bourbe et le fient du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis, et le plus éloigné de la voûte céleste, avec les animaux de la pire condition des trois : et se va plantant par imagination au dessus du cercle de la Lune, et ramenant le ciel sous ses pieds."

Et vu que ce dernier traduit le dogme religieux de la création de l'homme, à l'image de Dieu, il remet en cause le « privilège » humain par excellence, la pensée, qui nous distinguerait des animaux, censés pourtant être nos « frères » ou semblables.

" C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et sépare de la presse des autres créatures, taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces, que bon lui semble. "

De quel droit refuserait-on aux animaux les mêmes facultés qu'à nous ?

Plus radicalement : qu'est-ce qui légitime notre esprit à pénétrer l'intériorité des bêtes ou quelle analogie nous autorise à leur dénier toute intelligence et à les condamner à la « bêtise », confortant ainsi notre narcissisme ?

" Comment connaît-il par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il la bêtise qu'il leur attribue ? "

Dans notre rapport à elles, particulièrement avec nos compagnons domestiques, qui peut prétendre être l'initiateur ou avoir l'initiative et qui imite ou « singe » finalement l'autre ? N'entrerions-nous pas en fait dans une relation et même un dialogue réciproque ?

" Quand je me joue à ma chatte, qui sait, si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle ? Nous nous entretenons de singeries réciproques. Si j'ai mon heure de commencer ou de refuser, aussi a-t-elle la sienne."

Tout semble donc indiquer une parenté ou une parité entre l'espèce animale et la nôtre, plutôt qu'une dissymétrie à notre avantage.

On retrouverait la trace d'une communauté voire d'une communication encore plus prononcée entre les races naturelles et le genre humain dans d'anciens mythes sur l'Âge d'Or, tel celui de Platon dans *Le Politique*. Ils témoigneraient d'une Humanité primitive plus sage que l'actuelle, connaissant mieux ses partenaires et sa position dans la nature et corrélativement menant une vie plus harmonieuse.

" Platon en sa peinture de l'âge doré sous Saturne, compte entre les principaux avantages de l'homme de lors, la communication qu'il avait avec les bêtes, desquelles s'enquérant et s'instruisant, il savait les vraies qualités, et différences de chacune d'icelles : par où il acquérait une très parfaite intelligence et prudence, et en conduisait de bien loin plus heureusement sa vie, que nous ne saurions faire."

Se retranchant derrière l'autorité du Philosophe dont il prend le mythe à la lettre, en omettant son contexte théorique, Montaigne en tire argument pour justifier sa critique de l'orgueil humain.

" Nous faut-il meilleure preuve à juger l'impudence humaine sur le fait des bêtes ?"

Il faudrait décidément mettre sur le même plan toutes les créatures de l'univers et honorer l'auteur des *Essais* comme un des pères de l'idéologie écologiste contemporaine et de son symbole le plus avéré, que l'on qualifierait volontiers de ridicule, n'était sa dangerosité manifeste, la *Déclaration universelle des droits de l'animal* (1978).

Sans craindre l'inconséquence et sollicitant de manière tout aussi irréfléchie une autre formule de "ce grand auteur" sur l'anatomie et la physiologie animales, du *Timée* cette fois, il va tenter d'asseoir une théorie (?) d'un langage naturel spécifique, lié à la constitution physique de chaque espèce et partant incommunicable d'une espèce à l'autre, l'humaine comprise bien sûr. Rien d'étonnant que nos « amis » ne nous entendent point, pas davantage que nous ne les entendons, chacun formant en quelque sorte la « bête » de l'autre.

"Ce défaut qui empêche la communication d'entre elles [les bêtes] et nous, pourquoi n'est-il aussi bien à nous qu'à elles ? C'est à deviner à qui est la faute de ne nous entendre point : car nous ne les entendons non plus qu'elle nous. Par cette même raison elles nous peuvent estimer bêtes, comme nous les estimons."

Et, comme si un illogisme ne suffisait pas, il y ajoutera l'absurdité qui consiste à comparer cette incommunicabilité d'éventuels langages animaux avec l'incompréhension que suscite parfois le dialogue entre les langues nationales, bien réelles elles.

"Ce n'est pas grande merveille, si nous ne les entendons pas, aussi ne faisons-nous les Basques et les Troglodytes."

Car si celle-là renverrait, aux dires mêmes de son défenseur, à une impossibilité constitutionnelle et définitive, celle-ci relève d'une difficulté passagère que résout toujours, sinon complètement du moins suffisamment, une « traduction » améliorée. Comment autrement deux « étrangers » communiqueraient-ils quoique ce soit entre eux ?

Revenant néanmoins à sa proposition de l'universelle communication et communicabilité dans la nature, Montaigne réaffirmera avec insistance l'existence d'une parole animale accessible et intelligible à certains hommes, comme cela ressort de légendes ou récits de voyageurs.

"Toutefois aucuns se sont vantés de les entendre, comme Apollonius Thyameus, Melampus, Tiresias, Thales et autres. Et puisqu'il est ainsi, comme disent les Cosmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour leur Roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interprétation à sa voix et mouvements."

Puis se basant sur notre compréhension ou « empathie » naturelle avec les bêtes, il soulignera de nouveau notre proximité à elles, elle-même renforcée par leur comportement, amical ou hostile peu importe, car dans les deux occurrences intentionnel ou signifiant, à notre endroit. La semblance ou la similitude entre le monde animal et le nôtre sauterait aux yeux.

"Il nous faut remarquer la parité qui est entre nous : Nous avons quelque moyenne intelligence de leurs sens, aussi ont les bêtes des nôtres, environ à même mesure. Elles nous flattent, nous menacent, et nous requièrent : et nous elles."

Elle démontrerait notre co-appartenance au même règne : celui de la Nature.

La sphère biologique n'ignorerait rien d'*humain*, à commencer bien sûr par le langage ; les animaux deviseraient ou échangeraient des messages, ne serait-ce que par des gestes ou des signes naturels, tant entre congénères qu'entre membres d'espèces différentes.

"Au demeurant nous découvrons bien évidemment, qu'entre elles il y a une pleine et entière communication, et qu'elles s'entr'entendent, non seulement celles de même espèce, mais aussi d'espèces diverses."

Et puisque ce dernier passe généralement pour la marque même de l'humanité, on en déduira indifféremment l'humanisation de l'animalité ou la *naturalisation* de l'homme, soit invariablement l'absence de toute identité et valeur propres au sujet hominien.

Pareillement tous les procédés mentaux (jugement, intelligence, discours) dont nous nous servons dans nos actions ne seraient nullement inconnus des animaux ; ce que le *littérateur* étayera plus loin sur moult exemples de conduites naturelles apparemment préméditées puisés dans Aristote (*Histoire des animaux*) et surtout dans Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*) ainsi que dans Plutarque (*Que les bêtes usent de la raison* et *Quels animaux sont les plus avisés*). Toutes confirmeraient l'hypothèse de leur stricte correspondance aux pratiques humaines.

Entre elles il y aurait une différence de degré ou de quantité mais point de nature ou de qualité qui briserait l'unité de la Nature.

" J'ai dit tout ceci, pour maintenir cette ressemblance, qu'il y a aux choses humaines : et pour nous ramener et joindre à la presse. Nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste : tout ce qui est sous le Ciel dit le sage, court une loi et fortune pareille. ... Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés : mais c'est sous le visage d'une même nature "

Au-delà de *L'Ecclésiaste* et de Lucrèce (*De Natura rerum*) cités ou mobilisés ici, l'auteur, anticipant et contestant l'objection de Pascal -" Instinct et raison, marques de deux natures."-, ne préfigure-t-il pas Spinoza et sa diatribe contre ceux qui rompent justement l'ordre naturel -"ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire"³⁴-, quand bien même il se représenterait ce dernier sur un mode non mécanique mais « psychique » ?

De la pseudo-analogie des effets, il n'hésite pas en tout cas à inférer l'analogie des causes et à tenir pour acquis l'unicité des voies naturelles et humaines, élevant ainsi l'animal au rang de l'homme, ou, ce qui revient, répétons-le, au même, à réduire ou rapetisser celui-ci à celui-là. Ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre : si le "discours" ou la raison préside à nos faits et gestes, il/elle doit guider également les pas de nos « semblables ».

" Jedis donc, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a point d'apparence d'estimer, que les bêtes fassent par inclination naturelle et forcée, les mêmes choses que nous faisons par notre choix et industrie. Nous devons conclure de pareils effets, pareilles facultés, et de plus riches effets des facultés plus riches : et confesser par conséquent, que ce même discours, cette même voie, que nous tenons à œuvrer, aussi la tiennent les animaux, ou quelque autre meilleure. Pourquoi imaginons-nous en eux cette contrainte naturelle, nous qui n'en éprouvons aucun effet ?"

Rien, hormis "la vanité de notre présomption" qui nous incline à nous attribuer une place à part dans le Cosmos, ne saurait voiler notre vraie condition : celle d'un être naturel parmi d'autres.

Toutes les "merveilles" naturelles convergent vers cette seule et même conclusion qui n'est que la suite directe de la prémisse naturaliste posée au début -elle-même simple corollaire du relativisme ou scepticisme qui parcourt toute l'œuvre-, et dont la conséquence logique immédiate s'avère la position d'une différenciation, hiérarchisation ou inégalité intra-humaine supérieure aux différences entre un homme et un animal.

" Mais cet animal [l'éléphant] rapporte en tant d'autres effets à l'humaine suffisance, que si je voulais suivre par le menu ce que l'expérience en a appris, je gagnerais aisément ce que je maintiens ordinairement, qu'il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel animal à tel homme."

Celle-ci réitère, sans scrupule ni vergogne, un énoncé déjà postulé avant, son locuteur ne mesurant visiblement pas l'« énormité » de sa formule ni ses applications politiques possibles.

" Plutarque dit en quelque lieu, qu'il ne trouve point si grande distance de bête à bête, comme il trouve d'homme à homme. ... J'enchérirais volontiers sur Plutarque : et dirais qu'il y a plus de distance de tel homme à tel homme, qu'il n'y a de tel d'homme à telle bête." (*E. I. XLII*)

Mais le bon sens ou l'humanisme béat ne frise-t-il pas souvent l'aveuglement le plus total ?

³⁴ Pascal, *Pensées* 344. et Spinoza, *Éthique* III. Préf.

Tel est en définitive l'aboutissement normal de ce qui n'apparaît de prime abord qu'un lieu commun fort innocent : à partir du moment où l'on prête la parole ou la raison aux animaux, niant ainsi la spécificité humaine, on débouche fatalement sur la thèse proprement « scandaleuse », biologisante ou « fascisante » au choix, de l'assimilation de certains hommes, la majorité en fait, à un troupeau insignifiant. La candeur ou la naïveté du sens commun cache parfois les pires avis, fût-ce inconsciemment et nonobstant les meilleures intentions du monde de ses hérauts zélés. Il appartient au Philosophe de rectifier de telles représentations suspectes et de fonder sur la Raison un Humanisme, non pas de façade mais structurel.

2. La Mise au point de Descartes

Dans le *Discours de la Méthode* (5^e Partie), le philosophe reprendra et « achèvera » la question de Montaigne, auquel il répond explicitement, sans le nommer, chose qu'il fera neuf ans plus tard, lorsqu'il reviendra sur le même sujet dans la *Lettre au Marquis de Newcastle* du 23 nov. 1646. Il réalisera cela en prenant d'entrée le contre-pied de son illustre prédécesseur et en transcendant précisément " le style commun " et les " opinions ... vulgaires ", tout en respectant *in fine* l'authentique *Bona Mens* (*Bon Sens*) ou " sens commun " (*Lettres* pp. 1169 et 1330, Pléiade), c'est-à-dire la raison sise en chacun mais exclusivement en chaque humain, conformément à l'enseignement philosophique.

"Je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes* ou natures des *individus* d'une même *espèce*." (D.M. I)

Du coup il évite tout danger de naturalisme et de son ombre portée, le « racisme ».

Évoquant et résumant son *Traité du Monde* et sa suite naturelle le *Traité de l'Homme*, portant sur l'anatomie et la physiologie humaines, déjà écrits mais non encore publiés à l'époque, le philosophe en dégage la leçon épistémologique et redistribue les frontières des disciplines ou des savoirs, en les partageant, suivant le modèle traditionnel, entre sciences naturelles et sciences humaines. A l'instar de ce dernier, il classe la biologie, la connaissance de la vie, dans la *Physique*, l'étude des mécanismes naturels, ne reconnaissant de réelle césure, radicale celle-ci et doublement fondée, qu'entre l'animalité (nature) et l'humanité (esprit), allant jusqu'à assimiler celle-là au pur automatisme ou presque.

" Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux ; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes."

Les philosophes antiques n'eussent point désavoué complètement une telle dichotomie et ses motifs, ni même le mécanisme qu'elle implique³⁵.

³⁵ Cf. Platon, *Timée* 27 a et Aristote, *De l'âme* 403 a 28 - *Les parties des animaux* I. 1. 641 a

Le premier et le plus significatif d'entre eux réside dans le langage *articulé* et/ou *signifiant* dont ces mêmes penseurs faisaient déjà l'apanage de l'Homme³⁶ et qui se rencontre effectivement chez tous les hommes, sans exclure les plus « idiots », alors qu'il ne se trouve nulle part ailleurs, dans la sphère naturelle.

" Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes ; comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire, si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire."

Seule une illusion d'optique, ou plutôt de compréhension, qui consiste à confondre signal concret ou univoque et *signe* abstrait ou plurivoque, universel à la limite, capable de parler de tout, y compris et surtout de ce qui n'existe pas, peut faire accroire le contraire.

Quant au second, la technique - mais n'est-elle pas un des effets du précédent ? -, sa polyvalence traduit la même aptitude à la rationalisation et à l'universalisation, opposée au fonctionnalisme tout particulier des performances animales, si parfaites soient-elles parfois.

" Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien et peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir."

Plus qu'une polytechnique, par contraste avec la mono-technique ou l'uniformité du mécanisme (instinct) animal, la technologie humaine signe l'affranchissement de l'Homme par rapport aux contraintes naturelles, celles de son propre corps incluses, et ouvre ainsi l'horizon d'une maîtrise du monde - " nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature " (*D.M.* 6^e Partie) -, en d'autres termes sa transformation en « univers », id est en un monde unifié ou sensé, dans lequel l'humain puisse se réfléchir et sentir chez soi.

Ce double et en même temps unique paramètre discriminant délimite deux domaines, habités par deux genres d'êtres qui, pour contigus, familiers ou voisins qu'ils soient, ne souffrent aucune continuité fondamentale, adossés qu'ils sont à des principes hétérogènes.

" Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes."

La *Bible* et les religions en général professent cette dissimilitude et partant l'altérité humaine dans la *Genèse* et ailleurs ; elles l'appellent du beau, bien qu'équivoque, nom d'« âme ». Nulle gradation ou transition ne saurait ici combler l'abîme qui divise l'homme de la bête, omniprésence de l'« intelligence » chez l'un, son absence complète et entière chez l'autre. L'exception humaine s'avère donc incontournable et totale et résiste à toutes les dénégations.

³⁶ Cf. Platon, *Théétète* 202b - *Le Sophiste* 263e et Aristote, *Pol.* I. 2. 1253 a 10 - *Rhét.* I. I. XII. 1355 b

Là encore Descartes s'accorde pleinement avec Platon et son élève Aristote et prolonge la tradition métaphysique du *propre de l'homme*³⁷.

Mais pour appréhender adéquatement cela, il faut saisir correctement ce que les termes « discourir », « intelliger » ou « entendre » veulent dire ou en quoi ils nous définissent.

" Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable."

Car le « discours » ne tient aucunement de la communication ou de l'information utilitaire, du message relatif à un état ou à une situation mondaine objective ou subjective, mais renvoie à un « sens » (concept, idée ou pensée) inhérent à la chaîne discursive elle-même, puisque seuls d'autres vocables en exprimeront ou préciseront la teneur. Il relève d'une articulation ou « com-position » interne et non point de la signalisation externe et crée un monde inédit de significations (conceptions, évocations ou suggestions), qui nous libère de l'étroitesse et de la rigidité du monde des sensations dans lequel persistent les animaux qui ni ne « connaissent » ni ne « poétisent » leur environnement, alors que des idiots ou sots humains ne le sont jamais assez pour être aussi « bêtes » ou insensibles au langage.

Or ce défaut n'a pas pour cause une lacune organique qui aurait empêché pareillement certaines bêtes de reproduire mécaniquement nos paroles, sans pour autant en piper mot, et qui aurait interdit à certains hommes handicapés (les sourds et muets) d'inventer un système linguistique équivalent à celui des autres hommes.

" Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue."

Il témoigne en revanche bel et bien d'une absolue carence de raison ou d'" âme raisonnable ", d'autant qu'un minimum de celle-ci est exigible pour savoir parler, comme l'illustre le fait que tout enfant (*in-fans* : non encore parlant) apprend très vite à manier une langue, quelque soit son niveau d'intelligence ou de stupidité.

" Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfaits de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait eu le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature du tout différente de la nôtre."

La pire des bêtises humaines surpasse encore l'animalité la plus évoluée.

³⁷ Cf. Platon, *Phéd.* 99a – *Tim.* 46e et Aristote, *Éth.* N. I. 6. 1097b 35-X. 7. 1178a 7 – *Probl.* XXX 955b–956b

Celle-ci reste riviée à des sons naturels fixes indiquant des « passions » : affections, émotions ou besoins (chants nuptiaux, cris prévenant un danger ou râles rendant une joie), guère différents des bruits météorologiques ou physiques (éclairs et tonnerre annonçant la pluie), aisément imitables et sans commune mesure avec l'activité langagière, génératrice d'interprétations constamment renouvelées mais invariablement orientées vers un sens intégral. Et il ne servirait à rien d'imaginer une communication inaudible voire mystérieuse pour nous entre les bêtes, car vu la parenté biologique de tous les êtres vivants et conséquemment de leurs organes, il y a longtemps, que nous aurions dû ouïr ce qu'elles auraient à dire.

"Etonne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par des animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage. Car, s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables."

En conséquence le Verbe participe de notre identité exclusive.

Pas davantage n'imputera-t-on, comme certains, l'absence de production linguistique chez l'animal à sa volonté ou à son intérêt bien compris.

" Car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler ;" (*Lettre à Chanut* 1/11/1646 p. 1246)

Pour donner un semblant de consistance à une telle explication, encore faudrait-il que les animaux montrent en d'autres occurrences leur intelligence qui ne les a de toute façon point préservés de la contrainte de travailler pour les hommes que ce soit via la domestication ou l'exhibition dans les parcs zoologiques. Quoiqu'en ait "Montaigne", la parole signifiante demeure la marque distinctive de l'homme.

" Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul."
(*Lettre au M. de Newcastle* 23/11/1646 pp. 1255-56)

Le cartésien G. de Cordemoy insistera sur ce point dans son *Discours physique de la parole* et un siècle après, Buffon le confirme dans le chapitre sur l'*Homme* de son *Histoire naturelle* où il remarquait également :

" Le singe ne sera jamais au plus que le singe de notre espèce." (Buffon³⁸)

En ses *Premiers Travaux*, Darwin lui-même ne concédera-t-il pas l'existence du "mur du langage" séparant l'animalité de l'humanité ?

Toutes les tentatives destinées à démentir cette proposition se sont jusqu'à présent soldées par un échec. Et si on a réussi à conditionner des singes à maîtriser une centaine, voire davantage de signes, outre le fait qu'ils n'utilisent ceux-ci que dans un contexte utilitaire et non sensé, on n'a jamais « appris » à un animal quel qu'il soit à « interroger » ou à réfléchir ce qu'il disait soit à parler sur la parole elle-même, ce qui est pourtant l'essence de cette dernière.

³⁸ *Op. cit.* éd. Sannini t. XXXVI p. 271 et cf. égal. Rousseau, *Discours* II note (i) et *Essai sur l'origine langues*

" Toute personne s'intéressant à l'étude de la nature humaine et des capacités humaines doit d'une manière ou d'une autre prendre en considération le fait que les êtres humains normaux acquièrent une langue, alors que l'acquisition des rudiments les plus simples est tout à fait en dehors des capacités d'un singe au demeurant intelligent - fait que l'on a très correctement mis en valeur dans la philosophie cartésienne." (N. Chomsky³⁹)

La sentence du cardinal de Polignac adressée à " un orang-outang qui avait l'air d'un saint Jean qui prêche au désert ... « Parle, et je te baptise » " garde toute son actualité⁴⁰.

Les mêmes critiques s'appliquent à ce que l'on dénomme l'intelligence animale dont la prétendue ingéniosité ou inventivité se borne à résoudre certaines difficultés pratiques, lorsque le besoin s'en fait sentir –intelligence pratique ou utilitaire si l'on veut-, mais ne va pas jusqu'à la position des problèmes et solutions pour eux-mêmes, ce qui témoignerait d'une intelligence théorique et désintéressée, c'est-à-dire de l'intelligence au sens propre de ce terme. L'excellence des performances des bêtes en certains domaines ne traduit ainsi nulle présence d'un intellect en elles, -il se remarquerait sinon partout- mais trahit au contraire la médiocrité d'une perfection donnée une fois pour toutes et dont l'infaillibilité atteste clairement l'appartenance à l'ordre de l'instinct (mécanisme biologique) plutôt que de l'intelligence (psychisme).

" C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'entmoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous, et feraient mieux en toute autre chose ; mais plutôt qu'ils n'en n'ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence."

Entre l'animal et l'homme se trouve un fossé : alors que le premier est ce qu'il est et fait immédiatement, ou moyennant un détour provisoire, ce qu'il a à faire, le second ne s'identifie jamais à son être donné et médiatise en permanence : pense tout ce qu'il entreprend.

Aucune raison biologique ne saurait combler ce gouffre ni fournir une échelle qui nous permettrait de passer du non-savoir ou d'un savoir instinctif au savoir du savoir, ce dernier devant toujours être présupposé, comme le montre l'échec de toutes les tentatives réductionnistes.

" L'âme raisonnable ... ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière ... [et il est vain] d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre "

Pour composer " un vrai homme ", un corps (matière inerte ou organisme) ne saurait suffire. De manière globale on contestera radicalement le présupposé général de tout réductionnisme, benoîtement affirmé par les *Essais*, et de sa feinte modestie –envers de son incroyable prétention de côtoyer les profondeurs insondables de la nature et les limites transcendantes de l'esprit. Sans craindre d'être taxé de dépassé, on conservera la plus classique des oppositions entre nous et l'animal et l'on n'hésitera pas à réaffirmer notre « singularité » ou spécificité qui se manifeste directement par la « parole » et indirectement par ses effets.

³⁹ *Langage et Pensée Contrib. ling. à l'étude de la pensée* 3. p. 101 ; cf. égal. *La linguistique cartésienne*

⁴⁰ in Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, Suite de l'entretien ; cf. égal. Leibniz, *N.E. II. XXVII. § 8* p. 200

Toute assimilation de l'un à l'autre, dans quelque sens qu'on l'opère, est purement et simplement injustifiée, faute de tenir compte de cette différence capitale et/ou essentielle : *La Différence anthropologique* de l'être « sage », " *Homo sapiens sapiens* " (F. Tinland). Pour clore la question ontologique, l'on redira avec le philosophe de l'*Encyclopédie* qu'il convient de prendre conscience de notre animalité pour cesser de nous réduire à elle.

" La différence est grande, et ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est justement la conscience de cette différence. Ce qui élève l'homme au-dessus de l'animal, c'est la conscience qu'il a d'être un animal, et cette conscience en implique une autre, celle de sa participation à l'esprit. Du fait même qu'il *sait* qu'il est un animal, il cesse de l'être."⁴¹

Et avec un éthologue français contemporain nous rappellerons une vérité épistémologique éternelle mais fréquemment inaperçue ou plus ou moins (in)consciemment omise et tue : c'est nous qui étudions les autres, la réciproque n'étant jamais vraie.

" C'est toujours l'homme qui observe le singe ; jamais l'inverse. Sans doute est-ce un truisme. Encore peut-on chercher à savoir plus profondément ce qu'il signifie " (D. Lestel⁴²).

Rien de tel qu'une relecture patiente de Descartes pour en réactiver la signification et oublier le bon –mais l'est-il vraiment ?- sens d'un Montaigne.

II. LA QUESTION POLITIQUE (Voltaire et ROUSSEAU)

Une autre polémique, à propos de la question politique cette fois, opposera Voltaire, descendant assumé de Montaigne et représentant attitré du sens commun, à Rousseau, successeur légitime, après Malebranche, de Descartes. Le premier traitera naturellement le second de "fou ... [et de] séditieux", tout comme il avait déjà « injurié » celui-ci auparavant⁴³. Le destin ayant uni leurs deux vies qui se sont achevées la même année (1778) et 250 ans exactement s'étant écoulées depuis que l'auteur du *Contrat social*, ouvrage fondateur de la philosophie politique moderne, a eu " la première idée " de ses *Institutions politiques* dont le précédent forme un extrait (*Confessions IX*), il est opportun de revenir sur leur querelle à ce sujet. On éclairera ainsi celle-ci et l'on rendra de la sorte justice à Rousseau, tout en en finissant avec le mythe Voltaire, si répandu en France et en Angleterre, et dont Schopenhauer et Nietzsche furent les propagateurs zélés en Allemagne ; rien d'étonnant qu'ils aient pris systématiquement son parti " contre Rousseau ", malgré son manque d'" originalité " reconnu en philosophie⁴⁴. A leur rencontre on montrera combien Voltaire se situe très en deçà d'une réflexion philosophique.

Au-delà de la déférence formelle éventuelle que l'on doit à son adversaire, Rousseau a le droit à et force même le respect authentique réel, tant sa pensée s'impose par sa nette et pure radicalité –" Le premier et peut-être le seul qui ait gratté le pouvoir jusqu'à l'os " (Alain⁴⁵)-, et surtout par sa sensibilité et sa rigueur.

⁴¹ *Esthétique* Introd. chap. III. Aperçu du plan p. 117

⁴² *Les singes parlent-ils vraiment ?* p. 1006 in B. Cyrulnik dir., *Si les lions pouvaient parler*

⁴³ *Le sentiment des citoyens* (1764) ; *Lettres à d'Alembert* 15/9 et 23/7/1766 et vide supra p. 4 note 19

⁴⁴ Schopenhauer, *M.V.R.* Suppl. IV. XLVI. p. 1349 et Nietzsche, *Aurore* § 163 ; *H.T.H.* I. 463. et *C.I.* I. 9.

⁴⁵ *Propos de politique*

" La première impression qu'un lecteur qui ne lit pas seulement par vanité et pour passer le temps reçoit des écrits de Jean-Jacques Rousseau, c'est qu'il se trouve devant une rare pénétration d'esprit, un noble élan de génie et une âme toute pleine de sensibilité, à un tel degré que peut-être jamais aucun écrivain, en quelque temps ou en quelque pays que ce soit, ne peut avoir possédé ensemble de pareils dons. ... Rousseau, le premier de tous, découvrit sous la diversité des formes humaines conventionnelles la nature de l'homme dans les profondeurs où elle était cachée, ainsi que la loi secrète en vertu de laquelle la Providence est justifiée par ses observations." (Kant⁴⁶)

Il mérite donc autre chose et plus que l'hommage convenu et officiel du *Panthéon* où il côtoie du reste injustement Voltaire –même si le hasard de leur décès (1778) les a réunis-, qui a quant à lui manqué totalement l'enjeu et la signification véritable de son œuvre.

Que le soit au juste l'enjeu du *Problème* qui les a opposés ou comment se pose la Question *politique* ? Il n'est d'interrogation politique que pour un être faisant l'expérience du Mal habitant le Monde, Mal auquel toute théorie politique digne de ce nom se propose précisément de mettre un terme. Tel fut déjà le point de départ de Platon :

" au sujet de tous les états existant à l'heure actuelle, je me dis que tous, sans exception, ont un mauvais régime ; car tout ce qui concerne les lois s'y comporte de façon incurable, faute d'avoir été extraordinairement bien préparé sous de favorables auspices ;"⁴⁷

Telle sera également la prémisse de Rousseau, au moment de concevoir son Grand Œuvre, l'*Opus* de toute sa vie, les *Institutions politiques*, ouvrage jamais achevé et évoqué dans ses *Confessions* (Livre Neuvième).

" Des divers ouvrages que j'avais sur le chantier, celui que je méditais depuis longtemps, dont je m'occupais avec le plus de goût, auquel je voulais travailler toute ma vie, et qui devait selon moi mettre le sceau à ma réputation, était mes Institutions politiques. Il y avait treize ou quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsqu'étant à Venise j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté."

Voltaire ne déroge point à cette règle, lui qui commence pareillement ses considérations politiques par la dénonciation des maux régnant dans l'Univers.

Encore faut-il s'entendre clairement sur le diagnostic et l'étiologie du Mal, si l'on veut avoir la moindre chance de rendre efficace ou opérant le remède présenté. Or c'est justement sur cette analyse de la pathologie du corps social que divergent fondamentalement les deux penseurs, l'un s'arrêtant à une mise en cause abstraite et rhétorique du Mal, figeant par là-même ce dernier et le rendant insoluble, tandis que l'autre (Rousseau) tente de réfléchir celui-ci, en l'imputant entièrement à l'Homme, qui du coup se voit doté du pouvoir de modifier ce qu'il a lui-même produit. Le style même de leurs pensées n'est ici nullement innocent : si le premier «poétise» et offre des *Poèmes*, des *Contes* ou des *Tragédies* sur des histoires et thèmes particuliers, le second «théorise» et présente des *Discours* ou des *Traité*s où prévaut une vision d'ensemble.

" Je rêvais à mon grand système (...) cette liaison des parties qui constitue le tout." (*Conf.* VIII – C.S. 1^{ère} version II.)

Regardons y de plus près, en exposant le point de vue de chacun.

⁴⁶ *Rem. Observ. Sent. Beau et Sublime* pp. 59-60 (Vrin)

⁴⁷ *Lettre VII.* 326 a

1. La Position de Voltaire

Dans " son excellent poème, *Le désastre de Lisbonne* ", d'après Schopenhauer⁴⁸, prenant prétexte du terrible tremblement de terre survenu en 1755 dans cette ville et tenant pour acquise, sans même la « discuter », la distinction " du mal moral et du mal physique ", Voltaire pose " la question du mal physique " (*Préface*) ou plutôt il tranche celle-ci en substituant à tout *Essai de Théodicée* (Leibniz), soit à la tentative de « justification » de l'Œuvre de Dieu par la relativisation du Mal, le constat brut ou l'évidence aveuglante de celui-ci : " Il le faut avouer le *mal* est sur la terre ".

" L'auteur du poème sur *Le Désastre de Lisbonne* ... n'est qu'une insulte aux douleurs de notre vie."

Dramatisant à souhait les effets funestes du séisme –" ruines ... débris ... lambeaux ... cendres ... tourments etc. "-, le poète-philosophe n'oppose finalement rien d'autre à ceux qui ont essayé de penser ou rationaliser le Mal que le cri de révolte d'une conscience scandalisée. Dans *L'Homme révolté*, Camus retrouvera les mêmes accents d'indignation face au Malheur.

A défaut de comprendre le mal, condamné à demeurer à jamais une énigme ou un scandale, l'homme peut le sentir, "le bon sens ... [et] un instinct naturel" de justice aidant (*Loi naturelle*), et il lui appartient de le combattre, en attendant, souhaitant et construisant des jours meilleurs. Refusant une consolation théorique trop rapide, cette attitude semble laisser la porte ouverte à l'Espoir pratique, en lieu et place de la Soumission qu'induirait l'« Optimisme » philosophique.

" Il avoue donc avec toute la terre qu'il y a du mal sur la terre, ainsi que du bien ... de sa nature faible et mortelle." Paradoxalement l'aveu de notre impuissance rationnelle serait le gage d'une espérance raisonnable. Car, alors que le savoir ou la dénégation « dogmatique » du mal conduirait au "fatalisme" et à la passivité, le scepticisme ou l'acceptation empirique, même douloureuse, "des malheurs présents" rendrait possible une action, fût-elle limitée, destinée à les conjurer (*Préface*).

Revenant dans *Zadig*, particulièrement apprécié par Nietzsche⁴⁹, et surtout dans *Candide* sur ce thème, notre libre penseur national tâchera d'y montrer, au travers d'"un amusant persiflage" de " l'optimisme " leibnizien ou plutôt wolffien (Hegel⁵⁰) – nous dirions plus volontiers d'une litanie un peu lourde-, que toute explication ou légitimation du mal non seulement heurte l'horreur de son existence mais débouche de surcroît sur la pure sacralisation de l'ordre établi. L'affirmation de notre incapacité à pénétrer les desseins de la Providence dégagerait en revanche la voie du Progrès pratique, le silence ou le vide théorique appelant l'action que le plein spéculatif effacerait ou obstruerait. Optimisme théorique et pratique marcheraient ainsi en raison inverse l'un de l'autre. Plutôt que de méditer ou penser en vain, il importerait de travailler " sans raisonner ... c'est le seul moyen de rendre la vie supportable " :

" Cela est bien dit, répondit Candide, mais il faut cultiver notre jardin."

⁴⁸ M.V.R. Suppl. IV. XLVI. p. 1349

⁴⁹ *Correspondance* avec Malwida von Meysenburg, *Lettre* de celle-ci à Olga Monod Herzen (éds. Allia)

⁵⁰ *H.Ph.* VI. p. 1624

A la fin de son opuscule précritique, *Rêves d'un Visionnaire*, Kant partagera cette conclusion, antidote ou remède apparemment " à tant d'inutiles controverses d'école " sur la Providence.

La réflexion approfondie sur le Mal –son origine et sa signification- nous éloignant de ce but, on la proscriera ; en fait elle se proscrie elle-même, "un beau livre de philosophie ... [n'étant] qu'un livre tout blanc", d'après la leçon de *Micromégas* et de la philosophie (?) voltairienne en général. Il est amusant de constater que l'auteur des *Romans et Contes philosophiques* rejoint ici la thèse qu'il attribuait pourtant à "un bien mauvais roman" (*Note de Voltaire sur Le Discours sur l'inégalité des conditions de J.-J. Rousseau* et qui était déjà celle de l'*Ancien Testament* : La Connaissance du Bien et du Mal comme origine du Péché ou du Malheur des hommes, mais qui a en vérité une toute autre signification dans ces deux textes, signification que ne pouvait soupçonner un " esprit frivole (tel celui de Voltaire) " (Kant⁵¹).

L'incapacité ou le refus du bon sens de disputer ou de penser sur l'« évidence » du Mal conduit logiquement à d'étranges paradoxes ou retournements, repérables dès le départ de la démarche du Sage de Ferney. Comment et pourquoi en effet critiquer le Mal, sans s'interroger au préalable sur la « valeur » d'icelui, soit sur ce qui est au juste mal et ce qui ne l'est pas et sur qui en est « responsable » ? Depuis quand un tremblement de terre, si fort ou important soit-il, constituerait-il en soi et obligatoirement un mal, alors qu'il ne forme lui-même que la résultante mécanique d'une série de processus naturels, nullement intentionnels ou volontaires ? Sauf à démontrer que la vie de l'homme a une valeur en soi et qu'une mauvaise intention a présidé à sa destruction, on ne voit pas en quoi le simple nombre de victimes d'un séisme, même doublé de la force et de la quantité de leurs cris ou souffrances, serait fatalement un mal. En l'absence de tout critère et imputabilité du Mal, la rébellion contre lui risque bien de tourner à vide, en mélangeant dans sa dénonciation, toutes les conséquences un tant soit peu violentes, orages, tonnerres, inondations, sécheresses, tremblements de terre, tsunamis etc. ... Y a-t-il un sens à parler de mal physique ?

Le simple consensus populaire, "cette triste et plus ancienne vérité, reconnue de tous les hommes" (*Préface*), ne saurait suffire à assurer la vérité d'une doctrine. Il faudrait sinon tenir tous les lieux communs ou la sagesse des nations pour l'équivalent d'une science démontrée et établie. En s'accordant la facilité de savoir par avance ce qu'est le mal, sans même questionner sa nature, l'on annule jusqu'à la possibilité de sa propre protestation, accusant et maudissant sans fondement une Providence dont on est censé au demeurant tout ignorer. Preuve supplémentaire, s'il en était besoin de la vacuité et vanité du sens commun et de son porte-parole en l'occurrence, Voltaire, qui prétend légiférer ou se prononcer sur tout, sans même se donner la peine d'examiner quelque peu les pièces d'un dossier.

⁵¹ *Anthrop.* I. § 55 et vide supra p. 3 note 10

Pas davantage que la prémisse –" il y a du mal sur la terre "- le bon sens n'étaye sa solution –" il faut cultiver notre jardin "- si ce n'est en présupposant comme allant là encore de soi que le travail, et qui plus est le travail purement individuel, ou à l'échelle d'une entreprise familiale, est forcément un bien. Or rien de plus discutable qu'une telle assertion, dès lors qu'on peut lui opposer une contre-évidence tout aussi (peu) fondée, selon laquelle un tel travail paraît non seulement égoïste, mais, et cela vaut pour tout travail, dans la mesure où il génère de la souffrance, il devrait être strictement rejeté, vu le présupposé doloriste et manichéen de la thèse d'ensemble. L'on ne se contentera pas en tout cas en guise de justification de la maigre argumentation de Candide qui précède sa conclusion :

" le travail éloigne de nous trois grands maux, l'ennui, le vice et le besoin."

Celle-ci ne résiste point aux objections élémentaires que l'on est en droit de lui adresser.

Car premièrement ces dits maux s'avèrent bien plutôt multipliés que diminués par le travail qui secrète également l'ennui, accroît le luxe et donc le vice et augmente nos besoins, comme le concédait du reste Voltaire dans son poème *Le Mondain* où il faisait l'apologie de ce qu'il condamne dans le *Candide*.

"Moi j'erends grâce à la nature sage qui, pour mon bien, m'a fait naître en cet âge tant décrié par nos tristes frondeurs : ce temps profane est tout fait pour mes mœurs. J'aime le luxe, et même la mollesse, tous les plaisirs, les arts de toute espèce, la propreté, le goût, les ornements : tout honnête homme a de tels sentiments."

Dix ans après, dans le conte *Le Monde comme il va, Vision de Babouc*, en sceptique désabusé, il souscrit au Monde tel qu'il est, ses défauts compris, et prônera une éthique de la passivité ou de la résignation peu compatible avec la maxime active de Candide.

" laisser aller *le monde comme il va* ; car, dit-il, *si tout n'est pas bien, tout est possible*."

Mais exigera-t-on la cohérence de la part d'un " esprit génial " (Hegel⁵²) ?

Deuxièmement et principalement pourquoi taxer absolument de mal l'oisiveté ; serions-nous destinés –par qui ou quoi ?- au labeur –et lequel ?- : une tâche sans fin ni sens ou valeur, autant dire à la gesticulation indéfinie et réitérée, dans le style camusien du *Mythe de Sisyphe* ? Tant, en tout cas, que l'on n'aura pas résolu la question du Destin, Nature ou Sens de l'Homme, et partant de ce que ce dernier est réellement tenu d'effectuer, soit de ce qui est véritablement Bien et de ce qui ne l'est pas, aucune réponse au problème moral ou politique ne pourra se prévaloir d'une quelconque légitimité ni satisfaire une conscience un minimum réfléchie. Rousseau l'a parfaitement saisi et énoncé dès ses premiers *Discours*, totalement incompris dans leur portée philosophique par Voltaire, et il n'a pas manqué de l'objecter dans sa réplique au *Poème sur le Désastre de Lisbonne*. Mais entre le littérateur et un philosophe pouvait-il s'agir d'autre chose que d'un dialogue de sourds ?

⁵² E. III. § 394 Add. et vide supra p. 2 note 9

2. L'Objection rousseauiste

Répondant, dans sa célèbre *Lettre sur la Providence*, directement aux deux poèmes de Voltaire, *La Loi naturelle* et *Le Désastre de Lisbonne*, et plus particulièrement au second, Rousseau prend le parti des philosophes, Leibniz surtout, conscient qu'il était de l'impossibilité de résoudre le problème politique hors d'un contexte global. Aussi il reprendra entièrement "la question du mal", que son contemporain avait feint de traiter, et qu'il formulera tout d'abord correctement et pertinemment, moyennant une objection à la fois simple et radicale. Termes op-posés et relatifs (l'un à l'autre), Bien et Mal ne sauraient être posés l'un à côté de l'autre ou séparés comme s'ils s'excluaient –ne sont-ils pas originellement les fruits d'un même arbre, *l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal*, d'après le Livre (*Bible, Genèse*) ? Cela n'a donc pas le moindre sens de parler dans l'absolu du Mal, procédé pourtant constant du *Poème sur le Désastre de Lisbonne* - "vous chargez tellement le tableau de nos misères que vous en aggravez le sentiment" - qui débouche sur un cynique "tout est mal" ou, au mieux, sur un étroit "Manichéisme" et qui, bien plus que la doctrine qu'il combat, entraîne l'homme "au désespoir" ou au fatalisme.

Car la thèse « optimiste », qui a au moins le mérite de nous enseigner "la patience" et qui, contrairement à l'affirmation voltairienne, ne prétend aucunement que "*tout est bien*" dans le détail et absolument parlant, mais, et c'est tout à fait autre chose, que tout concourt de façon relative à un Résultat (Sens) général qui seul estime *in fine* la qualité des moyens employés et qui lui-même incarne inévitablement le Bien, sauf à postuler, au prix de l'illogisme, l'absurdité, l'irrationalité ou le non-sens de la condition humaine, c'est-à-dire de l'être rationnel, sensé ou « sapiens ». La précision terminologique importe ici au plus haut point.

"Ainsi l'addition d'un article rendrait ce semble la proposition plus exacte, et au lieu de *tout est bien*, il vaudrait peut-être mieux dire, *le tout est bien*, ou, *tout est bien pour le tout*."

C'est elle qui décide de l'exactitude et de la vérité d'une pensée et distingue un philosophème d'une opinion triviale.

En conséquence la théorie leibnizienne ou philosophique n'interdit point l'amélioration historique ou ponctuelle mais uniquement une chimérique éradication du Mal.

"Ilest vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre."⁵³

Quitte à se resservir de son résumé fallacieux de *Candide*, l'on traduira la sentence du philosophe : "tout est pour le mieux [relativement], dans le meilleur des mondes possibles [non dans l'absolu]". Plus qu'une faute pratique, le philosophe candide a lui commis une lourde erreur théorique, symptomatique de sa cécité spéculative.

⁵³ *Essais de Théodicée* I. 10.

Mais il y a pire : en évoquant quelque chose comme un "mal physique", le penseur naturalise la catégorie du mal. Or il est ou devrait être clair que Bien et Mal ne participent point des caractéristiques naturelles, au même titre que bon et mauvais mais relèvent des *normes* humaines, liées à notre capacité de *juger* ce qui est et ainsi de *vouloir* autre chose que l'être, le devoir-être, ce qui doit être, au risque de dérégler l'équilibre ou l'ordre naturel et « paisible » du monde. Il n'est donc de « mal » qu'humain ou moral. Et l'homme étant le seul être pouvant « déterminer » et réaliser le Mal, il doit être tenu pour l'unique « coupable » de tous les maux, y compris des prétendus maux physiques qui ne sont en fait que des formes déguisées du mal moral ou mal proprement dit dont l'énigme renvoie bien au secret de notre propre existence.

" Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu ; et quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me le semble, ils sont inévitables dans tout système dont l'homme fait partie, et alors la question n'est point pourquoi l'homme n'est pas parfaitement heureux, mais pourquoi il existe."

Sans nous le monde serait demeuré parfaitement « amoral » et la question du mal ne se poserait même pas.

En l'absence par exemple du choix purement humain de l'urbanisation ou de la concentration des individus en un même lieu, jamais un cataclysme physique du type d'un tremblement de terre ne produirait autant de dégâts et de victimes.

" De plus, je crois avoir montré qu'excepté la mort qui n'est presque un mal que par les préparatifs dont on la fait précéder, la plupart de nos maux physiques sont encore notre ouvrage. Sans quitter votre sujet de Lisbonne, convenez, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre et peut-être nul."

Ce n'est que l'usage ou l'abus que l'être humain fait de la nature et de la vie qui transforment celles-ci en félicité ou en calamité.

" c'est souvent l'abus que nous faisons de la vie qui nous la rend à charge ".

Prise en elle-même, indépendamment de nous, la "Providence [est] bienfaisante" ou plutôt neutre, comme le conclut la *Lettre sur la Providence*.

Partant l'on cessera de " déclamer toutefois amèrement contre les misères de cette vie " ou d'incriminer une quelconque Fatalité (Hasard) qui, en la matière, est parfaitement « innocente » et à laquelle on ne saurait rien reprocher :

" de tous ces maux, il n'y en avait pas un dont la Providence ne fût disculpée, et qui n'eût sa source dans l'abus que l'homme a fait de ses facultés plus que dans la nature elle-même."

Nous sommes seuls comptables et/ou responsables de nos malheurs –" Nos plus grands maux nous viennent de nous " (*Émile I*)-, ainsi que de nos bonheurs. Et puisque nous-mêmes vivons nécessairement en société, il faut chercher dans celle-ci et dans son organisation intrinsèque, soit dans la politique ou dans les *Institutions politiques*, la clef de tous nos problèmes passés, présents ou futurs.

" J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : Quelle est la nature du gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens ?" (*Confessions* IX.)

L'authentique Providence (Raison et Secours) humaine se trouve donc du côté de la Politique ou de la Société, et non du côté de l'individualité ou de la naturalité qui ignore tout de la morale, se situant en-deçà de ses catégories.

" La solution proposée par Rousseau consiste à situer la responsabilité là où avant lui on ne l'avait jamais cherchée, à créer en quelque sorte un nouveau *sujet* à qui l'on puisse imputer cette responsabilité. Et ce n'est pas l'individu, mais la société. L'individu, tel qu'il est lorsqu'il sort des mains de la nature, est encore en deçà de l'opposition entre le bien et le mal."

(Cassirer)

Platon et Aristote l'avaient déjà plus que suggéré dans *La République (Politeia)* et *La Politique*, Rousseau l'explicitera dans le *Contrat social*, " ce petit traité extrait d'un ouvrage plus important [*Institutions politiques*] "

" Voilà quelle solution Rousseau apporte au problème de la théodicée, et, ce faisant il a en réalité reposé cette question sur un terrain tout à fait nouveau. Il l'a soustraite à la compétence de la métaphysique pour la placer au cœur de l'éthique et de la politique. ... La solution du problème de la théodicée et le moyen d'y parvenir, c'est l'État et lui seul." (idem)

Cette idée constitue l'armature, la structure ou " *l'unité* " fondamentale de son œuvre (idem) et " une belle découverte de notre temps " (Kant)⁵⁴.

Avant de développer sa solution, il convenait que le *Citoyen de Genève* fonde sa nécessité. Et c'est ce qu'il a fait auparavant dans ses deux *Discours*, écrits moqués et raillés par Voltaire. Rien d'étonnant que, pour toute réponse à sa *Lettre sur la Providence*, où il rappelle l'essentiel de leur(s) thèse(s), il n'obtiendra de la part de ce dernier, dans un premier temps, qu'une dérobade – "Vous me pardonnerez de laisser là ces discussions philosophiques, qui ne sont que des amusements" (*Lettre* 12/9/1756)-, puis, avec "le roman de *Candide*" (*Conf.* IX.), une galéjade inconsistante nous l'avons vu, le ressassement de la conviction commune de l'existence incontestable, jamais interrogée ou problématisée, du Mal. Il est vrai que cet éminent ironiste a toujours préféré le badinage ou le persiflage mondain, sûr qu'il était ainsi, à défaut d'avoir théoriquement raison, de mettre les dogmatiques, les puissants et les rieurs de son côté – "*Candide* en est la réponse ... Je voulais philosopher avec lui ; en réponse il m'a persiflé." (*Lettre au duc de Wurtemberg* 11/3/1764).

Quant à nous, nous n'hésiterons pas à prendre au sérieux les premières méditations du philosophe helvétique : nonobstant " les opinions singulières et paradoxales de l'auteur " et son vocabulaire approximatif ou séducteur, elles corrigent maints errements de la pensée.

" Il me faut lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus ; alors seulement, je puis le saisir avec raison. ... C'est Rousseau qui m'a désabusé." (Kant)

⁵⁴ *Le Probl. Jean-Jacques Rousseau* pp. 56, 57-64 (Hachette) et cit. Kant in *Rousseau, Kant, Goethe* p. 51 (Belin)

Avant l'annonce de l'éclatement de la *Révolution Française*, le philosophe de Königsberg n'aurait-il pas déjà renoncé à sa promenade régulière, lors de la publication et lecture de l'*Émile* ? Mieux, sans atteindre l'acuité, la précision et la rigueur "d'une *terminologie* philosophique"⁵⁵ que, par tempérament notre auteur fuyait du reste, ni les sommets d'une réflexion systématique, elles constituent le préalable obligé de toute perspective correcte en Politique.

3. La Perspective de Rousseau

A mille lieues de la démarche déclarative, rhétorique et inconséquente de Voltaire, Rousseau construit une problématique méthodique, pertinente et perspicace, sinon toujours rigoureuse, quasi-philosophique, dont l'axiome avéré et constant se libelle : il n'est de Mal que *politique*, Bien et Mal formant des *valeurs* humaines, fruits de " la Connaissance " (*Bible, Genèse*), Culture ou Institution, et non des propriétés naturelles prédonnées ou imposées à l'homme. Ce postulat règle les deux *Discours* et tout d'abord le *Discours sur les sciences et les arts* qui, en dépit de ses lacunes et obscurités évidentes, n'en procède pas moins d'une Idée force absolument claire et insistante :

" avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants !" (*2^{nde} Lettre à Malesherbes* 12/1/1762)
Elle seule explique le couronnement de cet opuscule par l'Académie de Dijon.

Certes nous accorderons aisément que cette clarté n'a pas toujours été très bien rendue dans un ouvrage "tout au plus médiocre ... ce premier écrit" (*Avert.*), fort partiel au demeurant, puisque "la question traitée dans ce discours n'est qu'un corollaire" (*Préf. à une 2^{nde} Lettre à Bordes*). Revenant à lui dans les *Confessions* (Livre 8^e), son rédacteur en soulignera l'inconsistance logique.

" Cependant cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre ; de tous ceux qui sont sortis de ma plume, c'est le plus faible de raisonnement et le plus pauvre de nombre et d'harmonie ;"

Mais ses défauts manifestes n'effacent point entièrement ses qualités insignes dont témoignent son écho et succès immédiats auprès d'un large public, y compris étranger et philosophique.

Prenant le contre-pied de tous ceux qui, "subjugués par les opinions de leur siècle, de leur pays et de leur société" (*Préface*), se laissent aller volontiers aux louanges convenues ou intéressées de celle-ci, dans le style voltairien du *Mondain* et de la *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, l'écrivain franco-suisse montre, dans un premier temps du moins et dans le plus pur ton biblique, que tous les « bienfaits » de la civilisation résultent du Mal ou de la Tentation, qu'en retour ils ne font qu'encourager et renforcer.

" Les sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices : nous serions moins en doute sur leurs avantages, s'ils la devaient à nos vertus." (*2^{nde} Partie*)

⁵⁵ *Obs. Sent. B. s.* pp. 65-66 et Cassirer, *Kant et Rousseau in op. cit.* pp. 31, 75 ; cf. *Philo. Lumières* chaps. IV-VI

Si sa démonstration s'arrêta néanmoins là, elle aurait assurément le mérite de "heurter de front tout ce qui fait aujourd'hui l'admiration des hommes" (*Préface*) et produirait un brillant essai "contre tous les préjugés reçus" (Lessing⁵⁶), mais elle ne dépasserait pas l'unilatéralité de l'apologie antécédente, se contentant de substituer à un éloge factice, une condamnation aussi superficielle de la Culture. Ce *Discours* ne serait ainsi qu'à l'origine d'un nouveau préjugé, le naturalisme, selon lequel il y aurait incompatibilité entre "la science et la vertu" (*1^{ère} Partie*) et "le malheureux ouvrage ... [serait bien] tout au plus médiocre" (*Avertissement*).

Or il suffit de remarquer que Rousseau attribue toutes les institutions humaines, sans en excepter celles qui lui permettent d'accuser les « méfaits » des sciences et des arts, à savoir "la morale même" à "nos vices", pour comprendre que ce qu'il démontre véritablement ce n'est point une présumée bonté naturelle ou originaire de l'Homme, avec pour mot d'ordre « retour à la nature », comme l'ont cru et le croient encore maints commentateurs⁵⁷, sur la foi, il est vrai, d'un argumentaire et d'un vocabulaire rousseauistes parfois vacillants, vagues. Beaucoup plus profondément et radicalement, il établit "l'ignorance, l'innocence et la pauvreté" de la nature (*2^{nde} Partie*), dont nous faisons après tout nativement partie, si tant est que nous ayons jamais vécu un jour au contact direct de celle-ci.

En-deçà des catégories humaines du Savoir (Vrai/Faux), de l'Éthique (Bien/Mal) ou de l'Économie (Prix/Gratuité), la Nature ne nous apprend rien sur la Civilisation dont nous sommes les uniques créateurs et dont il ne saurait être question de préjuger la « valeur », avant de connaître qui nous sommes vraiment. Inaugurant la césure entre Nature et Culture, les *Premier Discours* anticipe, fût-ce quelque fois confusément, l'interrogation capitale, pas davantage limpide ou résolue ou traitée mais justement formulée dans la *Préface* du *Discours sur l'inégalité*, "celle de l'homme".

"Aussi, je regarde le sujet de ce *Discours* comme une des questions les plus intéressantes que la philosophie puisse proposer, et, malheureusement pour nous, comme une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre ; car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes ?"

Et pour répondre à une telle question et ainsi savoir en quoi réside finalement le Bien et/ou le Mal *pour nous*, on se doit impérativement de dissocier ce qui en l'Homme procède de la Nature et qui en tant que tel est neutre moralement et ce qui provient de la Société, c'est-à-dire de lui-même, et qui seul est susceptible d'être maléfique ou au contraire bénéfique voire les deux simultanément. Bref il importe de déterminer ce qui lui appartient en propre et partant le « définit » ou régit.

Pour difficile et problématique que soit la distinction entre le naturel et l'artificiel, elle n'en est pas moins indispensable à la bonne compréhension et à la correcte évaluation de la situation présente des hommes ou des sociétés, comme le note le penseur dans la même *Préface*.

⁵⁶ Note sur le *Premier Discours* de Rousseau avril 1751 in *Werke* IV p. 394 (Lachmann-Muncker)

⁵⁷ Cf., entre mille, H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine* I. III. VI.

"Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent."

Comment cependant discriminer "l'homme sauvage ... [naturel de] l'homme civil", s'il est vrai que ce dernier a toujours déjà probablement vécu en société et qu'on risque en conséquence de prendre pour « naturel » ce qui est social ?

" Les philosophes, qui ont examiné les fondements de la société, ont senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. ... Enfin tous parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société : ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil." (*Prologue*)

Ne se trouverait-on pas devant un cercle insoluble et inévitable ?

L'insolubilité apparente de la question oblige à la plus grande circonspection théorique et interdit en tout cas de s'appuyer sur de quelconques faits qui font ici au demeurant défaut. Aussi ne reste dès lors que la voie du raisonnement *a priori*, hypothétique ou philosophique.

" Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour les vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde." (*Prologue*)

On (re)fondera ainsi une Anthropologie philosophique, propre à fournir une réponse à la Question centrale de la Philosophie d'après Kant : "*Qu'est-ce que l'Homme ?*" et c'est précisément ce que Rousseau a entrepris voire réussi à faire, en évitant tout « manichéisme » et en décryptant dans l'ordre humain, une légalité ou une rationalité, bref une Providence, similaire à celle introduite par Newton dans les phénomènes physiques.

"Rousseau, le premier de tous, découvrit sous la diversité des formes humaines conventionnelles la nature de l'homme dans les profondeurs où elle était cachée, ainsi que la loi secrète en vertu de laquelle la Providence est justifiée par ses observations. Jusqu'alors, l'objection de Manès avait encore toute sa valeur. Depuis Newton et Rousseau, Dieu est justifié, et désormais la doctrine de Pope est vraie." (idem⁵⁸)

En ce sens et en ce sens seulement, on verra avec Lévi-Strauss en *Jean-Jacques Rousseau, [le] fondateur des sciences de l'homme*⁵⁹.

Et la leçon de celle-là retrouve la conclusion qui a de tout temps habité le discours philosophique : l'homme à l'état naturel, id est l'individu biologique hominien, est tout sauf un être *humain*, l'humanité ne débutant qu'avec la liberté ou la transgression des contraintes ou lois naturelles.

"La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme; car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées, mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique."

⁵⁸ *Logique* Introd. III. et *Obs. Sent. B. s.* p. 66

⁵⁹ *Anthrop. structurale* II. II. ; cf. égal. *Le Totémisme aujourd'hui* pp. 142 - 146 et *Tristes Tropiques* p. 351

Il ne peut donc être la source du Mal, quelque soit la forme de ce dernier (crime, vol, inégalité), ni d'ailleurs du Bien, ces deux notions ne prenant sens que qu'à partir d'un *jugement* humain, soit depuis que l'Homme, dépassant la nature, a estimé devoir la parfaire, courant ainsi le risque de la défaire ou pervertir. La possibilité de l'amélioration ou la "perfectibilité" marche de pair avec la possibilité de la dégradation, comme la vertu avec le vice.

" Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire à force de temps de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents, que c'est elle qui, 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." (*1^{ère} Partie*)

Ni l'un ni l'autre n'existent par contre naturellement.

Et puisque, contrairement à " l'homme de l'homme ... l'homme de la nature " (*Émile IV.*) fait partie de celle-ci, on n'incriminera pas cette dernière ou son auteur des « maux » dont nous portons seuls la responsabilité.

" Homme, ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre vient de toi. (...) Insensés qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous." (*Émile IV. – Confessions VIII.*)

Physiques (catastrophes, fléaux, douleurs, maladies), psychiques (troubles, tourments de l'âme) ou politiques (inégalité, exploitation, guerre), ils renvoient tous à notre auto-affection ou « choix » : sensibilité à la privation ou à la souffrance déterminée de *notre* mode de vie ; imagination ou folie fonction de *nos* chimères ou désirs déréglés ou encore sentiment d'injustice lié à *notre* administration de la Cité et à *nos* idéaux sociaux.

" L'homme n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même " (*Discours II 1^{ère} Partie* note (i)).

Inutile de geindre sur ou de maudire notre condition native ; notre sort actuel n'a rien à voir avec elle, mais dépend exclusivement de nos « préférences ».

Dans cette étiologie humaine du Mal l'on privilégiera bien sûr le facteur sociopolitique dans la mesure où c'est lui qui structure la coexistence des hommes et ce dès les temps immémoriaux où ceux-ci vécurent en société. L'inégalité et/ou l'injustice signe ainsi l'origine du Mal, comme l'accentue Rousseau en sa *Réponse au Roi de Pologne Stanislas* qui avait rédigé une *Réfutation* de son *Premier Discours*.

" La première source du mal est l'inégalité ; de l'inégalité sont venues les richesses ; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et partout où les hommes seront égaux il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté ; du luxe sont venus les beaux-arts, et de l'oisiveté les sciences."

Le *Discours sur l'Origine de l'inégalité* en apporte l'illustration et la fiction de l'*état de nature* qu'il forge y joue le rôle d'une hypothèse heuristique destinée à vérifier la validité de cette thèse.

" Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer dans le tableau du véritable état de nature, combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos écrivains." (*1^{ère} Partie*)

Tout remonte à l'Institution de la Société, seuil en-deçà du quel on ne saurait régresser qu'en idée et aucunement factuellement ou réellement.

Mais justement parce que tout tient à la Politique et non à la Physique (ou Biologie) ni à une Théologie mal comprise, la liberté ou le "bien" que le *Contrat social* et l'*Émile* attribuent d'entrée à la Nature ou à Dieu, ne sauraient être interprétés que comme des « valeurs » indifférentes, n'ayant pour signification que spontanéité naturelle ou neutralité axiologique (innocence).

" L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. (...) Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme."

De vraies normes sont inséparables de leurs « opposés » (liberté et esclavage ; bien et mal) et requièrent conscience, intelligence ou réflexion, c'est-à-dire une humanité déjà constituée, celle qui a déjà goûté au Fruit défendu ou au Mal, le Péché (*Bible, Genèse*), ce que concède la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (*Émile IV.*) dans sa fameuse Prosopopée :

" Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; 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."

Malgré sa tonalité anti-intellectualiste, cet extrait souligne parfaitement la connivence ou la corrélation de toutes les institutions ou règles humaines.

Bien et Mal s'abreuvent à la même source ou voix et notre " perfectibilité " que l'on a le droit par ailleurs et par moments de décrier, s'avère également la cause de notre élévation ou transcendance par rapport à la nature.

" la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligence ... jusqu'à quel point sa perfectibilité peut avoir élevé l'homme civil au-dessus de son état originel." (*Discours II 1^{ère} Partie* note (i))

Il n'y a nulle échappatoire éventuelle, nul retour envisageable à une présumée bonté naturelle mais uniquement la nécessité logique d'un regard rétrospectif et spéculatif sur ce que nous aurions pu être, ou plutôt sur ce que nous aurions été définitivement condamnés à rester, si notre appartenance au règne naturel (animal) n'avait été contrebalancée par l'« Artifice », la Pensée ou la Raison autant théorique que politique, grâce à laquelle seulement se résolvent tous nos problèmes.

Ets'il est certes loisible de parler de « bonté naturelle » de l'homme ou de son manque primitif de méchanceté, cette expression ne s'entendra strictement qu'en une acception inconsciente (non préméditée) ou négative de ses termes, selon la pertinente observation de Kant.

" Rousseau ne voulait pas foncièrement que l'homme dût revenir à l'état de nature, mais qu'il apprît, du degré où il se trouve de nos jours, à reporter vers lui ses regards. Il admettait que l'homme est bon par nature (telle que celle-là se transmet par hérédité) mais d'une manière négative, à savoir qu'il n'est pas méchant de lui-même et à dessein, mais que le danger le menace d'être contaminé et corrompu par des guides et des exemples mauvais ou malhabiles."

Telle est la cohérence ou l'*unité* foncière de la théorie rousseauiste, nonobstant son caractère parfois " ridicule " ou " rêveur ", mise en avant par le philosophe, et qui seule justifie sa gloire et son importance historico-théorique jamais démentie jusqu'à nos jours, en dépit, ou à cause, des vives polémiques que sa pensée n'a cessé de soulever.

" De cette façon, on peut aussi accorder entre elles et avec la raison les affirmations qui furent si souvent dénaturées et en apparence contradictoires du célèbre J.-J. Rousseau." ⁶⁰

Celle-là sera développée ultérieurement, nous l'avons vu, avec brio et rigueur par Cassirer. Elle se résume en la proposition : le mal ou la perversité du premier choix humain fut le prix à payer à l'humanisation même de l'homme et témoigne en quelque sorte d'une Providence ou d'une Théodicée purement intérieure.

L'on ne pouvait attendre d'un ironiste ou pamphlétaire aussi superficiel que Voltaire, qu'il se hisse à la hauteur d'une problématique si subtile et des " considérations spéculatives " (Lessing⁶¹) qu'elle contenait et qui surpassaient largement son cadre intellectuel (conceptuel) habituel. Rien d'étonnant, qu'en accusant réception du *Second Discours*, il écrive à son auteur-expéditeur :

" J'ai reçu, monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain, je vous en remercie. ... On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage."

Il a beau ajouter magnanime et complaisant :

" Je conviens avec vous que les belles-lettres et les sciences ont causé quelquefois beaucoup de mal " (*Lettre* 30/8/1755)

Il prouve ce disant qu'il n'a pas compris grand-chose à la signification profonde et *révolutionnaire* du propos de celui qu'il nommait, tout au long de ses *Notes sur le Discours* et de sa *Correspondance*, " fou " ou " singe de Diogène " et dont l'œuvre lui paraissait " une assez mauvaise métaphysique " ou " un bien mauvais roman ", " la philosophie d'un gueux ", doux épithètes fréquents chez lui. Celle-ci démontrait il est vrai par avance l'inanité de ses jérémiades contre la Providence et s'inscrivait directement en faux contre son conservatisme ou naturalisme politique constant, comme il l'a deviné dans sa critique postérieure du *Discours*, nonobstant sa « rage » persistante.

" l'affreux roman que cet énergumène a fait d'elle [de notre nature] ... Le grand défaut de tous ces livres à paradoxes, n'est-il pas de supposer toujours la nature humaine autrement qu'elle n'est ? " (*Dico. philosophique art. Homme*)

Ce dernier reproche n'annule-t-il pas cependant tous les précédents, vu qu'il prête à l'adversaire un a priori antinaturaliste qu'il lui dénie par ailleurs ?

A l'encontre de l'inconséquence voltairienne ou de l'empirisme d'un Hume qui n'accorde aucun crédit aux notions d'"*état de nature*" et de "*contrat originnaire*"⁶², Rousseau maintiendra fermement et invariablement son principe épistémologique non réaliste et sa thèse de l'artificialité des Institutions et Valeurs humaines, dont le Mal, ce qui n'est somme toute qu'une tautologie. L'artifice, y compris et surtout l'Artifice originnaire, le *Contrat social* n'est-il pas fatalement une « dénaturation », une « dépravation » ou une « perversion » complète de la nature ?

⁶⁰ *Anthrop.* II^e Partie E ; *Idée Hist. univ.* 7^e Prop. ; *Reflex. zur Anthrop.* 921. et *Conject. Déb. Hist. hum.*, Rem.

⁶¹ *Recension du Discours orig. inég.* juil. 1755 in *Werke* VII. p. 38

⁶² *T.N.H.* III. 2^e Partie Sec. II. et *Sur la liberté civile* 2nde Partie

" Les bonnes institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout." (*Émile* L. I. p. 39)

Corrélativement il insistera en permanence sur l'aberration de la devise « retour à la nature » et de l'éloge de l'inculture ou du « bon sauvage » qui équivalent à la « négation » de l'Humanité. Ainsi dans son texte testament et posthume, *Les Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*, qui, à défaut de présenter véritablement " la structure des grands textes théoriques " ⁶³, dresse le bilan de sa théorie et plus particulièrement celle de " ses premiers écrits ", il rappelle :

" Dans cette seconde lecture mieux ordonnée et plus réfléchie que la première, suivant de mon mieux le fil de ses méditations, j'y vis par tout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon mais que la société le déprave et le rend misérable. ... Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné ; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. ... On s'est obstiné à l'accuser de vouloir détruire les sciences, les Arts, les théâtres, les Académies et replonger l'univers dans sa première barbarie, et il a toujours insisté au contraire sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne ferait qu'ôter les palliatifs en laissant les vices et substituer le brigandage à la corruption." (*Dialogue Troisième*)

Il serait au demeurant absurde d'espérer résoudre une question normative grâce à la nature qui ignore tout de ce genre de questions, comme le répétait un philosophe politique contemporain.

" Si l'état de nature est sous-humain, il est absurde de revenir à l'état de nature afin d'y trouver la norme humaine." ⁶⁴

Par définition la réalité naturelle reste éternellement étrangère à nos idéaux et nos préoccupations.

La conclusion *négative* des "premiers écrits" –il n'y a pas de Mal naturel- préfigure la voie d'une solution positive du problème politique : l'impossibilité de fonder le Droit (Norme) sur la Nature (Fait) oblige à ne point rechercher de justification du celui-là ailleurs qu'en lui-même.

" Loin de penser qu'il n'y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonnés sans ressource à la déprivation de l'espèce, efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir." (*C.S.* 1^{ère} vers. I. II.)

C'est en interrogeant " le sens du mot *loi* " (*Second Discours, Préface*) que l'on découvrira le vrai Bien capable de remédier à nos maux et ce sera précisément l'objet d'emblée affiché du *Contrat social ou Principes du Droit politique*.

" Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être."

S'y dissipera " l'erreur de Rousseau " ou plutôt le malentendu persistant à son propos sur ce qu'il convient d'appeler " la véritable liberté " (Hegel), puisque le livre établira clairement que l'état humain par excellence se base sur la pensée et/ou la « volonté ».

" Rousseau a eu le mérite d'établir un principe qui non seulement dans sa forme (comme le sont la sociabilité, l'autorité divine), mais également dans son contenu est une pensée et, à vrai dire, la pensée elle-même, puisqu'il a posé la volonté comme principe de l'État." ⁶⁵

On vérifiera par là-même la vertu « théo-*logique* » (rationnelle) de la loi ou de la raison humaine : " cette raison sublime " (II. VII.).

⁶³ M. Foucault, Introduction à *Rousseau juge de Jean-Jacques* p. XV (A. Colin 1962)

⁶⁴ L. Strauss, *Droit nat. et Hist.* VI. a. Rousseau p. 282 (Plon) ; cf. égal. E. Weil, *E. et C.* II. VI. Rousseau p. 127

⁶⁵ *Ph.H.* p. 269 et *Ph.D.* § 258 R. ; cf. égal. *Ph.H.* p. 337

Et chemin faisant, tout en suivant scrupuleusement la méthode apriorique du *Second Discours* – " Mais je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits " (C.S. 1^{ère} vers. II. V.)-, l'on parcourra patiemment et résolument " la quadrature du cercle [politique]... *trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme* " (*Lettre à Mirabeau* 26/7/1767). Qui plus est, l'on résoudra " ce difficile problème " laissé en suspens par lui :

" lequel a été le plus nécessaire de la société, déjà liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société." (2^{nde} Partie)

Moyennant le concept quasi transcendantal de *Première Convention*, de *Contrat* ou *Pacte social* a priori ou originaire dont les clauses " bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues " (I. V.-VI.), le penseur lève en effet les hypothèques qui grèvent toute doctrine politique non élaborée. Toutefois il ne bâtit point une chimère, une fable ou une utopie mais il réfléchit, explicite et souligne " le vrai fondement de la société " (I. V.) ou de l'État.

" C'eseraient un contresens de voir dans le *Contrat social* l'énoncé d'un monde tel qu'il devrait être : Rousseau y décrit l'État tel qu'il est selon son concept." (G. Mairet⁶⁶)

En quoi il s'inscrit dans la grande Tradition des théoriciens de la Politique, inaugurée par Platon, aux antipodes de la Coutume des lieux communs, incarnée par Voltaire, " ce Lucien des temps modernes " (E. Talbot⁶⁷).

Sourd à un tel langage qui outrepassait complètement son horizon de pensée, celui-ci baptisera l'ouvrage " le *Contrat social, ou insocial*, du peu sociable Jean-Jacques Rousseau " (*Dictionnaire philosophique*, art. *Pierre le Grand et J.-J. Rousseau*), confirmant la distance qui sépare une pensée authentique d'un trait d'esprit peu ou prou parlant ou satirique. D'autres pourront repérer dans son œuvre autant de fautes, d'insuffisances ou de ratés qu'ils souhaiteront ou imagineront⁶⁸, ils n'empêcheront jamais que son auteur ne s'impose comme "un des maîtres du monde moderne" (E. Weil) – "on aurait pu copier intégralement J.-J. Rousseau" (Marx)⁶⁹ - et que le *Contrat social* ne continue, à l'instar de la *République* platonicienne, à inspirer toujours la philosophie politique, conformément au vœu de son rédacteur.

" Quoiqu'il ne soit pas de nature à se répandre aussi promptement qu'un roman, j'espère qu'il ne s'usera pas de même et que ce sera un livre pour tous les temps." (*Lettre à son éditeur Rey* 7 nov. 1761)

Pour preuve : sa reconnaissance par ses pairs, Kant et Hegel, et *a contrario* son rejet par Voltaire.

Mais dans la mesure où notre but ne visait qu'à confronter la démarche du sens commun avec celle de la philosophie, il ne nous appartient pas d'articuler ici la teneur philosophique du *Contrat social* pour elle-même, chose que nous réservons à une autre étude⁷⁰.

⁶⁶ Introduction à Rousseau, *Écrits politiques* p. 9 N. 1 (L.P.)

⁶⁷ O.c. de Lucien de Samosate *Introd. et Notice*, Hachette 1866

⁶⁸ Vide, entre autres, L. Althusser, *Rousseau et ses prédécesseurs* in *Politique et Histoire* (Seuil) et J. Derrida, *Genèse et structure de l'"Essai sur l'origine des langues"* in *De la Grammatologie* (Minuit)

⁶⁹ Weil, *J.-J. Rousseau et sa Politique* p. 119 in *E. et C. II. VI.* (Plon) et Marx, *Critique Programme Gotha* 1.

⁷⁰ Vide notre étude *Du Contrat social (Rousseau)*

Pour l'heure et en résumé il suffit de tirer la leçon générale de toute cette comparaison entre les quatre auteurs, chacun représentatif du génie français. Si notre sol et notre culture ont pu abriter des esprits aussi dissemblables et contraires que Montaigne et Voltaire d'un côté, emblématiques d'une pensée « dogmatique » ordinaire et populaire, et Descartes et Rousseau, de l'autre, symboles de la spéculation « métaphysique » sortant des sentiers battus, c'est qu'ils se partagent forcément entre la prose superficielle et vulgaire et la méditation approfondie et radicale, proche de, sinon identique à la pensée « *alle-mande* » : systématique ou *universelle*, quand bien même elle n'en partagerait point la pureté. " Aussi malgré nos grands métaphysiciens, ne sommes-nous pas une nation métaphysique : nous avons trop de prose dans l'esprit "71. D'où l'ambivalence avérée de l'Esprit ou du *Génie* français, signe peut-être de sa richesse, mais symptôme à coup sûr de son ambiguïté et source de sa difficulté, lorsqu'il s'agit de se prononcer sur un sujet important.

Les uns optent alors pour l'avis ou l'évidence « naturels » de Montaigne et de Voltaire, s'abritant derrière l'humour présumé du second, quand une objection de taille se présente, tandis que d'autres préfèrent recourir à l'argumentation logique et systématique, au risque de passer aux yeux des premiers pour des esprits pédants ou scolastiques, lors même qu'ils ne font que prendre un tant soit peu au sérieux la « vocation » de tout *Homo sapiens* : « penser ». A leur feinte légèreté, grosse qu'elle est de préjugés ininterrogés, ils opposent légitimement la nécessité de l'examen ou de la remise en cause philosophique des présupposés qui hantent toute conception en son état natif, c'est-à-dire non encore avertie ou cultivée, bref non encore véritablement conçue ou réfléchie. Et peu importe si ceux-ci proviennent de la famille, de la classe sociale ou de la société dans son ensemble, dans tous les cas ils traduisent une intelligence non assurée d'elle-même et fonctionnant en régime d'hétéronomie.

Quant à savoir si ce statut « paradoxal » de notre mentalité trahit ou non la dualité voire la triplicité de nos origines, celte (gauloise), latine (romaine) ou germanique (franque) - "un pays où les Celtes, les Latins, les Germains, ont accompli une fusion très intime" (P. Valéry⁷²)-, la question relève de l'histoire et s'avère secondaire ; elle ne conduit de toute façon qu'à une régression à l'infini. L'essentiel demeure que, pour accéder à l'Autonomie, la pensée doit se libérer des pesanteurs qui l'inhibent et dépasser l'entendement ou le sens commun vers une raison plus compréhensive, ce que seule permet la Philosophie et ce qu'aucune barrière ethnique, linguistique ou sociologique ne saurait empêcher définitivement, le propre des hommes étant de « com-muniquer » et de s'élever ainsi ensemble à un Sens absolu et universel, ce qui s'appelle proprement philosopher. Car l'étrangement dénommé *bon sens*, réduit à lui seul, nous condamne en fait à une vue morcelée, partielle et donc finalement insensée.

" Car ce qu'on appelle bon sens n'est pas la philosophie, - il est souvent dénué de tout sens. (...) C'est seulement lorsque celui-ci a acquis une validité universelle que la philosophie peut être qualifiée de bon sens."

J. Brafman

⁷¹ G. Lanson, *Les Traits caractéristiques de l'Esprit français* p. 759 in *The North American Review* n° 738 (mai 1917)

⁷² *Regards sur le monde actuel* 1931. Introduction aux Images de la France